ENCICLOPEDIA ECCLESIASTICA

ENCICLOPEDIA ECCLESIASTICA

PUBBLICATA SOTTO LA DIREZIONE

DELL'ECCELLENZA

MONS. ADRIANO BERNAREGGI

VESCOVO DI BERGAMO

SEGRETARIO DI DIREZIONE

SAC. PROF. ANGELO MELI

DEL SEMINARIO DI BERGAMO

CASE EDITRICI

DR. FRANCESCO VALLARDI — MILANO

PONTIFICIA MARIETTI — TORINO

1944

Nihil obstat quominus imprimatur:

Sac. Joannes Baptista Magoni *censor eccl.*

Sac. Aloysius Sonzogni *censor eccl.*

Bergomi, die 10 Augusti 1943.

Imprimatur:

† Hadrianus Bernareggi, Episcopus Bergomensis.

Bergomi, die 15 Augusti 1943.

PROPRIETÀ LETTERARIA

Stabilimento della Casa Editrice Dottor Francesco Vallardi — Appiano Gentile.

UN AUTOREVOLE GIUDIZIO SULL'OPERA

Da « *La Civiltà Cattolica* » del 20 Marzo 1943.

Il secolo delle Enciclopedie non è tramontato, richieste come sono tali opere dal progredire della cultura anche religiosa in profondità ed estensione, dalla specializzazione anche maggiore e dal numero crescente degli studiosi, degli scrittori e dei divulgatori cui conviene facilitare i frutti già maturi di fortunate ricerche. E gli studiosi sono grati a quegli uomini coraggiosi che, superando difficoltà non a tutti comprensibili, si accingono e riescono a terminare un dizionario enciclopedico. Con questo senso di gratitudine salutiamo il primo volume testè uscito della *Enciclopedia Ecclesiastica*, diretta da S. E. Mons. A. Bernareggi (1), con la quale si è inteso di dare al ceto colto italiano, sia ecclesiastico che laico, una sua prima enciclopedia di cognizioni ecclesiastiche, esimendolo dal sempre ricorrere ad opere straniere sia pure autorevoli e perfino monumentali, ma non facilmente trovabili, nè in tutto rispondenti alle particolari esigenze del nostro Paese. D'altra parte i piccoli tentativi fatti fin qui sembravano troppo inferiori all'ufficio vero di una enciclopedia; nè il ricorso alle grandi enciclopedie generali, nè a quelle specifiche di taluni rami del sapere, che l'Italia possiede, soddisfaceva pienamente al bisogno.

A queste esigenze rispondono il disegno e i criteri fissati da Mons. Bernareggi per raggiungere nell'opera sua un giusto equilibrio tra i molti, complessi e spesso contrastanti elementi che entrano in considerazione quali, ad esempio, l'analisi e la sintesi, la ricchezza di voci e la esauriente loro trattazione, il carattere dottrinale e quello erudito, la destinazione agli specialisti oppure al ceto comune, l'interesse universale oppure determinato a un dato Paese, e infine — di non poca importanza pratica — la mole dei volumi e la loro convenienza economica.

Tale equilibrio si è voluto conseguire in questo modo: abbracciando compiutamente tutti i rami della scienza ecclesiastica, anche nelle sue necessarie connessioni con altre scienze, che direttamente vi si riferiscono; destinando l'*Enciclopedia Ecclesiastica* « a tutto il ceto colto italiano, come contributo per una maggiore coltura religiosa » preferendo per conseguenza il carattere *divulgativo*, pur « non escludendo la preoccupazione *scientifica* ».

In questa scelta, si nota l'avvedutezza del Pastore d'anime che insieme presiede al movimento colto del laicato cattolico in Italia e per esperienza sa quali deficienze esistono in materia religiosa fin tra le persone dotte. I tempi sconvolti che ci hanno preceduto hanno lasciato profonde tracce ancor vive; e molti contrasti di oggi nella cultura, nella scuola, nell'arte, nella sociologia e in altri campi, spesso provengono da malintesi portati fino alle estreme conseguenze. Ugualmente si dica dell'assenza di spirito cristiano in tante manifestazioni della vita e della stampa e in tante improprietà di espressioni che la corrente letteratura ci offre ogni giorno.

---

(1) *Enciclopedia Ecclesiastica* diretta da S. E. Mons. Adriano Bernareggi, Vescovo di Bergamo. - Vol. 1°, A-CARM., pp. 611. Editori: Francesco Vallardi-Marietti, 1942.

Per queste medesime ragioni la direzione dell'*Enciclopedia Ecclesiastica* nel determinare l'importanza delle voci ha preferito ordinariamente la *dottrina* con l'intento « di far più e meglio conoscere l'insegnamento della Chiesa » e di concorrere a formare il pensiero, pur non escludendo una sobria trattazione in senso positivo, erudito, e specialmente storico e polemico.

* * *

Passando a dare qualche sguardo al primo volume, è legittima curiosità incontrarci con gli artefici dell'opera. Benchè si sia voluto privare il pubblico di conoscere gli autori delle singole trattazioni, tuttavia tra i sessantaquattro nomi elencati al principio, una buona parte rappresenta uomini di valore nelle rispettive materie e favorevolmente noti nel campo scientifico, un'altra parte è rappresentata da giovani cultori delle discipline ecclesiastiche che ci documentano così la continuità della tradizione nella cultura religiosa italiana. Significativa è la varietà dei ceti: 34 del Clero secolare, tra cui due Vescovi; 19 Religiosi e 8 laici. A 17 collaboratori è stata affidata la condirezione per le relative materie.

Senza presumere di dare un giudizio definitivo in tanta complessità d'argomenti toccati, ci sembra tuttavia che l'*Enciclopedia Ecclesiastica* risponda a quel giusto equilibrio, di cui dicemmo più sopra. Le circa 4000 voci contenute nel primo volume, seguendo la traccia di altre note enciclopedie straniere, si susseguono quasi senza lacune, e, in generale, se non sempre, si può ritenere che alla loro importanza è commisurato il testo di svolgimento. Tenendo presente l'indirizzo dottrinale voluto nell'opera, con soddisfazione si vedono le lunghe trattazioni su *Adamo ed Eva, Agape, Agiografia, Anno Liturgico, Arianesimo, Azione Cattolica, Bibbia.*

Quasi nessuna vôce trattata diffusamente appartiene a nomi di persone o di paesi salvo che per i continenti (*Africa*), ma ad elementi della dottrina cattolica. E in ciò abbiamo notato una evidente preferenza per il ramo scritturistico, che a parer nostro è il più diligentemente svolto, come, ad esempio, nelle voci: *Bibbia, Apocalisse, Atti degli Apostoli, Babilonia, Cantico,* ecc.

Le voci trattate brevemente, come del resto le altre tutte, sono sussidiate da una sufficiente bibliografia che tien d'occhio sopratutto le opere fondamentali, specialmente, come è ovvio, francesi.

Altro merito è nel modo di svolgere le trattazioni. Qualsiasi profano è introdotto facilmente alla comprensione dei temi da una esposizione chiara, sintetica, adeguata nella sua necessaria brevità. Raramente il discorso si smarrisce in divagazioni superflue, in analisi troppo specializzate o in polemiche. Nè per questo gli articoli debbono dirsi scarni o avulsi da considerazioni concernenti il nostro tempo, come si può vedere nelle voci: *Arbitrato, Apologia,* ecc.

Anzi la modernità ci pare una sua dote precipua; ed era del resto doveroso per far di quest'opera una novità editoriale. Su di essa occorrerebbe insistere in avvenire; e volentieri l'avremmo voluta rilevare maggiormente nell'articolo *Ateismo,* molto ben fatto dal lato teorico. Esemplari sono in questo, *Azione Cattolica,* che tien conto degli ultimi insegnamenti di Pio XII e, in generale, le voci giuridiche, dove compaiono le disposizioni recentissime dei vari Diritti. Questa impressione di freschezza si ricava altresì dalla bibliografia.

Ma la cura dell' « aggiornamento », che esagerata potrebbe nuocere alla sicurezza della dottrina, ha i suoi giusti limiti, e ciò costituisce l'altro precipuo merito dell'*Enciclopedia.* Le questioni dottrinali trattate sono ritenute sapientemente nei

confini sicuri e tradizionali dell'insegnamento cattolico. Per quanto ci risulta, specialmente in argomenti delicati di dogma e di morale, gli autori pur accennando alle questioni discusse, si astengono dal prender posizione per l'una o per l'altra sentenza, com'era giusto, giacchè l'indole dell'opera è di divulgare cognizioni accertate e non di essere palestra di elucubrazioni scientifiche per specialisti. Vi supplisce la bibliografia per chi voglia maggiori approfondimenti.

Un altro pregio, utile anche ai cultori non ordinari delle scienze religiose, è quello di aver fatto posto a nozioni che difficilmente si trovano nei trattati comuni, e che formano in determinati rami il privilegio di pochi, come *Asini, Bacio, Bagni.*

Particolare cura abbiamo riscontrato nella biografia dei Papi. Oltre il giusto rilievo dato ai diversi Pontefici, l'esposizione della loro vita ha avuto riguardo di formulare giudizi sintetici sulla loro opera nel quadro della storia della Chiesa, e, occorrendo, di chiarire punti oscuri da altri autori correntemente esposti in senso negativo o esagerato. Si veda ad esempio: *Alessandro VI* e *Benedetto XV.* Forse solo in questa classe di nomi l'*Enciclopedia Ecclesiastica* ha fatto uso della polemica, ma non a torto.

Sarebbe stato desiderabile leggervi qualche cenno su tutti i Santi venerati in Italia, come pure su tutte le Diocesi della Chiesa e intorno ad importanti nomi di geografia ecclesiastica, come Arles, Algeri, ecc.: qualche lacuna si nota già in questo primo volume. Così pure circa i Santi sarebbe più opportuno seguire un criterio costante di nomi e classificazione con qualche rimando nei casi dubbi.

Di utilità pratica è la descrizione di Società e famiglie religiose nuove, come *Ausiliatrici,* ecc., contenenti i dati più importanti.

Ben condotte sono inoltre le voci che riguardano la missionologia: *Africa, Alaska, Albania,* la quale ultima meritava forse maggiore stesura, sia quanto a storia, sia quanto a descrizione della particolare situazione religiosa di questa nazione.

Una parola infine sulla veste editoriale: tenuto conto delle presenti difficoltà, il volume fa onore all'arte tipografica italiana. Le necessità di ridurre la mole ha deciso per la scelta dei caratteri un po' piccoli, ma in compenso chiari, e variati da opportuni neretti e corsivi. Buone e utili le illustrazioni. Per quanto concerne le carte geografiche, abbondanti ma non delle migliori, sarebbero state più utili e più conformi all'indole e agli scopi dell'opera le carte di geografia ecclesiastica, che invece qui mancano quasi del tutto.

In complesso, però, l'opera fin dal suo primo volume merita il favore di tutti. Sicurezza di dottrina, praticità d'uso, vastità di cognizioni e aggiornamento, sono i suoi pregi migliori. Essa sostituisce in determinati limiti altre costose enciclopedie, e costituisce da sè una piccola biblioteca. È desiderabile che essa trovi posto non solo sulla tavola di studio di ogni sacerdote, ma di tutti coloro, ai quali nelle loro attività occorre di trattare materie religiose. Specialmente la raccomandiamo ai pubblicisti e giornalisti, perchè nei loro scritti, incalzati come sono il più delle volte dalla tirannia del tempo, mantengano la proprietà del linguaggio e la chiarezza delle idee in materie tanto delicate quali sono quelle religiose. Formuliamo infine la speranza che l'opera sia presto compiuta mercè lo sforzo costante dei suoi collaboratori, e che l'Italia colta ne risenta gl'immancabili benefici.

F. Pellegrino S. J.

NOTE DI REDAZIONE

1. Per l'elenco delle voci, oltre a indici particolari per certe materie, si sono tenute presenti soprattutto le seguenti opere enciclopediche:

Lexikon für Theologie und Kirche, herausgegeben von MICHAEL BUCHBERGER, 10 B^de^, Freiburg im Breisgau 1930-1938.

Dictionnaire pratique des Connaissances religieuses, sous la direction de J. BRICOUT, 6 voll., Paris 1925-1928; *Suppléments 1929-1933*, Paris 1933.

Dictionnaire de Théologie catholique, commencé sous la direction de A. VACANT. E. MANGENOT, continué sous celle de É. AMANN, Paris 1903-1939: è già inoltrato il vol. XIV, voce *Sibyllins (Livres).*

Enciclopedia Italiana, edita dall'Istituto GIOVANNI TRECCANI, 35 voll., 1929-1937: *Appendice,* I, 1938.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart, zweite Auflage, 5 B^de^, Tübingen 1927-1931; *Registerband,* 1932: enciclopedia protestante, che fa un certo onore anche ad autori cattolici e che, ad ogni modo, è utile per argomenti di controversia.

2. In conformità alle direttive enunciate nella *Premessa* (cf. vol. I), nello sviluppo delle voci s'è data la prevalenza all'elemento *dottrinale.*

3. Si è avuta cura di dare alla materia la massima *unità* e *organicità* possibili ad ottenersi in una Enciclopedia, evitando la ripetizione delle stesse cose sotto voci simili. Il lettore tuttavia sarà guidato da opportuni richiami: (v.) = vedi.

4. I limiti imposti all'Enciclopedia non hanno acconsentito una — fosse pur breve — illustrazione a parte delle singole diocesi dell'Orbe Cattolico. Questo è stato fatto per le sole diocesi d'Italia: mentre le diocesi estere si troveranno elencate sotto i nomi delle rispettive Nazioni. I paesi di Missione sono illustrati, per lo più, secondo la ripartizione della GUIDA *delle Missioni Cattoliche.*

5. Si è aggiunta, anche a molte voci minori, ma soprattutto alle maggiori, una *bibliografia essenziale,* che possa indirizzare il lettore ad una conoscenza completa dei singoli argomenti. Per economia di spazio, si è, spesse volte, soprattutto per voci minori, citato un solo sussidio bibliografico, possibilmente recente, intendendo implicitamente di rinviare alla bibliografia da esso riportata. Si sono invece segnalate — secondo quanto è stato possibile — le opere più recenti, degne di menzione.

6. Le *abbreviazioni* correntemente adottate sono, nel massimo numero, per se stesse intelligibili nè esigono una elencazione. Le altre sono indicate qui appresso.

ABBREVIAZIONI COMUNI

I. Per i libri della Sacra Scrittura:

Gen	=	Genesi	Abac	=	Abacuc
Es	=	Esodo	Sof	=	Sofonia
Lev	=	Levitico	Agg	=	Aggeo
Num	=	Numeri	Zacc	=	Zaccaria
Deut	=	Deuteronomio	Mal	=	Malachia
Gios	=	Giosuè	Giudit	=	Giuditta
Giud	=	Giudici	Tob	=	Tobia
Rut	=	Rut	Sap	=	Sapienza
I. II. III. IV		dei Re	Eccli	=	Ecclesiastico
I. II Par	=	I. II dei Paralipomeni	I. II Macc	=	I. II dei Maccabei
Esdr	=	Esdra	Mt	=	Matteo
Nee	=	Neemia	Mc	=	Marco
Est	=	Ester	Lc	=	Luca
Giob	=	Giobbe	Giov	=	Giovanni
Salm	=	Salmi	Atti	=	Atti degli Apostoli
Prov	=	Proverbi	Rom	=	Epistola ai Romani
Eccle	=	Ecclesiaste	I. II Cor	=	I. II ai Corinzi
Cant	=	Cantica o Cantico dei Cantici	Gal	=	ai Galati
Is	=	Isaia	Ef	=	agli Efesini
Ger	=	Geremia	Fil	=	ai Filippesi
Lam	=	Lamentazioni o Treni di Ger.	Col	=	ai Colossesi
Bar	=	Baruc	I. II Tess	=	I. II ai Tessalonicesi
Ez	=	Ezechiele	I. II Tim	=	I. II a Timoteo
Dan	=	Daniele	Tit	=	a Tito
Os	=	Osea	Filem	=	a Filemone
Gioe	=	Gioele	Ebr	=	agli Ebrei
Am	=	Amos	Giac	=	ep. di S. Giacomo
Abd	=	Abdia	I. II Piet	=	I. II di S. Pietro
Giona	=	Giona	I. II. III Giov	=	I. II. III di S. Giovanni
Mic	=	Michea	Giuda	=	epist. di S. Giuda
Nah	=	Nahum	Apoc	=	Apocalisse di S. Giovanni

NB. Il capitolo si indica con numero romano, il versetto o i versetti con numeri arabici nel modo seguente:

Mc II 6	=	cap. II e solo il v. 6	Mc II–IV	=	dal cap. II al IV
Mc II 6s	=	» » e vv. 6 e 7	Mc II 6-IV 3	=	dal v. 6 del cap. II al v. 3 del cap. IV.
Mc II 6-12	=	» » dal v. 6 al v. 12			

II. Per i Padri:

PL *(PL)* = serie dei *Padri Latini* nella collezione del MIGNE.
PG *(PG)* = serie dei *Padri Greci* nella collezione del MIGNE.

Tanto il volume, quanto le colonne si indicano con numeri arabici, separati da virgola:
PL 22,1103 = vol. 22, col. 1103
PL 32,60 e 85 = vol. 32, col. 60 e col. 85
PG 20,695-704 = vol. 20, da col. 695 a col. 704.
Altre edizioni critiche recenti si citano *per disteso.*

III. AAS = *Acta Apostolicae Sedis.*
CJ can = *Codex Juris Canonici*, canone.
DENZ.-B. *(Denz-B.)* = H. DENZINGER e L. BANNWART, *Enchiridion Symbolorum* etc.
ACTA SS. = *Acta Sanctorum* dei Bollandisti. Si indicano nelle citazioni il mese, il vol. del mese, il luogo e l'anno della edizione, il giorno del mese e le pagine nel modo seguente: *Sept.* V (Parisiis et Romae 1868) *die* 17, p. 518-617. Così, qualunque edizione si abbia tra mano, la consultazione dell'insigne raccolta potrà essere abbastanza spedita.

IV. Enc. It., IV, 60 = *Enciclopedia Italiana-Treccani*, vol. IV e pagina 60; 60 *a* = p. 60, prima colonna; 60 *b* = p. 60, seconda colonna.

Le altre Enciclopedie si citano per disteso o con abbreviazioni ovvie. Gli autori degli articoli sia di Enciclopedie che di Riviste sono per lo più nominati.

Le Riviste si citano comunemente secondo lo schema seguente: *Gregorianum* 17 (1936) 116-131. Il numero preposto alla parentesi indica l'annata o il tomo nella serie, il numero in parentesi indica l'anno, i numeri posposti indicano le pagine.

V. Di alcuni pochi Autori si fa solo il nome, sottintendendone le opere, che sono abbastanza note ai lettori italiani o ricorrono con particolare frequenza in certe materie o hanno titoli troppo lunghi.

Bremond = *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu' à nos jours*, 11 voll., Paris 1920-1933; *Index*, 1936.

Cappelletti = *Le Chiese d'Italia dalla loro origine ai nostri giorni*, 21 voll., Venezia 1844-1870.

Ciaconius = *Vitae et res gestae Pontificum Romanorum et S. R. E. Cardinalium*, dalle origini fino a Clemente IX, con note del padre Ag. Oldoino; 4 tomi, Roma 1677. L'opera fu continuata da M. Guarnacci fino a Clemente XII, due tomi, Roma 1751.

Hefele-Leclercq = *Histoire des Conciles*, Paris 1907 ss. (usciti, a tutto il 1938, tomi 10 in 19 voll.): collezione, che è un necessario correttivo critico di quella del Mansi = *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, tomi 31, Florentiae-Venetiae 1759-1798.

Hergenröther = *Storia universale della Chiesa* (V ediz.), rifusa da G. P. Kirsch; prima traduz. ital. del padre E. Rosa; 7 voll., Firenze 1904-1910.

Lanzoni = *Le Diocesi d'Italia dalle origini al principio del sec. VII (a. 604)*, 2 voll., Faenza 1927.

Schuster = *Liber Sacramentorum*. Note storiche e liturgiche sul Messale Romano, 9 voll., Torino-Roma 1928; volume-indice per cura di Don Cesario D'Amato, 1932.

Sommervogel = *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 9 voll., Paris-Bruxelles 1890-1900; vol. X, tavole ordinate dal padre Pierre Bliard (1909); vol. XI, supplementi del p. Ernest Rivière (1911-1930).

Tillemont = *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique....*, première éd. de Venise, 1732, 16 tomi.

Ughelli = *Italia Sacra sive de Episcopis Italiae...* Si cita la *editio secunda aucta et emendata* per cura di Nic. Coleti, 10 voll., Venezia 1717-1722.

Per non allungare troppo questa lista e anche per poter precisare, ove occorra — come per la grande opera del Pastor — se si citi l'opera in lingua originale o in una versione oppure quale si citi fra le varie edizioni (ad es., di Hurter, *Nomenclator literarius*), si è preferito usare di citazioni distese o con abbreviazioni ovvie, come per le Enciclopedie. Tuttavia, se un'opera o una collezione dovesse citarsi due o più volte nella medesima pagina o in due pagine successive o anche, quando si tratti di voci a serie (Papi, Santi...), in più pagine successive, la citazione si farà la prima volta per disteso, l'altre volte sarà compendiata, sempre però in modo chiaro, o anche indicata con *o. c.* = opera citata, *l. c.* = luogo citato, *art. cit.* = articolo citato.

VI. Per gli Ordini Religiosi:

O. F. M. = Minorita
O. M. Cap. = Cappuccino
O. S. B. = Benedettino
O. P. = Domenicano
S. J. = Gesuita

L'appartenenza ad altri Ordini o Congregazioni si indica senza abbreviazioni.

AVVERTENZA DEGLI EDITORI

Nel volume presente e nei successivi verranno omesse, per ovvie ragioni, le carte di geografia fisico-politica. Saranno invece preparate apposite *carte di geografia ecclesiastica*, da distribuirsi in fogli sciolti per maggior comodità di consultazione. A fine opera forniremo una copertina-custodia per riunirvele.

	ERRATO	CORREGGI
Dionigi delle Gallie p. 548 col. II	papa Sisto II	papa Fabiano

VOLUME II

CARN - EBION

CONDIRETTORI: Padre **Abbiati Tiberio** Barnabita per Biografia Barnabiti — Padre **Alfonsi Tommaso** O. P. e Padre **Colosio Innocenzo** O. P. per Biografia Domenicani — Sac. Prof. **Baronchelli Manfredo** per Storia delle Religioni — Padre **Bonzi Umile** O. M. Cap. per Biografia Francescani — Mons. **Castiglioni Carlo** per Geografia Eccl. e Missionologia (*Statistiche*: Mons. Lazzaro Acquistapace) — Abate **Cignitti Bernardo** O. S. B. per Liturgia e Canto Sacro — Sac. Prof. **Cortesi Luigi** per Letteratura Eccl. — Don **D'Amato Cesario** O.S.B. per Biografia Benedettini — Ecc. Mons. **De Romanis Alfonso Camillo** Agostiniano per Biografia Agostiniani — Mons. **Figini Carlo** per Teologia Dogmatica e Apologetica — Can. Prof. **Maj Antonio** per Agiografia e Spiritualità — Sac. Prof. **Meli Angelo** per Scienze Bibliche — Sac. Prof. **Pelloux Luigi** per Filosofia e Pedagogia — Padre **Scaduto Mario** S.J. per Biografia Gesuiti — Mons. **Stocchiero Giuseppe** per Teologia Morale, Diritto Can. e Sociologia — Sac. Dott. **Valoti Piermauro** per Archeologia e Arte Sacra — Mons. **Vistalli Francesco** per Storia Eccl.

REDATTORI: Sac. Prof. **Cortesi Luigi** — Sac. Prof. **Meli Angelo.**

COLLABORATORI: v. foglio seg.

COLLABORATORI:

Padre Abbiati Tiberio Barnabita
Padre Alfonsi Tommaso O. P.
Sac. Prof. Allevi Luigi
Sac. Prof. Arcozzi Masino Vincenzo
Mons. Aureli Alessandro
Sac. Dott. Banchi Jacopo
Sac. Prof. Baronchelli Manfredo
Prof. Baroni Augusto
Sac. Prof. Belotti Nunzio
Prof. Bendiscioli Mario
Sac. Prof. Bertocchi Pietro
Sac. Bicchierai Giuseppe
Padre Bonzi Umile O. M. Cap.
Padre Brucculeri Angelo S. J.
Sac. Dott. Caminada-Costantino
Mons. Castiglioni Carlo
Sac. Prof. Ceriani Grazioso
Abate Cignitti Bernardo O. S. B.
Sac. Prof. Citterio Bernardo
Mons. Civardi Luigi
Sac. Prof. Colli Giacomo
Padre Colosio Innocenzo O. P.
Sac. Prof. Cortesi Luigi
Sac. Prof. Corti Gaetano
Padre Crispiatico Pietro
Prof. Dal Sasso Antonio
Don D'Amato Cesario O. S. B.
Padre Dati Giacomo O. P.
Sac. Prof. De Ambroggi Pietro
Ecc. Mons. De Romanis Alf. Camillo
Avv. Degli Occhi Luigi
Sac. Prof. Faggioli Giovanni
P. Federico dell'Add. Passionista
Padre Fiocchi Ambrogio Maria S. J.
Sac. Prof. Galizzi Vincenzo
Mons. Gallo Luigi
Don Gavazzi Egidio O. S. B.
Padre Geremia Passionista
Mons. Ghedini Giuseppe
Prof. Giacchi Orio
Sac. Prof. Giachino Raffaele
Mons. Gilardi Edoardo
Sac. Prof. Giuliani Antonio
Mons. Guano Emilio
Prof. La Via Vincenzo
Prof. Lazzati Giuseppe
Sac. Prof. Mandelli Federico
Don Marsili Salvatore O. S. B.
Don Mattei Leone Cistercense
Prof. Mazzantini Carlo
Sac. Prof. Meli Angelo
Avv. Migliori Giov. Battista
Sac. Prof. Mocchetti Ugo
Sac. Prof. Morstabilini Luigi
Sac. Prof. Oggioni Luigi
Sac. Prof. Ongaro Giovanni
Can. Pacchiani Geremia
Padre Paganucci Ambrogio O. P.
Mons. Pasquazi Giuseppe
Prof. Pastori Giuseppina
Sac. Prof. Pelloux Luigi
Prof. Piola Andrea
P. Pitigliani Ricc. Redentorista
Prof. Pomello Giuseppina
Don Procaccianti Mauro O. S. B.
Abate Ricciotti Gius. Can. Later.
Don Roberti Arnaldo O. S. B.
Mons. Romeo Antonino
Padre Rosa Enrico S. J.
Sac. Prof. Rota Giuseppe
Rag. Rovigatti Aug.
Can. Salvoni Faustino
Padre Scaduto Mario S. J.
Mons. Snichelotto Francesco
Mons. Stocchiero Giuseppe
Padre Tragella Giov. Battista
Mons. Trisoglio Domenico
Padre Vaccari Alberto S. J.
Sac. Prof. Valentini Ubaldo
Sac. Dott. Valoti Piermauro
Prof. Vanni Rovighi Sofia
Don Visentin Pelagio O. S. B.
Mons. Vistalli Francesco
Sac. Prof. Zoppetti Luigi

CARN

CARNE. Questo termine, nella Bibbia, è sovraccarico di significati. Alla voce ebraica *bāsār*, che è quella di uso quasi costante (ricorre talvolta *s^{e}'ēr* in poesia e in Lev XXV 49), corrispondono, nella versione greca del Vecchio Testamento: τὸ κρέας, quando si tratta di C. commestibile di animali (Gen IX 4; Es XXII 31; Num XI 4; Deut XII 15; ecc.; Deut XXVIII 53 eccezionalmente per C. umana); ἡ σαρξ, talvolta anche το σῶμα, quando si tratta di C. in un qualsivoglia senso antropologico (Gen II 21, 23 s; VI 3, 12 s; ecc.; σωμα Lev XV 2; III Re XXI 27: nei Settanta XX 27).

La stessa distinzione di senso fra κρέας e σάρξ permane nel Nuovo Testamento: κρέας in Rom XIV 21 e I Cor VIII 13; σάρξ in ingente numero di testi e anche in Giov VI 51 ss, dove Gesù promette la propria « carne » in « cibo » (cf. anche Giac V 3; Apoc XVII 16; XIX 18,21).

1. **La C. degli animali come cibo degli uomini.** Una questione, su cui son tuttora divisi gli interpreti, è quella che riguarda il regime alimentare dell'umanità prediluviana sia sotto l'aspetto *giuridico*, attese le prescrizioni o concessioni divine, sia sotto l'aspetto *storico*, in via di fatto. La questione sorge dal raffronto di due testi genesiaci. Iddio disse ai primi uomini: I 29 « *Ecco ch'io vi do ogni erba che fa seme sopra la terra e ogni albero portante frutto con seme: vi saranno in cibo* »; e agli scampati dal diluvio disse: IX 3 « *E tutto ciò che ha moto e vita vi sarà in cibo: come i verdi erbaggi, così do a voi il tutto* ».

Il PEREYRA (*In Genesim* IX 3, Disput. I) recensiva già tre opinioni, ciascuna delle quali trova ancora aderenti fra gli autori moderni.

1) Secondo il Lirano, Tostato, Dionigi il Certosino, il cibarsi di C. non fu *nè in uso nè lecito* prima del diluvio. Questa stessa opinione, almeno quanto alla illiceità delle carni prima del diluvio, noi riscontriamo già presso Novaziano (*De cibis judaicis*, II; PL 3,984), S. Girolamo (*Adv. Jovinianum*, II; PL 23, 305 s) e Teodoreto (*Quaest. in Gen.*; PG 80, 140; ib. 153; ib. 157). Questo fu pure il pensiero dei Giudei (cf. MANY, col. 489). Ed è risaputo che anche presso gli autori pagani ricorre frequentemente l'idea che nella primitiva età dell'oro « nessuno mangiasse carni, ma tutti vivessero di biade e di frutti, prodotto spontaneo della terra ». Abbiam citato le parole, con cui S. Girolamo (*l. c.* 302) riferisce, da Porfirio, le affermazioni del peripatetico Dicearco; la stessa tradizione è in Plutarco (περὶ σαρκοφαγίας, II, 3,4); Ovidio, sia da parte sua che attingendo da Pitagora, esalta in ben noti versi (*Metamorph.* I, 89 ss; XV, 96 ss) la frugalità dei primi uomini e la grande pace di quella prisca età che ignorò macchiamenti di sangue; a Ovidio fa eco Boezio (*De consolatione philosophiae*, II, metrum 5; PL 63, 696 s).

2) Una seconda opinione, che si pretese attribuire a S. Giustino e che fu di Caietano, Vitoria, Soto, è del tutto opposta alla prima: anche prima del diluvio *fu lecito e in uso il mangiar carni*, come sembra ai precitati autori risultare dal fatto che Abele pasceva le gregge e ne faceva sacrifici graditi a Dio, i quali non sarebbero stati d'alcun merito, se ciò che si immolava non fosse stato sottratto al cibo.

3) Un'interpretazione media, prescelta dal Pereyra e dall'A Lapide, intende Gen I 29 non nel senso di un *precetto* che escludesse dai pasti umani la C., ma nel senso d'una *indicazione* del regime alimentare più confacente al vigoroso temperamento delle primitive generazioni umane; il cibarsi di C. non era proibito, ma l'astenersi era implicitamente consigliato, e l'astinenza fu realmente praticata, secondo i sullodati autori, dai migliori fra gli uomini. Si citano volentieri a suffragio di questa valutazione dei testi biblici il Crisostomo e Teodoreto: ma il pensiero del primo (*Hom. 27 in Gen*; PG 53, 240 ss) non è chiaramente formulato nel detto senso e il pensiero del secondo appare contrario, come già si è detto. San Tommaso si esprime opinativamente: « *Pare* che la commestione delle carni sia stata introdotta dopo il diluvio » (*Summa Theol.*, I^{a}-II^{ae}, q. 102, a. 6, ad II).

La prima interpretazione è quella che, sia per ovvia corrispondenza coi testi, sia per autorità di interpreti e conferme estrabibliche, più ci arride sotto l'aspetto del diritto. Ma, dal lato della storia, ci sembra improbabile che l'umanità decaduta abbia universalmente praticato, fino al diluvio, l'astinenza dalle carni. I sacrifici cruenti, che Gen III 21 lascia intravedere e Gen IV 4 espressamente commemora, se da parte di Abele ebbero il carattere di olocausti e perciò anche grande merito, presso altri dovettero presto accompagnarsi con banchetti, in cui si consumava parte della vittima. Sicchè Gen X 3 segna, secondo noi, la benigna condiscendenza di Dio a legittimare il fatto compiuto.

4) Una interpretazione moderna, poggiante sulla critica delle fonti, a cui Mosè avrebbe attinto (v. PENTATEUCO), è proposta da P. HEINISCH, *Das Buch Genesis*, Bonn 1930, p. 101 s. Correvano in Israele due diverse tradizioni. Secondo l'una, rappresentata da Gen III 21, IV 4, VII 2 e seguita da

Mosè, si mangiò carne fin dall'inizio; secondo l'altra rappresentata da Gen I 29 e IX 3 e posteriormente introdotta nell'opera di Mosè da un rimaneggiatore ispirato, l'uso delle carni fu concesso solo dopo il diluvio. La sottoscritta di Gen II 4 e la soprascritta di VI 9 varrebbero a caratterizzare i due passi I 29 e IX 3 come *citazioni esplicite* (v. Ermeneutica), nelle quali il raccoglitore non si fa garante di tutte le particolarità. Interpretazione industriosa, ma fragile, proprio in quanto suppone che un autore sacro butti là informazioni senza aderirvi egli stesso.

II. **Restrizioni.** 1) La concessione divina enunciata in Gen IX 3 porta una clausola restrittiva: Gen IX 4 « Eccetto che non mangerete *carne nella sua anima* (vita), *nel suo sangue* ». L'esclusione riguarda, cioè, membra o parti amputate di animali lasciati vivi e carne di animali non dissanguati. Maimonide (presso Many, col. 491) addusse due ragioni principali di questo divieto: l'uso da Dio proibito era un segno di crudeltà e inoltre si connetteva, presso i pagani, con atti di idolatria. Anche Clemente Alessandrino (*Cohortatio ad Gentes*, II; PG 8, 72) e Arnobio (*Adv. Gentes*, V, 19; PL 5, 1118-1122) attestano quell'uso crudele presso i pagani e Burner (presso Many, l. c.) lo ritrovò ancora di recente fra gli Abissini.

Si aggiunga a motivazione della restrizione divina che il *sangue*, nel concetto popolare, era la *vita* (cf. Lev XVII 11,14 e Deut XII 23) e Dio si riservava ogni diritto sulla vita.

In Gen IX si può ravvisare la prima enunciazione del divieto di servirsi, per nutrimento, del *sangue* degli animali: il divieto sarà ripetuto ben sette volte nella Legge e ne costituirà uno degli articoli fondamentali, sanzionato colla pena di morte, o, secondo altri, colla pena della scomunica. v. Sangue. Gli ebraisti riconoscono concordemente la fedele e tradizionale fedeltà del popolo al divieto divino riguardante il sangue. Gli Apostoli stessi (v. Concilio Apostolico) resero omaggio all'osservanza giudaica, estendendola anzi provvisoriamente ai cristiani: il che fu sommamente opportuno per il contatto dei fedeli coll'ambiente pagano, dove il bere sangue di animali era prassi idolatrica.

Lo stesso Concilio Apostolico confermò, per le medesime ragioni e sempre in via provvisoria, l'antico divieto di assumere in cibo le *carni soffocate* (il termine è proprio del Concilio Ap.), ossia le carni d'animali non dissanguati: Lev XVII 13-14; Deut XII 15-16; 23-24; XV 23.

Attraverso gli scrittori ecclesiastici è possibile seguire la storia e la graduale scomparsa di questi due divieti — concernenti il sangue e le carni soffocate — sopravvissuti all'abrogazione della Legge Mosaica (v.): referenze presso Many, col. 496 e 498.

2) Un'altra grande restrizione nell'uso delle carni fu introdotta dalla Legge Mosaica, quando, valorizzando la già antica (Gen VII 2 e 8) distinzione fra animali Puri e Impuri (v.), escluse questi dalla commestione. Furon parimenti esclusi gli animali, anche puri, morti di malattia o uccisi da altri animali: Es XXII 31; Lev XVII 15-16; Deut XIV 21; era un pasto da cani e il provvedimento aveva inoltre un evidente valore igienico. Nè bisogna dimenticare che tutte queste astensioni nei cibi miravano ad inculcare la temperanza e anche, come affermò S. Giustino (*Dial cum Tryphone*, 20; PL 6, 517 s), ad alimentare il pensiero di Dio: « Mandavit, ut a cibis quibusdam abstineretis, ut etiam inter edendum et bibendum *ante oculos haberetis Deum* ». Ingiustamente il teologo anglicano Giov. Spencer (*De legibus Hebraeorum ritualibus et earum rationibus*, 1685, t. I, p. 265) negò la consistenza di questa sì nobile e religiosa motivazione.

3) I più Giudei convertiti al Cristianesimo s'astenevano pure dalle carni sacrificate ai falsi dèi: v. Idoloti. Gli Apostoli furono concordi nel decidere che, per evitare scandali e scissioni, se ne astenessero tutti i cristiani; era l'unico modo di salvare insieme la verità e la carità (cf. I Cor VIII 13).

4) San Paolo, scrivendo ai Romani (XIV 1 ss), distingue tra i fedeli « i deboli » e « i forti » di coscienza: i primi s'astenevano dal mangiare qualunque sorta di C. e s'accontentavan di legumi, i secondi invece giudicavano di potersi esimere da ogni distinzione nel prender cibo. L'Apostolo, benchè la sua preferenza fosse per i « forti » (cf. Col II 16 e 20 ss), vuole ancora una volta che trionfi la carità: raccomanda quindi la stima reciproca, il rispetto dell'altrui coscienza e la rimozione dello scandalo.

5) Dopo che i cristiani volontariamente e per lodevoli motivi di virtù (non già per una reviviscenza di motivi mosaici o per l'erronea condanna della C. come mala in se stessa) introdussero pratiche di digiuni e di astinenze, la Chiesa intervenne colle sue leggi: v. Astinenza; Digiuno.

III *« Carne »* **in senso antropologico.** È qui soprattutto che le accezioni abbondano con innumerevoli sfumature. Ci limitiamo a cogliere le principali e a segnalare i passi più significativi.

1) C. nel senso più ampio è *l'umanità intera e nei singoli suoi membri.* « Poichè *tutta la carne* aveva corrotto la sua via », Iddio decretò « la fine *di ogni carne* (Settanta *παντὸς ἀνθρώπου*) » col Diluvio (v.): Gen VI 12 s. In Gioele Iddio preannunzia la effusione del suo Spirito « *sopra ogni carne* » (III 1 = Atti II 17). Alle soglie dei tempi nuovi S. Luca, collegandosi con Isaia (XL 5), afferma che « *ogni carne* vedrà la salvezza di Dio » (III 5).

2) C. indica spesso *la più stretta unione o i vincoli di parentela e di connazionalità.* Adamo (v.) definì Eva « *carne della mia carne* », ed enunciò l'intimità del coniugio col dire che i coniugi « son due *in una sola carne* »: Gen II 23 s; cf. Mt XIX 5; Mc X 8; I Cor VI 16. Altri testi: Gen XXIX 14; XXXVII 27; Giud IX 2; Is LVIII 7; Rom XI 14; Ef V 29 s.

3) C. significa, per sineddoche: a) *il corpo umano*: Salm XV (XVI) 2 = Atti II 26 e 31; Giov VI 63; Col II 5; Ef II 14; b) *l'uomo stesso, la natura umana.* « *Il Verbo si è fatto Carne* », ossia *uomo*, Giov I 14; il che non fu già per confusione di sostanza, ma per unità di persona (Simbolo Atanasiano), in quanto l'unica Persona del Verbo si è fatta sussistente *nella natura umana*, non cessando di sussistere *nella natura divina*. Solo « *secondo la carne* », ossia la natura umana Gesù Cristo è figlio di David: Rom I 3; IX 5.

« *Secondo la carne* » significa spesso in S. Paolo « umanamente, naturalmente parlando » o « nell'ordine umano, naturale ».

4) L'equivalenza *carne = natura umana* è rafforzata dal binomio « *carne e sangue* » soprattutto per accentuare l'inferiorità, la sproporzione, e

quindi l'incapacità dell'umano per rispetto al divino: Eccli XIV 18, Volgata XIV 19; ib. XVII 30; Mt XVI 17; I Cor XV 50; Gal I 16; Ef VI 12; Ebr II 14.

5) « *C. e Dio* », « *C. e spirito* » sono espressioni che rilevano la distinzione e opposizione fra natura e grazia, fra ordine sensibile naturale e ordine spirituale soprannaturale. Noi non siamo nati « *da volontà di C.* », ma « da Dio » (Giov I 13); « ciò che è *nato dalla C. è C.* e ciò che è *nato dallo spirito è spirito* » (ivi III 6); « lo *spirito* è che vivifica; *la C.* a nulla giova » (ivi VI 63).

IV. « *Carne* » **in senso antropologico morale**. Già sulle labbra del Maestro Divino (Mt XXVI 41 e Mc XIV 38) la *carne*, σάρξ, in opposizione allo *spirito*, πνεῦμα, si riveste d'un senso morale peggiorativo, connotando la parte inferiore dell'uomo come sede di forze negative e contrarie allo slancio dell'anima trasportata dalla grazia: « Lo *spirito* è pronto, ma la *carne* è inferma ».

Ma il dualismo *carne-spirito* trova il più ampio sviluppo nella dottrina di S. Paolo. Non s'è mancato, su questo argomento, di porre l'Apostolo alle dipendenze di Platone. Ma quest'affiliazione dell'Apostolo al filosofo deriva, come magistralmente dimostra il Prat, dal confondere due ordini che l'Apostolo invece nettamente distingue: l'ordine fisico-metafisico da una parte; l'ordine morale dall'altra. L'antitesi *carne-spirito* non è, per l'Apostolo, come per Platone, costituzionale, essenziale, di ordine metafisico: è accidentale, consequenziale al peccato d'origine, d'ordine, quindi, esclusivamente morale.

In tale ordine e in contrasto collo « spirito », *la carne* è, per l'Apostolo, « tutta la natura animale dell'uomo, la quale è sede e strumento della concupiscenza e dei peccati, la natura dell'uomo inferma, corrotta e inclinata al male, il vecchio uomo » (Zorell). Restano così chiarite le formole: « *esser, non essere nella C.* » (Rom VII 5; VIII 9), « *esser secondo la C.* » (ivi VIII 5), « *vivere secondo la C.* » (ivi VIII 12 s), « *gustare, bramare ciò che è della C.* » (ivi VIII 5 ss), « *esser gonfiati dalla mente* (νοῦς!) *della C.* » (Col II 18), « *pensare secondo la C.* » (II Cor I 17), « *la C. che brama contro lo spirito* » (Gal V 17), « *servir colla C. alla legge del peccato* » (Rom VII 25), e così via. Si comprende perchè la C. sia denunziata come focolaio non solo di quelli che noi diciamo peccati carnali, ma di tutti i vizi: Gal V 19-21. Si comprende ancora la triplice distinzione (parallela alla cosidetta *tricotomia*: πνεῦμα, ψυχή, σῶμα, I Tess V 23), che l'Apostolo fa di: a) *uomo carnale*, σαρκικός o σαρκινός, quello che ancora soggiace alla sua corrotta natura (Rom VII 14; I Cor III 1; in II Cor I 12: « sapienza *carnale* »); b) *uomo* « *psichico* », ψυχικός (lat. « animalis »), l'uomo naturale, razionale, guidato dalla sola sua ragione, sorretto dalle sole sue forze (I Cor II 14); c) *uomo spirituale*, πνευματικός, il cristiano perfetto (I Cor III 1), l'uomo elevato dallo Spirito Santo a sfere di verità soprannaturali e ad una divina nobiltà di vita (I Cor II 15; Gal VI 1).

Sicchè per San Paolo tutto il combattimento spirituale interiore si riassume nella lotta contro la *C.* che dev'esser *crocifissa* (Gal V 24). Ma la C. non è dunque mala per essenza, dacchè può e dev'essere crocifissa, ossia purificata e santificata come lo spirito (II Cor VII 1; e v. Corpo); l'uomo ha in suo potere di « *seminare nella C.* » e di « *seminare nello spirito* » (Gal VI 8); ma di là mieterà corruzione; di qui vita eterna.

Nella letteratura spirituale dei Padri è passata col suo originario linguaggio tutta la dottrina biblica sulla C., soprattutto la dottrina dell'Apostolo.

Bibl. — : I-II) I. Selden, *De jure naturali et gentium iuxta disciplinam Hebraeorum*, Wittenb. 1770. — B. Pereyra, *Commentariorum et disputationum in Genesim tomi quattuor*, I, Venetiis 1607, p. 124-133. — S. Many in *Dict. de la Bible*, II, col. 488-500. — A. Macalister in *Dict. of the Bible* (Hastings) II[7] (1906) p. 27, e I. Laidlaw, ivi, p. 14 s

III-IV) H. Lesêtre in *Dict. de la Bible*, II, col. 487 s. — I. Knabenbauer in *Lexicon Biblicum* (Hagen). I, col. 775-778. — Fr. Zorell in *N. T.i lexicon Graecum*[2], Parisiis 1930, sotto la voce σάρξ. — Laidlaw, *l. c.* — F. Prat, *La teologia di S. Paolo*, II, Torino 1928, p. 44-74; 389 s; 447 s; I, ivi 1932, p. 222-225. — Bonsirven-Viller in *Dict.de Spiritualité*, II, col. 439-49.

CARNESECCHI Pietro (1508–1567), fiorentino. Abbracciata la carriera ecclesiastica ed entrato nella curia romana, vi occupò posti distinti, ma poi, per la sua adesione a dottrine protestantiche, dovette lasciare Roma per Venezia. Ricercato dall'Inquisizione, credette di salvarsi, rifugiandosi a Firenze presso i Medici, già suoi protettori. Ma Cosimo I lo consegnò. Tenuto in carcere per un anno, fu condannato alla decapitazione nel 1567.

— A. Agostini, *P. Carnesecchi e il movimento valdesiano*, Firenze 1899. — Enc. It, IX, 98.

CARNEVALE (*Carnovale*, antico *carnasciale*, francese *carnaval*, tedesco *Karneval*, inglese *carnival*, spagnolo *carnaval*). È il periodo di tripudio, di sollazzi, che si stende da Natale fino all'inizio del digiuno quaresimale, fissato al mercoledì delle Ceneri (v.): *geniales ante quadragenarium ieiunium dies*. Nelle varie epoche e secondo diverse usanze, si faceva cominciare o da S. Stefano (26 dicembre), o dal 17 gennaio, o dal 3 febbraio, o addirittura si riduceva all'ultimo martedì precedente la Quaresima; nelle chiese di rito ambrosiano comprende 4 giorni di più (*Carnevalone*), terminando la I Domenica di Quaresima.

1) L'etimologia del vocabolo C., molto incerta e tormentata, è in relazione coll'uso della carne « o perchè prevaglia e se ne mangi assai, o per il bando che, da quel giorno in sù, si dà alla carne proibita dalla Quaresima » (Adr. Politi); sembra riferirsi all'astinenza ecclesiastica dalle carni, praticata, un tempo, anche prima della Quaresima, in quei giorni che oggi diciamo C. Secondo Muratori, « nisi ex *carne-vale*, saltem ex *carne-levamen* seu *carne-levare* corrupto emersisse videtur *Carnevale*; similiterque ex *carnem-laxare*, seu *carne-laxare* (= lasciare, abbandonare), litterarum ordine immutato, *Carnasciale* effluxisse videtur » (*Antiquitates italicae*, VI [Milano 1742], col. 230). Un'antica consuetudine vietava ai Greci l'uso delle carni, permettendo soltanto un'alimentazione di uova e latticini, a partire dal lunedì di Sessagesima fino alla domenica di Quinquagesima; a partire poi dal lunedì di Quinquagesima, erano proibiti anche i latticini e le uova. Verso i secc. VII, VIII, questo uso passò in Occidente, dove, presso alcune chiese e monasteri, l'astinenza fu fatta iniziare dalla domenica di Settuagesima, ma fu lasciato libero l'uso

delle uova e dei latticini. Il periodo di astinenza precedente la Quaresima (iniziato dopo Settuagesima, o dopo Sessagesima, o dopo Quinquagesima, presso i Latini) fu detto dai Greci ἀπόκρεως, tradotto dai Latini con *carnisprivium* o *carniprivium* o *privicarnium* (= privazione delle carni; *sacerdotum*, si aggiunge talora, per indicare che quest'uso vale soltanto per gli ecclesiastici), termine col quale si indicò la Quinquagesima. Nel rito mozarabico, Settuagesima si dice *Dominica ante carnes tollendas*, onde, presso gli Spagnuoli, il C. fu detto *Carrastollendas* (corruzione di *carnes tollendas*). Questo periodo di astinenza prequaresimale fu chiamato spesso *carnis-levamen* (cf. MURATORI, *Rer. It. Script.*, VII [Milano 1725] col. 241), oppure *carnis-laxatio* (cf. *ib.*, XII [Milano 1728] col. 253), o addirittura *carnem-laxare*, come nel giuramento fatto verso il 1050 dal conte Crescenzio a Berardo abate di Farfa (MURATORI, *Antiq. ital.*, l. c., col. 229-32, dove si trova la precedente discussione etimologica); da questi ultimi vocaboli, che nella bassa latinità significavano « sottrazione, abbandono della carne » sarebbero derivati *Carnevale* o *Carnasciale*.

2) Comunque vada giudicata questa origine liturgica ecclesiastica del vocabolo, esso acquistò un significato precisamente antitetico a quello di astinenza, la quale per il popolo e anche per molti ecclesiastici era fatta cominciare soltanto il mercoledì delle Ceneri. Presso tutti i popoli, fin dalla più remota antichità, alcuni giorni speciali dell'anno erano consacrati al libero godimento; conosciamo bene le feste degli Egiziani, degli Ebrei, dei Greci, dei Romani, dei Galli, ecc.: banchetti, danze, musica e, troppo spesso, orgie e trivialità. Non par possibile trovare una soluzione di continuità tra le feste dionisie, i baccanali, i lupercali, i saturnali pagani e i carnevali dell'epoca cristiana; i quali videro forse meno dissolutezze, ma pur sempre scatenarono grossolanità e licenze; una differenza, forse, sta nel fatto che i CC. pagani erano celebrazioni, per così dire, liturgiche e legalizzate, mentre il C. cristiano, combattuto o appena tollerato, non rappresentava la sacra letizia del fedele per una solennità liturgica, ma l'equivoca rivincita del cristiano preoccupato di indennizzarsi in anticipo delle mortificazioni imposte dalla Quaresima.

Le forme del C. appartengono alla folkloristica e variano secondo le tradizioni locali e i tempi. Si celebra coi piaceri della compagnia (giorni « degli amici, dei compari, dei parenti »), dei banchetti più abbondanti e succulenti, dove si offrono le specialità locali, con fuochi d'artificio, tornei, giostre, corse, cortei, imprese allegoriche, veglioni, teatri e molte stranezze. Immancabili le MASCHERE (v.). Lo spasso carnevalesco si fa terminare di solito coll'abbruciamento di C. in figura di un fantoccio, operato dalla folla schiamazzante poco prima della mezzanotte sul mercoledì delle Ceneri. Celebri furono i carnevali di Nizza, Torino, Ivrea, Viareggio e più ancora quello di Roma celebrato da Goethe, di Firenze, la quale lo rinnovava da Calendimaggio al 24 giugno, di Venezia celebrato da Byron, che ispirò la famosa canzone popolare colle 20 variazioni di Paganini e l'opera comica di Ambr. Thomas. — ENC. IT., IX, 98 s.

3) Dopo la Rivoluzione francese, il C. decadde in ogni paese. Degli splendidi carnevali del passato non ci rimane che il ricordo letterario affidato ai *Canti carnascialeschi*, importante monumento della poesia e musica popolare; a noi qui interessano come fonti per la storia dello spirito e della coscienza morale, di cui sono l'eco libera e sincera, anche se non sempre possono assumersi come rappresentativi del pensiero normale dei loro autori. Illustrati da una ricca letteratura sono quelli che uscirono dall'ambiente allegro e festaiolo di Firenze nei secc. XV e XVI. Sono le canzoni, sul tipo della ballata, che, accompagnavano le mascherate carnevalesche. Si dicevano *Trionfi* specialmente quando le mascherate rappresentavano personaggi mitologici o personificazioni di virtù, vizi, ecc., o *Carri* (della morte, dei diavoli, ecc.), o semplicemente *Canti*, *Canzoni*, quando si rappresentavano mestieri o condizioni sociali. I più noti compositori di questo genere letterario sono: Lorenzo il Magnifico, che, al dire del Lasca, ne sarebbe stato l'inventore, il Poliziano, Jac Nardi, Ant. Alamanni, G. Franc. del Bianco, il Firenzuola, Jac. da Bientina, Machiavelli, P Franc. Giambullari, Michele da Prato, Guglielmo il Giuggiola, Batt. dell'Ottonaio, Ben. Varchi, Ant. Fr. Grazzini detto il Lasca, ecc.; gran parte dei componimenti sono anonimi o di incerta attribuzione. Il contenuto è rarissime volte copertamente politico, talora satirico, spesso moraleggiante, più spesso edonistico triviale ed osceno, dove, in sostanza, si ripete l'oraziano « carpe diem », si ride con grassa malizia sui doppi sensi, dove la donna e l'amore fanno le spese alla femmina e al piacere. Cf. LASCA, *Tutti i trionfi carri mascherate o canti carnascialeschi andati per Firenze dal tempo del Magnifico Lorenzo vecchio de' Medici per infino questo anno presente 1559*, Firenze 1559; raccolta ristampata e arricchita da R. BRACCI, Cosmopoli (Lucca) 1750; riproduzione di OL. GUERRINI, Milano s. d. (Sonzogno); ed. critica di CHARLES S. SINGLETON, *Canti carnasc. del Rinascimento*, Bari 1936. G. MELILLO, *Intorno ai Canti carnasc.*, Foggia 1920. F. GHISI, *I Canti carnasc. nelle fonti musicali del sec. XV e XVI*, Firenze 1936.

4) L'atteggiamento della dottrina cattolica dinnanzi alle manifestazioni carnevalesche non può esser dubbio. La Chiesa non ostracizza il divertimento e la gioia, nemmeno quella gioia umana che investa anche la nostra natura corporea e la sensibilità, qualora essa sia intesa a riposare il CORPO (v.) estenuato dal lavoro quotidiano, oppure ad ingagliardirlo e a dargli resistenza in vista di nuove fatiche e mortificazioni; in questi limiti poteva tollerare o addirittura favorire il C., come favorisce la gioia domenicale e favorì, nel medioevo, feste di spasso, come quella degli ASINI (v.). Inoltre essa vuole che la letizia spirituale delle grandi solennità liturgiche inondi anche il corpo e canta per bocca di un suo poeta: « O fratelli, il santo rito — sol di gaudio oggi ragiona — oggi è giorno di convito — oggi esulta ogni persona — non è madre che sia schiva — della spoglia più festiva — i suoi bamboli vestir » (Manzoni, *La Risurrezione*).

Ma vuole anche « lungi il grido e la tempesta — dei tripudi inverecondi » (ib.). In effetto il C. fu concepito troppo spesso come uno scatenamento delle tendenze inferiori della nostra natura corrotta, un'esplosione orgiastica di follia, che si crede lecita almeno « semel in anno »; onde il significato peggiorativo di C. entrato in tutte le letterature.

Contro il quale la Chiesa reagì in due modi. Primamente condannò le licenze e le violazioni della morale, appoggiata in ciò dalla legislazione civile, spesso da essa ispirata, delle nazioni cristiane, riprovando soprattutto le MASCHERE (v.), come affronto alla dignità umana e occasione allo svincolarsi dell'uomo dalla censura morale e dal senso della responsabilità esteriore; è superfluo citare i lamenti e le condanne di Clemente Alessandrino, Tertulliano, S. Cipriano, S. Ambrogio, S. Agostino, S. Giovanni Crisostomo, ecc. e, nell'età moderna, di Clemente XI, Benedetto XIV, Clemente XIII, ecc., i quali non fanno che riaffermare la cristiana concezione ascetica trascendente della vita in opposizione alla concezione umanistica, naturalistica, pagana, sempre emergente. In altro modo reagì, invitando i buoni a riparare presso Dio le offese che egli riceve nelle intemperanze carnevalesche; in Italia, dopo l'esempio datone, sembra, dai Gesuiti in Macerata nel 1556, si pratica l'adorazione delle QUARANTORE (v.) soprattutto negli ultimi giorni di C. quando esso maggiormente suol impazzare.

CAROLINE. v. MARIANNE, CAROLINE . . .

CARON Raimondo, O. F. M. (1605-1666), n. nella contea di Westmead in Irlanda, m. a Dublino, commissario generale dell'Ordine in Irlanda, dopo avere insegnato teologia a Lovanio. In *Roma triumphans septicollis* (Anversa 1635) difende la fede cattolica col metodo comparativo; in *Controversiae generales fidei* (Parigi 1660) confuta pagani ed eretici; l'*Apostolatus evangelicus missionariorum* (Parigi 1659[2]) fu messo all'Indice « donec corrigatur » (22 novembre 1661); in *Remonstrantia Hybernorum* (Londra 1665) sostiene teorie gallicane. — BIOGRAFIA UNIVERSALE, X (Ven. 1823) p. 127 s. — HURTER, *Nomenclator*, II-1 (1874) p. 87. — P. ÉD. D'ALENÇON in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 1799.

CARONNI Felice (1747-1815). Di Monza, detto barnabita: archeologo, numismatico, poliglotta, oratore, scrittore; a lui si deve se Leopoldo II istituì la scuola d'incisione all'Accademia di Brera. Avviò all'arte il celebre incisore Giuseppe Longhi; lasciò la propria ricca collezione di monete e medaglie al tesoro del duomo di Monza. Sorpreso in mare dai corsari fu prigioniero a Tunisi per 3 mesi e studiò le rovine di Cartagine. — O. PREMOLI, *Stor. dei Barnabiti*, III. — G. BOFFITO, *Bibl. Barnab.*, I.

CARPACCIO Vittore, pittore veneziano (1455-1526). Tipico rappresentante della Scuola Veneziana, è mago del colore. Ha moltissimi lavori in Italia, specie nelle gallerie e chiese veneziane, in grande prevalenza di carattere sacro. Sopra tutti celebre il *Ciclo di S. Orsola* nell'Accademia, fatica nobilissima, dove il sentimento poetico-mistico del C. e il suo personalissimo senso del colore si effondono in alta armonia. Da ricordarsi l'ispirato *S. Girolamo* in S. Giorgio degli Schiavoni.

CARPEGNA Gaspare, Card. (1626-1714), romano. Fece brillante carriera e si acquistò grande autorità nella curia romana, « amato generalmente per la sua condotta illibata e la sua mitezza » (Pastor). Fatto cardinale da Clemente X nel 1670, fu non una sola volta tra i « papabili ». Fu anche vescovo di Sabina. Lasciò una ricca biblioteca ed un museo d'antichità, specialmente pregiato per medaglioni e cammei, passati quasi tutti al Vaticano. — PASTOR, *Storia dei Papi*, vol. XIV (due parti) Roma 1932, v. *Indice*.

CARPENTER Giuseppe Estlin (1844-1927), teologo anglicano del gruppo degli unitari, specialista negli studi di storia comparata delle religioni. Ricordiamo: *The first three Gospels, their origin and relations*, 1890, 1904; *The Bible in the XIX Century*, 1903; *Theism in medieval India*, 1921; *Unitarianism*, 1922; *Buddhism and Christianithy, a contrast and a paràllel*, 1923; *The Johannine Writings* (Apoc. e IV Vang.), 1927.

CARPENTIER Pietro (1697-1767), n. a Charleville, m. a Parigi; benedettino di Saint-Maur, erudito, instancabile ricercatore di documenti. Lavorò alla nuova edizione del *Glossarium mediae et infimae latinitatis* del Ducange (1733-1736), preparandone la prefazione. Frutto del suo tenace e fortunato studio sui caratteri *tironi* (specie di stenografia antica) è l'*Alfhabetum tyronianum*, (Parigi 1747). Le sue ricerche negli archivi della Corona gli permisero di scrivere un *Glossarium novum*, supplemento a quello del Ducange (in 4 voll., Parigi 1776). Ebbe il torto di pubblicarlo sotto il solo suo nome. Già prima di questa pubblicazione, C. era uscito dalla sua congregazione.

CARPI. Cittadina di più che 33.000 ab., in prov. di Modena. Appartenne dal sec. XIV ai Pio di Modena e dal 1524 agli Estensi.

Sede episcopale eretta il 1.° dic. 1779 con *Francesco Benincasa* († 1794) che consacrò la cattedrale dedicata a S. Lorenzo. La collegiata risale però al tempo di re Astolfo (756). Altri edifici notevoli sono il *Seminario*, l'*Oratorio della Sagra* o *S. Maria in Castello*, edificio romanico che subì trasformazioni e contiene pregevoli opere d'arte, la *chiesa di S. Nicolò*, iniziata verso la fine del secolo XV su disegno di Baldassare Peruzzi, che fornì anche i primi disegni del *duomo*, e infine la *chiesa di S. Francesco*, rifatta dal 1682 in poi, che contiene il monumento sepolcrale di Marco Pio († 1418). Vanto di C. sono il gesuita letterato Bernardino REALINO (v.) e il conte Alberto Pio († 1531), diplomatico e umanista, contraddittore di Erasmo, il più celebre fra i personaggi della famiglia dei Pio, dei quali C. conserva il grandioso Castello, costruzione dei secoli XIV-XVI.

La diocesi è suffraganea di Modena e conta 36 parrocchie con 80 sacerdoti e 100.000 fedeli; patrono S. Bernardino da Siena.

CARPINO (da). v. GIOVANNI DA PIANO C.

CARPO, vescovo, Papilo, diacono di Tiatira, e Agatonica. Martiri, secondo gli uni sotto Decio, secondo altri già sotto Marco Aurelio, bruciati vivi a Pergamo. Eusebio ne aveva raccolto la *Passio* autentica nei suoi « Atti dei Martiri antichi »; ma purtroppo non pervenne a noi che il conciso cenno della « Storia Eccl. », lib. V, cap. 15 in fine (PG 20, 361 s). Un infelice rimaneggiamento della *Passio*, posto sotto il nome del Metafraste (PG 115, 105-125), accolto, in mancanza di meglio, dal Surius e dai Bollandisti fu scartato dal Ruinart (*Acta MM. sincera*, Veronae 1731, p. 26 *b*). Le ricerche agiografiche hanno portato alla scoperta di recensioni migliori (greche, ed una latina più apprezzata), pubblicate e studiate da molti, come B. AUBÉ (1881). AD. HARNACK (1888), P. FRANCHI DEI CAVALIERI (1920), H. LIETZMANN (1922). Vedi inoltre: H. DELEHAYE, *Les Passions des Martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1921, p. 136-142. — Sulla cronologia: L. DE REGIBUS in *Didaskaleion* 3 (1914) 305-320. — H. RAHNER, *Die Martyrerakten des II Jahrh.*, Freib. i. Br. 1941. — H. LECLERCQ in

Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit., VIII-1,680-685. — C. Kirch, *Enchiridion fontium Historiae Eccl. antiquae*[6], 1941, nn. 78-90 (testo di Harnack).

CARPOCRATE, eretico alessandrino del sec. II, capo dei *carpocraziani*.

CARPOCRAZIANI. Setta gnostica, denominata da Carpocrate, dal quale e dal cui figlio Epifane ereditò la malefica dottrina. Dio, secondo Carpocrate, è il principio assoluto, dal quale provengono per emanazione gli esseri spirituali superiori e quelli inferiori che governano questo mondo materiale e che, contrariamente ai voleri di Dio, hanno ridotto in servitù l'uomo imponendogli le leggi. Gesù, creatura straordinaria, ma non Dio, ha redento l'uomo in quanto ha messo sotto i piedi la legge mosaica, dando in ciò l'esempio agli altri uomini del come debbano calpestare qualsiasi legge: chè sta qui la redenzione, nel rompere tutte le pastoie che si oppongono alla nostra libertà: l'anima infatti non tornerà al suo alto soggiorno, se non dopo compiute tutte le azioni possibili. Le conseguenze pratiche di tal dottrina sono troppo divinabili; basterà ricordare, sulla testimonianza di Clemente Aless., che i CC. intendevano nel più impudente dei significati il testo evangelico Lc VI 30 (prima parte).

Il citato Clemente Al. (*Stromata*, III, 2, 5-9; 3, 9; PG 8, 1104-1113) e Ireneo (*Adv. Haer.*, I, 25, 3 e 6; PG 7, 680-686) son le fonti principali d'informazione sui CC. Ma ne parlano anche Ippolito, Tertulliano, Eusebio, questi come d'una setta passata. — G. Bareille in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 1800-1803. — Enc. It., IX, 145.

CARPOFORO, SS. 1) Secondo una *Passio*, certo anteriore al sec. XI, forse del sec. VIII, C. con *Exento, Cassio, Severio, Secondo* e *Licinio* furono decollati il 7 agosto sotto Massimiano (285-305) vicino a Como. Ivi, la chiesa dedicata a S. C. si fa risalire a Felice, 1.° vesc. di Como (fine del sec. IV). — Acta SS. *Aug. II* (Venetiis 1751) *die* 7, p. 187-188. — Analecta Bolland., XXI (1912) p. 29-39. — Lanzoni, II, 975 s.

2) Mart. a Smirne con altri. — Acta SS. *Febr. III* (Venetiis 1736) *die* 23, p. 363.

3) Mart. a Vicenza con Leonzio, al tempo di Diocleziano e Massimiano. — Acta SS. *Aug. IV* (Venetiis 1752) *die* 20, p. 32-35.

CARPZOV. Famiglia protestante della Sassonia, resa illustre dai dotti ingegni che ne uscirono dalla fine del sec. XVI alla fine del XVIII. Ricordiamo:

1) **Benedetto** (1595-1666), il quale per la sua *Jurisprudentia ecclesiastica* (all'Indice) può dirsi il fondatore del diritto eccl. protestante. — Enc. It., IX, 145 *b*.

2) **Giovanni Gottlob** (1679-1767), pastore a Dresda e a Lipsia, ebraista, difensore, nella sua *Introductio in libros V. T.* (1714-21) e nella sua *Critica Sacra* (1728), dell'ortodossia biblica contro le varie tendenze opposte. — Seback in *Kirchenlexikon*, II (1883) col. 1976-1982. — Zscharnack in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, I[2] (1927) col. 1464-65.

CARRACCI (Scuola dei). Famosa scuola di pittori bolognesi, eclettica e fondamentalmente naturalista, ma a tendenze oneste e mansuete. **Annibale** (1560-1609), **Lodovico** (1555-1619), e **Agostino** (1557-1602) sono tra i membri della famiglia quelli che più si impongono per la numerosissima ed eccellente produzione, nella quale sovrabbonda il genere sacro. La Controriforma entra a determinare i CC. verso questo genere, ma in sostanza si può lamentare in essi un'intima deficienza di religiosità, causata forse da eccessive preoccupazioni realistiche. Le migliori opere sono: *La Madonna degli Scalzi* di Annibale, *La Comunione di S. Girolamo* di Agostino, e *La Madonna col Figlio e Santi* di Lodovico; tutti e tre i quadri sono alla Pinacoteca di Bologna.

CARRANZA Bartolomeo o *Bartolomeo della Miranda*, O. P. (1503-1576), n. a Miranda de Arga, m. a Roma; celebre riformatore; dottore *in utroque jure*, professore di teologia al collegio di Valladolid, emulo di Melchior Cano (v.), favorito da Carlo V, di cui fu sempre devotissimo, e da Filippo II. Fu a Trento (nel 1545 come rappresentante di Carlo V e nel 1551-1552 anche come procuratore del primate di Spagna, arcivescovo di Toledo), e lavorò assai per il concilio. È nota la sua polemica contro il Catarino, per sostenere il dovere della residenza episcopale che egli considerava di diritto divino. Fu stampata a Venezia nel 1547. Filippo II ebbe nella penna e nella parola del C. efficaci alleati per la politica religiosa di restaurazione che egli conduceva colla spada. Il C. lavorò, con profitto, pare, in Inghilterra e nei Paesi Bassi in favore della Controriforma. Ritornò poi in patria quale arcivescovo di Toledo (1557, consacrato nel 1558). Durante una visita pastorale (1559) fu arrestato dall'Inquisizione. Molti sospetti eran corsi sulla sua ortodossia. Nei suoi *Comentarios* (Anversa 1558) sul catechismo cristiano, si videro pericolose condiscendenze alle tesi luterane e un sospetto incoraggiamento a leggere la Scrittura in lingua volgare. Il processo passò a Roma e si trascinò in lungo per conchiudersi, sotto Gregorio XIII il 14 aprile 1576, con una sentenza, che, se non era di condanna, non era neppure di piena assoluzione. Ma al C., che accolse il verdetto con cristiana serenità, non rimanevano che 17 giorni di vita.

Bibl. — Quétif-Echard, *Scriptores O. P.*, II, 236 ss. — Hundhausen in *Kirchenlexikon*, II (1883) col. 1982-98. — M. Gorce in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 1859-61. — Enc. It., IX, 148. — J. Raffalli in *Dict. de Droit can.*, fasc. XI-XII (1937) col. 1381-82. — J. Leclerc in *Recherches de Science Rel.*, 25 (1935) 45-69. — B. Llorca in *Estudios Eclesiasticos* 14 (1935) 75-103; 202-226.

CARRARA Camillo, O. M. Cap. (1871-1924), n. ad Albino (Bergamo), m. a Cheren; primo vicario apostolico dell'Eritrea (v.), consacrato il 26 febbraio 1911; svolse opera non solo religiosa, ma anche patriottica, conciliando gli indigeni con gli Italiani. Dalle scuole istituite dal C. uscirono indigeni preparati agli uffici e agli impieghi pubblici. — Ezechia da Milano, Mil. 1926. — Missionari Bergamaschi *nel mondo*, Bergamo 1941, p. 73 s. — Analecta *Ord. Min. Cap.*, XL (1924) 182-185.

CARRARA Ubertino, S. J. (1642-1716), autore d'un poema latino, apprezzato dai suoi contemporanei, dal titolo *Columbus* in lode del grande Scopritore.

CARRIÈRE Francesco († 1665), nato ad Apt (Francia), minore conventuale. Lasciò: *Fidei catholicae digestum*, Lione 1657, in cui tratta de' dogmi e dei riti della Chiesa; *Historia chronologica Pontificum Romanorum cum praesignatione fu-*

turorum ex S. Malachia, opera messa all'Indice (1697) *donec corrigatur; Medulla Bibliorum*, Lione 1660, e *Commentarius in universam Scripturam*. — Richard e Giraud, *Dizionario universale delle scienze eccles.*, V (Milano 1837) p. 51.

CARRIÈRE Giuseppe (1795-1864), dal 1850 superiore generale della Compagnia di S. Sulpizio, autore di apprezzati lavori di morale e di diritto. — E. Levesque in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 1804 s.

CARRIÈRES (de) Luigi (1662-1717), prete dell'Oratorio di Gesù, autore d'un commento a tutta la Bibbia, lodato, al suo primo apparire, da Bossuet e poi più volte pubblicato, ora in 22 voll., ora in minor numero di volumi. Il testo sacro è diviso in paragrafi, parafrasato e corredato di brevi note. Nonostante qualche scostamento dall'esegesi tradizionale, l'opera si guadagnò larga stima. — E. Mangenot in *Dict. de la Bible*, II, col. 323 s.

CARROCCIO. Così si chiamava, nell'epoca dei Comuni, quel carro simbolico, palladio della libertà, che, con inalberata una croce e dispiegati gli stendardi o insegne della città, trainato da uno o più paia di buoi rivestiti di gualdrappa, serviva ai combattenti come punto di riferimento e di unione e come sprone alla lotta. Una campana, sorretta da antenna, dava i segnali militari. All'occorrenza serviva pure come altare. Considerato come cosa sacra, in tempo di pace era custodito nella chiesa maggiore della città e nelle battaglie veniva scortato e difeso da squadre di prodi. Incerta è la sua origine: secondo una tradizione, il primo che ne introdusse l'uso sarebbe stato il celebre Ariberto (v.) da Intimiano, vescovo di Milano. — Enc. It., IX, 1716-172 *a*.

CARROLL Giovanni, S. J. (1735-1815), n. a Marlborough nel Maryland, m. a Georgetown. Compiuti gli studi presso i Gesuiti di St.-Omer in Francia e a Liegi, dal 1753 gesuita egli stesso, dal 1769 sacerdote, tornò, nel 1774, missionario in patria, ove si fece ardente fautore dell'indipendenza americana. Nel 1784 fu eletto vicario apostolico del Nordamerica e nel 1789 vescovo — il primo della serie — di Baltimora dove svolse mirabile attività. — Enc. It., IX, 172 *a*. — B. Biermann in *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 769 s.

CARRON Guido Santo Giuliano (1760-1820), sacerdote, n. a Rennes, m. a Parigi. Fondò nella città natale una fabbrica di lini per vele, in cui trovarono impiego 2000 poveri, e un asilo per convertite. Durante la Rivoluzione rifiutò il giuramento, perciò nel 1792 fu deportato a Yersey dove aprì due scuole, una biblioteca ed una farmacia pei poveri. Costretto ad esulare in Inghilterra, ivi pure aperse scuole, una farmacia, un ospizio per preti infermi, uno per donne e un seminario. Rimpatriato nel 1815, Luigi XVIII gli affidò la direzione dell'Istituto Maria Teresa. Scrisse numerosi libri di pietà. — R. Heurtevent in *Dict. de Spiritualité*, II, col. 209-211.

CARTACO, Santo (sec. VI-VII), abate e vescovo di « Lismoria » nell'Irlanda. — Acta SS. *Maji* III (Venetiis 1738) *die* 14, p. 375-388. — Carolus Plummer, *Vitae Sanctorum Hiberniae*, Oxonii 1910, I, p. XLV-XLVIII e 170-199 (*Vita* in lat.). — Id., . . . *Lifes of Irish Saints*, Oxford 1922. 2 voll. (I, *Vite* in irlandese; II, Versione in inglese),

CARTAGINE in Tunisia. (v.). Questa meravigliosa colonia fenicia, più volte distrutta e sempre risorgente, che tanta storia e tanta gloria ebbe nel mondo antico, scrisse pure, nella storia del primo Cristianesimo come metropoli della Proconsolare o Zeugitana, pagine ora luminose di eroismi e di fede, ora torbide di apostasie e di vizi. Le vicende della Chiesa africana (v. Africa) furono quasi sempre le vicende della Chiesa di C.

Nel 146 a. C., la gloriosa C. punica, veniva rasa al suolo, arata e seminata di sale da Scipione l'Africano, vincitore di Zama. Vani riuscirono i tentativi di Caio Gracco (122 a. C.) e di Cesare (44 a. C.) per farla risorgere come colonia romana. Nel 29 a. C., Augusto riprendeva il progetto di Cesare e lo mandava a termine. Rapidamente la C. romana divenne una delle più grandi città dell'impero, a nessuna seconda fuor che a Roma, come dirà nel sec. V. Ausonio.

Nata quando in Palestina nasceva Cristo, ricevette il Vangelo probabilmente nel I secolo, portatovi, forse, da quegli abitanti « delle regioni della Libia presso Cirene » che furono testimoni della Pentecoste in Gerusalemme, come narrano gli Atti. Per S. Agostino, la Chiesa Cartaginese è una figlia diretta della Chiesa di Gerusalemme. A mezzo il secolo II, la Chiesa africana era già fiorente: a C. venivan decapitati, sotto il regno di Commodo, i 12 martiri Scillitani (v.) e nel 202 avveniva il martirio delle SS. Perpetua e Felicita (v.). Le vecchie controversie tra cristiani e giudei s'acutizzarono in questo tempo. Le più ignominiose Calunnie (v.) di commistioni impure e di onolatria si spandevano sul conto dei cristiani. La persecuzione infuriava. Un ardente cartaginese, vecchio avvocato e professore di retorica, convertito a 40 anni dalla sua donna, sorse a difendere audacemente le ragioni della nuova fede. Il suo nome, il suo genio, la sua opera sono noti: Tertulliano (v.).

Anche C. subì la crisi del Montanismo (v.).

A partire dal 220, parve che la Chiesa di C. si assopisse nel torpore e nella sterilità fino a quando, nel 249, fu eletto vescovo il celebre oratore convertito, forse cartaginese, Cipriano (v.), il più grande lustro della città e uno dei più grandi del Cattolicesimo. Si rincrudì la persecuzione che ebbe i suoi eroismi, fra i primi il martirio di Cipriano (14 settembre 258), e le sue apostasie. Si ricordino i Lapsi (v.). Si agitò allora anche la questione del *rebaptismo*. Dopo un mezzo secolo di floridezza e di pace si scatenò la persecuzione di Diocleziano e il fatale scisma donatista (v. Donatismo) che si trascinò per più di un secolo. Gli ultimi anni della C. romana videro un altro grande vescovo, Aurelio (v.), degno del predecessore Cipriano e del grande amico, alleato ed ispiratore, Agostino (v.) d'Ippona.

Poi C. con tutta la cristianità africana fu travolta dalla invasione vandalica (439-533). Fu un secolo torbido di barbarie, di defezioni e di martirio. Ritornò, colla dominazione bizantina, la pace, rotta solo da alcune ripercussioni dello scisma dei Tre Capitoli (v.), ma C. non ritrovò più la sua antica grandezza. E da quando la razzia maomettana piombò su queste floride regioni africane, (698) l'antica gloria di C. divenne solo un ricordo.

La sede episcopale di C. fu ristabilita da una bolla (10 novembre 1884) di Leone XIII; Benedetto XV (5 agosto 1918) ne elevò la primaziale alla dignità di basilica minore: *AAS* X (1918) 411. C. conobbe nuovo splendore di vita cristiana sotto il governo dell'arcivescovo Lavigerie (v.), poi

cardinale. Nel 1930 celebrava il XXX congresso eucaristico internazionale. (v. Congressi Eucaristici). Cf. *Civiltà Catt.*, 81 (1930, II), 400-413.

C. fu la sede di moltissimi e importanti sinodi e concili regionali che ebbero grande autorità nelle questioni dottrinali e disciplinari in tutta la Chiesa. Ricordiamo il sinodo convocato da Agrippino, il primo vescovo di C. storicamente noto, verso il 200, per decidere la questione del rebaptismo; il sinodo di S. Cipriano (251) che discusse la questione dei *lapsi* e formulò dei canoni penitenziali che restarono il codice penale della Chiesa africana. Altri sei sinodi, uno per anno, convocò l'instancabile Cipriano, dove si trattò di preferenza la questione del battesimo degli eretici.

Il conc. cartaginese del 348-349, il più antico di cui ci siano rimasti i canoni, raccolto dal vescovo Grato e a cui parteciparono tutti i vescovi d'Africa, proibì, al can. 1, il rebaptismo (v. Ribattezzanti), componendo la lunga e dolorosa questione. Va ricordato ancora il concilio convocato nel 397 dal vescovo Aurelio, colla partecipazione di 59 vescovi, dove si approvò la dottrina di S. Agostino, presente in persona al concilio, e si redassero 50 canoni in prevalenza disciplinari. Notevoli il can. 2° che prescriveva di tenere ogni anno un concilio generale di tutta l'Africa, il can. 6° che vietava l'amministrazione del Battesimo e dell'Eucarestia ai morti, e il can. 86° (o 47°) che conteneva un catalogo dei Libri canonici (*Denz.-B.*, n. 92). I canoni riguardanti l'ordinazione e che si ascrivono a un ipotetico conc. cartaginese del 398, paiono invece opera di S. Cesario d'Arles (cf. *Denz.-B.*, n. 150 ss.).

Fra i concili annuali imposti dal concilio del 397, in cui S. Aurelio e S. Agostino ebbero la parte principale, va ricordato quello del 411 in cui si tenne la celebre disputa tra cattolici e donatisti; questi, sotto la potente e appassionata dialettica di S. Agostino, uscirono confusi e convinti.

Il conc. del 418, approvato da papa Zosimo, condannò i pelagiani (*Denz.-B.*, nn. 101 ss., 136 ss.) i cui errori erano già stati esaminati e condannati, sotto l'ispirazione di S. Aurelio e S. Agostino, dai concili annuali precedenti a partire dal 412. Seguirono altri concili meno importanti fino alla metà del sec. VII, quando, coll'avvento degli Arabi, C. perse tutta la sua importanza nella storia della Chiesa.

Bibl. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, II-2, col. 2190-2330, con ampia bibliografia, a cui si può aggiungere: L. Bertrand, *Carthage*, Ed. Publiroc. — P. Lapeyre, *L'ancienne Église de Carthage*. Paris 1932, 2 voll. — A. Mabille de Poncheville, *Carthage*, 1931. Ed. Flammarion. — Enc. It., IX, specialmente 218 ss.

CARTEGLORIA. Tabelle poste sull'altare recanti alcune formule dell'*Ordo Missae*. Generalmente son tre: una in mezzo, più grande; la seconda dal lato del Vangelo; la terza dal lato dell'Epistola. Non hanno storia nella liturgia, perchè di data recente.

CARTERIO, Santo. Sacerdote e ardente apostolo fra i pagani, martirizzato a Cesarea (di Cappadocia?) sotto Diocleziano. — Analecta Bolland., XXIII (1904) 95; XXV (1905) 360-361; XXX (1911) 122 s.

CARTESIO. v. Descartes.

CARTIER Gallo (1693-1777) e **Germano** (1690-1749), fratelli, ambedue benedettini, nativi della Svizzera francese. Il primo si distinse soprattutto nella teologia, il secondo nell'esegesi.

CARTOFILACE (χαρτόφυλαξ = custode di documenti), è il titolo dell'archivista nelle Chiese di rito bizantino.

CARTUSIANI. Lo stesso che Certosini (v.).

CARUSIO (Carusi) **Bartolomeo** († 1350), da Urbino, onde è detto anche *Fra Bartol. da Urbino*, agostiniano discepolo di Ag. Trionfo (v.), di cui portò a compimento il *Milleloquium S. Patris Augustini*. Teologo, amico del Petrarca, vescovo di Urbino (1347). Insegnò a Bologna e forse a Parigi. Lasciò: *Milleloquium D. Ambrosii; Commentarium tam in Vetus quam in Novum Testamentum ex omnibus S. Augustini lucubrationibus.* È pure celebre il suo *De re bellica spirituali per comparationem ad temporalem*, diviso in 3 parti: *De bello campestri*, *De bello obsessivo*, *De bello navali*. Partecipò alla lotta contro Marsilio da Padova e Guglielmo d'Occam specialmente col trattato *De regimine principum*. — J. Lanteri, *Eremi sacrae Augustinianae*, Romae 1874, p. 197-199. — A. Perini, *Bibliographia Augustiniana*, I, Florentiae 1929, p. 203-205.

CARVAJAL Giovanni, Card (c. 1400-1469), n. a Trujllo in Estremadura, m. a Roma. Governatore di Roma nel 1440, dal 1446 vescovo di Plasencia e cardinale, dal 1461 cardinale-vescovo di Porto, celeberrimo per le moltissime e importanti missioni disimpegnate in Germania, Boemia, Ungheria per incarico dei papi Eugenio IV, Nicolò V, Callisto III, Pio II, Paolo II. Fedelissimo, aveva per massima: *Soffrir tutto per Cristo e la sua Chiesa.* « Un alto grado di modestia e totale noncuranza di gloria han fatto sì, che la memoria di quest'uomo veramente straordinario non risalti in quella misura ch'egli si merita. A grande stento cerca oggi la critica di raccogliere le testimonianze intorno alla vita agitatissima di questo principe della Chiesa davvero venerabile, il quale in 22 legazioni diede prove luminose della sua fedeltà generosa e del suo sacrificio . . . e che da tutti i suoi viaggi null'altro riportò che la gloria d'un casto sacerdozio » (Pastor). — D. Lopez, *De rebus gestis Joannis S. R. E Card Carvajalis*, Romae 1752. — Pastor, *Storia dei Papi*, I e II, v. Indici.

CARVAJAL Luigi, O. F. M. (sec. XVI). Figlio unico di nobili genitori dell'Andalusia, lasciò tutto per farsi minore francescano. Partecipò quale teologo ai lavori del concilio di Trento. Pubblicò *Apologia monasticae religionis diluens nugas Erasmi* (Parigi 1529) e alle risposte di questo successero repliche da parte del Carvajal, una delle quali *Dulceratio amarulentiarum Erasmicae responsionis*, fu posta all'Indice « *donec corrigatur* ». Scrisse pure la *Declamatio expostulatoria pro Immaculata Conceptione Genitricis Dei Mariae* (Siviglia 1533, Parigi 1541). Al conc. di Trento ottenne che si dichiarasse non compresa la Vergine nel canone 5.° della sess. V, riguardante il peccato originale (*Denz.-B.*, n. 792). — Giovanni da Sant'Antonio *Bibl. univ. Franc.*, Madrid 1732, t. II, p. 292-293.

CARVALHO: 1) **Diego,** Beato, S. J. (1578-1624), n. a Coimbra; missionario nel 1600 a Macao, nel 1609 nel Giappone, dove operò con frutto in varie provincie; la persecuzione dell'imperatore Xongun lo costrinse a fuggire nella Cocincina; tornato e

ripreso con animo il suo lavoro, fu arrestato e poi con otto compagni fatto morire in un bagno ghiacciato. — D. Bartoli, *Istoria della C. di G.*; *Il Giappone*, lib. IV (Fir. 1830), p. 117 ss., 319 ss., 325 ss. e passim. — 2) **Michele, Beato**, S. J. (1577-1624), n. a Braga; dal 1600 professore di teologia a Goa, poi missionario e martire nel Giappone fatto morire a fuoco lento con quattro altri. Beatificato come il precedente nel 1867. — D. Bartoli, *o. c.*, *lib. c.*, p. 347 ss., 351 ss.

CASA (Della). v. Della Casa.

CASAL Gaspare (1510-1584). Portoghese, agostiniano, pio e dotto teologo, dal 1551 vescovo di Funchal nell'isola di Madera, poi di Leiria e infine (1579) di Coimbra nel Portogallo. Partecipò in due riprese al conc. di Trento e vi brillò per scienza. Lasciò alcune opere teologiche specialmente importanti per sentenze sull'essenza del Sacrificio Eucaristico, riassunte poi dal card. Lugo. — Lanteri, *Postrema saecula sex Religionis Augustinianae*, II, 275 s. — Hurter, *Nomenclator*, I, 1-2 (1871) p. 117 s. — A. Palmieri in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 1820.

CASALE Monferrato. Città di più che 37.000 ab. in prov. di Alessandria.

È tradizione che il Vangelo sia stato predicato nella regione già nel primo sec. e che nei dintorni di C. siano stati martirizzati parecchi della Legione Tebea (Quirico, Candido, Defendente). Fino al 739, C. appartenne alla diocesi di Vercelli; quindi fu nella giurisdizione dei Canonici Regolari. Nel 1474 la collegiata fu elevata a sede vescovile da Sisto IV. Suffraganea prima di Milano, poi di Torino (principio del sec. XVIII) e da ultimo (1817) di Vercelli. Dal 1805 al 1817 si estese alla diocesi di Alessandria soppressa per decreto imperiale e poi ristabilita da Pio VII.

Il primo vescovo fu *Bernardino Teobaldeschi* (1474-1517), di cui si ammira nella cattedrale il sepolcro, opera del Sammicheli. *Giangiorgio San Giorgio Paleologo* (1510-1525) fu l'ultimo discendente dell'illustre famiglia principesca. I domenicani *Ambrogio Aldegati* (1570) e *Benedetto Erba* (1570-1576) introdussero nella diocesi le riforme del Tridentino. *Giulio del Carretto* (1594-1614) tenne un'importante sinodo. *Secondo Radicati* (1701-1728), casalese, rifabbricò l'episcopio e il Seminario. *Luigi Nazari di Calabiana* (1847-1867) divenne arcivescovo di Milano.

La diocesi conta oggi 144 parrocchie, con 235 sacerdoti diocesani, 80 regolari e 145 470 fedeli. Patrono S. Evasio.

La *cattedrale*, ricca di opere d'arte, è dell'inizio del sec. XII; è il più ragguardevole saggio di costruzione romanica in Piemonte, ma subì ritocchi e abbellimenti non sempre felici. Notevoli anche la *chiesa di S. Stefano* (ampliata e abbellita nel 1650 e nel 1762), quella di *S. Domenico* (ritenuta nelle linee generali opera del Bramantino), quelle di *S. Ilario*, del *S. Crocifisso* e di *S. Germano*. Ad una quindicina di km. vi è il celebre *santuario della Madonna in Crea*.

Bibl. — Hieron. de Bono, *De Casalensis Ecclesiae origine atque progressu*, Taurini 1734. — A. Manno, *Bibliografia di Casale M.*, Torino 1890. — Bima, *Serie cronologica*, ecc., p. 171-174, Torino 1842. — G. Minima, *Della Chiesa Casalese*, Casale 1887. — Ughelli, IV, 567-576. — Cappelletti, XIV, 563-593.

CASALICCHIO Carlo, S. J. (1624-1700), n. a S. Angelo nella Campania. In Napoli, durante una terribile peste, si prodigò per i colpiti. Oltre ad opere ascetiche e morali, lasciò un libro fortunatissimo (12 edizioni dal 1671 al 1764, oltre ad una versione in tedesco) dal titolo *L'utile col dolce*, ove, con un discorrere piano, e, a dir vero, un po' prolisso, ma anche piacevole, accumulò tesori di dottrina morale e religiosa, attinti dalle fonti più varie. — Enc. It., IX, 279 *b*-280 *a*.

CASALIS Goffredo (1781-1856), n. a Saluzzo, m. a Torino. Ecclesiastico virtuoso ed erudito, dal marchese d'Aix fu scelto come compagno di viaggi e pedagogo dei suoi figli. Dopo gli scritti *Immagini della natura* e *Saggio di giovanili Istituzioni* (Torino 1817), attese con somma diligenza a compilare un *Dizionario geografico-storico-statistico-commerciale degli Stati Sardi*, in voll. 28 e 2 supplementi (Torino 1833-1856). Negli ultimi anni di vita fu preso in considerazione e onorato anche dal governo patrio.

CASAMARI (dall'antica **Cereatae Marianae**, patria di Caio Mario, che in C. aveva una villa, donde il nome *Casa Marii*), sulla strada Sora-Frosinone, è celebre per la monumentale abbazia, le cui origini risalgono ai primi del sec. XI e sono dovute ad un gruppetto di sacerdoti veronesi ivi ritiratisi e postisi sotto la regola benedettina. Nel 1151, ai Benedettini successero i Cistercensi e, da ultimo, nel 1717 vi si stabilirono i Trappisti. Favorita da papi e principi, l'abbazia ebbe vita fiorente soprattutto dai tempi di Eugenio III e Onorio III, che, nel 1217, vi consacrava la basilica, a quelli di Martino V. Seguì un periodo di decadenza. Nel 1799 i Francesi la invasero, vi uccisero alcuni monaci, dispersero gli altri, rubarono i tesori. L'abbazia, tornata a nuova vita con i Cistercensi (v.), fu da Pio XI eretta in Congregazione sui juris: cf. AAS XXIII (1931) 369 s. Essa « è, come quella di Fossanova, nella storia dell'architettura un caposaldo stilistico dell'arrivo nel Lazio delle forme gotiche borgognone ai primi del Duecento » (Enc. It., IX, 281 *a*). La Congregazione conta circa 160 membri. — G. Mariì in *Civiltà Catt.*, 67 (1916, IV) 163-179.

CASANATE Girolamo, Card. (1620-1700), n. a Napoli, m. a Roma; avvocato e poi sacerdote (1686), cardinale dal 1673, prefetto della Vaticana dal 1693. Aveva egli pure una ricca biblioteca che donò per testamento ai Domenicani della Minerva con una rendita di 4000 scudi romani. Fu il primo nucleo della *Bibl. Casanatense* o *della Minerva*. La Bibl. doveva « procurare alla Chiesa e alla S. Sede un nuovo soccorso contro le profane novità, eccitare l'emulazione dei dotti, perpetuare e difendere la dottrina di S. Agostino e di S. Tommaso », come si spiega nel testamento. A tal uopo due dotti domenicani dovevano tenere pubbliche lezioni su S. Tommaso e si doveva poi costituire alla Minerva un corpo di sei dottori domenicani delle più celebri Università europee. La Bibl. doveva essere aperta al pubblico tutti i giorni feriali. I Domenicani conservano di lui grata memoria, gli eressero monumenti e statue, e nella Chiesa della Minerva ne custodiscono il cuore *pietati sacrum, Deoque plenum*.

Bibl. — Tiraboschi, *Storia della letteratura ital.*, VIII (Ven. 1796) p. 66. — J. J. Berthier, *L'église de la Minerve*, Roma 1910, p. 401 ss. — Pastor, *Storia dei Papi*, XIV-XV, passim. —

Enc. It., IX, 282 *b* 283 *a*. — M. D. Angelo, *Il Card. Casanate*, Roma 1928.

CASANI Casimiro. v. Casimiro da Marsala.

CASANI Pietro, Ven. (1570-1647), piarista col nome di *Pietro della Natività di Nostra Signora*, n. a Lucca, m. a Roma. Fece i suoi primi studi a Pisa; si dilettava anche di musica. Nel 1594 entrò a Lucca nella Congregazione fondata dal beato Leonardi (v.), a cui fu carissimo. Mandato a Roma per la teologia, vi ebbe maestro il Bellarmino e condiscepolo S. Luigi Gonzaga. Nel 1600 ricevette il sacerdozio in patria. Fatta la professione solenne dei voti nel 1604, tornò a Roma ed ebbe l'ufficio di segretario generale della Congregazione. Favorì ardentemente la fusione (1614) della sua Congregazione col nascente Istituto delle Scuole Pie (v. Scolopi), al quale rimase ascritto anche quando Paolo V, tre anni dopo la unione, separò di nuovo le due istituzioni. Pietro fu di valido aiuto al S. Fondatore, Giuseppe Calasanzio (v.), studiò la redazione delle regole, diresse i novizi, propagò l'Istituto così da esserne ritenuto « confondatore ». Fu anche visitatore generale in Germania, Polonia, Moravia. Condivise negli ultimi anni le pene del S. Fondatore. Nel 1922 è stata introdotta la causa di beatificazione. — AAS XIV (1922) 308-312.

CASAR (Cäsar) Aquilino Giulio (1720-1792), canonico agostiniano, n. a Graz, m. a Weiz; storico della Stiria. Opere: *Annales ducatus Styriae* (4 voll. 1768-1779; il 4° solo manoscritto); *Staats-und Kirchengeschichte des Herzogtums Steyermark* (7 voll., 1785-88); *Nationalkirchenrecht Österreichs* (6 voll., 1788-91). — P. Fank in *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 774.

CASARTELLI Carlo (1852-1925), di padre italiano, n. e m. a Manchester, vescovo di Salford dal 1903. Fu professore (1877-1891), poi direttore (1891-1903) a St. Bede's College (Manchester) e insieme professore di zend e di pehlevi (1900-1903) all'Università di Lovanio, dove si era addottorato in lingue orientali nel 1884. Pio, attivo, dotto, rese grandi servigi alla sua diocesi e ai cattolici inglesi, guadagnandosi un posto glorioso nell'episcopato inglese. Le sue pubblicazioni (cf. *Bibliographie académique de l'Univ. de Louvain*, 1908-1913, dove esse formavano già 137 numeri) hanno per principale oggetto la storia delle religioni orientali. Fu direttore di *Illustrated catholic Missions*, condirettore di *Museon* (Lovanio), di *Babylonian and Oriental Record* (Londra) e collaboratore di varie pubblicazioni scientifiche cattoliche.

CASAS (Las). v. Las Casas.

CASATI Giovanni, n. a Lambrate nel 1881, sacerdote e scrittore. Oltre a liriche e romanzi, à studi critici, antologici e bibliografici come il dizionario degli *Scrittori Cattolici Italiani viventi*, il *Dizionario degli scrittori d'Italia* dalle origini ad oggi (in continuazione), *L'Indice dei Libri Proibiti: saggi e commenti*, la *Rivista di Letture* della quale è, da circa quarant'anni, direttore, e il notissimo *Manuale di Letture*, per le biblioteche, le famiglie e le scuole. Soprattutto con queste ultime opere egli « si è reso ormai grandemente benemerito della Religione, dell'educazione e della buona letteratura in Italia » (*Civiltà Catt.*, 82 [1931, II], 67).

CASAUBON Isacco (1559-1614), n. a Ginevra, m. a Londra; calvinista, dottissimo editore dei classici antichi, autore anche d'una Versione del Nuovo Testamento e di commenti (*Exercitationes*, XVI, fino all'a. 34) agli Annali del Baronio (v.).

CASEL Odo, O. S. B., n. nel 1886, monaco di Maria-Laach, uno dei capi del movimento liturgico, noto pei suoi studi sulle relazioni fra Mistero e Liturgia. Dal 1921 pubblica lo *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*.

CASELLI Carlo Francesco, Card. (1740-1828), dal 1792 generale dell'Ordine dei Servi di Maria, n. ad Alessandria, m. a Parma. Pio VII lo spedì in Francia col Consalvi (v.) per la definizione del Concordato. Nel 1802 fu nominato arciv. titolare e poi cardinale; riuscì a declinare l'arcivescovado di Parigi e accettò il vescovado di Parma. Fu difensore fedele dei diritti del Papa.

CASELLI Giovanni (1815-1891), n. a Siena, m. a Firenze. Ecclesiastico, seguì con entusiasmo a Parma gli avvenimenti del 1849, votando per l'annessione del ducato alla monarchia piemontese. Esiliato, si ritirò a Firenze, ove fondò *La Ricreazione*, rivista di scienze e d'arte, e si dedicò particolarmente alla fisica. Gli si deve l'invenzione del *pantelegrafo* e del *cinemografo*.

CASERTA. Città di 51.423 ab. (circoscrizione comunale), fino al 1926 capoluogo di provincia, oggi in prov. di Napoli. Sede vesc. suffraganea di Capua. Conta 52 parrocchie: con 158 sacerdoti (di cui 27 regolari) e 120.000 fedeli; patrono S. Michele Arc.

Il primo vescovo che storicamente si conosca è *Ranulfo* (1113-1127); la sede vescovile si ritiene esistesse già precedentemente. *Nicolò* (1129) gettava le fondamenta dell'antica cattedrale. *Andrea* (1233-1234, limiti dell'episcopato incerti) vi aggiungeva il campanile: nel 1233 egli ricevette una lettera dall'imperatore Federico II « pro inquisitione facienda haereticae pravitatis ». *Nicolo dal Fiore* (1279) compiva il vòlto di marmo della cattedrale; Fra *Giovanni Acresta* (1415-1440), domenicano, faceva fondere la campana maggiore. *Gerolamo Dandoli* (1544-1546), di Cesena, già segretario di Paolo III, non risiedette, poichè fu promosso ad Imola e fatto cardinale. *Benedetto Mandina* (1594-1604), teatino, imbastì il processo contro il Campanella (v.). *Bartolomeo Cresconi* (1647-1660) accrebbe la dotazione della cattedrale e del Seminario e costruì la residenza vescovile detta la Cavallerizza. *Giuseppe de Auxilio* (1663-1668) ultimò la chiesa di S. Gennaro. *Giuseppe Schinosi* (1696-1734) restaurò il Seminario, abbellì l'episcopio con pitture e mobili. *Gennaro Maria Albertini* (1761-1767), teatino, fu benemerito per la generosa liberalità durante la carestia del 1764. *Domenico Mancinelli* (1832-1844) trasportò definitivamente la residenza vescovile presso la nuova cattedrale.

L'*antica cattedrale* (situata nella città vecchia, la quale dista c. km. 7 dalla città nuova, sorta dopo il 1572 per volontà e munificenza di Carlo III, che vi fece costruire, su disegno del Vanvitelli, la magnifica reggia), consacrata nel 1153, è « un singolare edificio dove si incontrano varie correnti di arti fondentisi in un insieme di armoniosa bellezza » (Enc. It., IX, 304 *b*); ha tre navate con colonne varie provenienti da antichi templi pagani; mosaici figurati ornano il pavimento e il bellissimo pergamo (sec. XIII). La *nuova cattedrale* fu eretta nel 1844 dall'archit. Pettorelli ed ornata per cura dei Borboni regnanti allora a Napoli.

vescovi dalla vecchia città passarono ad abitare nel villaggio di Falciano, finchè si stabilirono nella città nuova dopo il 1844.

Bibl. — C. Esperti, *Memorie istoriche della città di Caserta*, Napoli 1773. — G. Daniele, *Il duomo di C. Vecchia*, C. 1873 — T. Laudano, *La cattedrale di C. Vecchia*, C. 1927. — Ughelli, VI, 483-531. — Cappelletti, XX, 241-260. — Altre opere in Enc. It., IX, 305 *b*.

CASILDA (in lat. anche *Casilla*), Santa, vergine del sec. XI, presso Burgos nella Spagna. Era figlia forse dell'emiro Almamùn o più probabilmente del suo antecessore Abu Mohammed Ismail di Toledo. Fin da fanciulla fu assai caritatevole verso i cristiani oppressi e imprigionati. Alla fonte miracolosa (detta di S. Vincenzo) a Briviesca, ebbe la salute e, battezzata, vi si ritrasse in solitudine vivendo santamente nella verginità e lasciando anche il suo nome alla fonte. Sul colle dal quale sgorga la detta fonte e nel luogo stesso del suo sepolcro sorse poi una cappella. — Acta SS. *April. I* (*Venetiis* 1737) *die* 9, p. 847-50.

CASIMIRI Raffaele (1880-1943), n. a Gualdo Tadino, m. a Roma; prelato, musicista, direttore (1911) della Cappella Lateranense, fondatore (1919) della Polifonica Romana, colla quale in Europa e nell'America del Nord diede centinaia di concerti. Studioso e diffonditore della musica sacra, ceciliano ardente, ha al suo attivo anche delle eccellenti composizioni: *Sacri concentus*; diresse i periodici *Psalterium* e *Note d'Archivio*, attese allo studio bio-bibliografico e alle edizioni critiche dei classici della polifonia: *Monumenta Polyphoniae Italicae*, vol. I 1930, contenente una solenne Messa a 12 voci, caratteristica opera di collaborazione di P. L. da Palestrina e d'altri insigni compositori; *Anthologia polyphonica auctorum saec. XVI*, 2 voll. 1924, 1932.

CASIMIRO, Santo (1458-1484), Confessore, principe di Polonia e granduca di Lituania n. a Cracovia, m. a Vilna. Figlio di Casimiro IV, re di Polonia e di Elisabetta d'Asburgo, fu educato santamente dalla piissima madre e dal celebre storico polacco Giov. Dlugosz (v.). A 13 anni fu destinato al trono d'Ungheria per diritti ereditari della madre e nel 1471 fu organizzata una spedizione per detronizzare Mattia Corvino; ma essa non riuscì. Offertagli poi la corona dagli Ungheresi sollevatisi contro Mattia Corvino, dissuaso dal pontefice Sisto IV, che riconciliò gli Ungheresi col sovrano, rifiutò l'invito dandosi ad una vita di intensa pietà e di penitenza. Fu assai caritatevole coi poveri, amantissimo della castità, avverso agli scismatici russi, molto devoto della passione di G. C., dell'Eucaristia e di Maria, in onore della quale avea composto e recitava ogni giorno l'inno latino *Omni die die Mariae*... riportato dai Bollandisti. Per breve tempo sostituì il padre nel governo della Polonia e poco prima di morire fu mandato in Lituania. Fu sepolto nella cattedrale di Vilna e, già illustre per miracoli, canonizzato da Leone X nel 1531. Clemente VIII con bolla 1602 ne stabilì definitivamente il culto; nel 1604 si fece una ricognizione delle reliquie; fu poi onorato come patrono della Polonia. — Martyrol., Brev. Rom. e Acta SS. *Mart. I* (Ven. 1735) *die* 4, p. 337-357. — F. Papée, *S. Casimiro*, Varsavia 1907. — A. Prochaska, *Spedizione di S. Casimiro in Ungheria* Vilna 1928.

CASIMIRO da Marsala, O. M. Cap. (1676-1762), per due volte provinciale dell'Ordine a Palermo, qualificatore e consultore dell'Inquisizione nel regno di Sicilia, scrittore spirituale ricco e sicuro in dottrina e sapiente in indirizzi pratici. Contro la falsa spiritualità quietista compose le *Dissertationes mystico-scholasticae*, Palermo 1748, corroborate pochi anni dopo coi due grossi volumi della *Crisis mystico-dogmatica adversus propositiones M. Molinos*, ivi 1751-52. Nel trattato *De amore erga Deum*, ivi 1751, confuta pure le 23 proposizioni condannate di Fénelon. Con intento pratico e in volgare compose: *La via di mezzo nel cammino della perfezione cristiana*, Palermo 1753; *Il mese contemplativo delle perfezioni divine*, ivi 1755; *Il tiepido di spirito ritirato per dieci giorni*, ivi 1756. — Hurter, *Nomenclator*, IV (1910) col. 1362. — L. de Ebersberg in *Dict. de Spiritualité*, II, col. 212-214. — Antonino da Castellamare, *Storia dei Cappuccini della Prov. di Palermo*, vol. III, Palermo 1924.

CASINI Antonio, S. J. (1687-1755). Esegeta, n. a Firenze, m. a Roma. Insegnò S. Scrittura e lingua ebraica nel Collegio romano, scrisse: *Dissertatio historica de textu hebraico*, Romae 1723; *Controversia de statu purae naturae*, ib. 1724; con note di Scheeben, Moguntiae 1862; *Assertiones biblicae*, 1726; *Encyclop. S. Scripturae*, 2 tomi, Venetiis 1747; *De vera prophetas intelligendi ratione* (*Clavis prophetarum*), Romae 1749; *De divina poësi* (dei libri poetici della Bibbia), ib. 1751; *De arcanis sacrae Scripturae*, ib. 1752; *Prophetiae litterales de Christo et Ecclesia*, difese contro Ugo Grozio e altri critici recenti, ib. 1754. — Sommervogel in *Dict. de la Bible*, II, col. 329. — Hurter, *Nomenclator*, IV (1910) col. 1440.

CASINI Fr. Maria. v. Francesco M. da Arezzo.

CASIRI Michele (1710-1791), maronita, arabista insigne, precursore della *Scuola moderna degli arabisti spagnoli* (S. Lator, in *Civiltà Catt.* 93 [1942, II] 220-27), n. a Tripoli di Siria, m. a Madrid. Studiò a Roma dove fu ordinato (1734). Nel 1748 fu bibliotecario alla corte di Madrid, poi (1749) all'Escuriale. Tradusse dall'arabo *Il sole della Sapienza* (che non conosciamo affatto), ma il suo nome è legato alla *Bibliotheca arabico-hispana Escurialensis* (voll. 2, Madrid 1766-1770) compilata dal 1750 al 1770, in collaborazione, dapprima, col dotto maronita Paolo Hodar. E' una descrizione ed analisi acuta di tutti i mss. arabi della Bibl. dell'Escuriale, interessanti specialmente la campagna contro i mori. — Biografia Universale, X (Ven. 1823) p. 227 ss. — Hurter, *Nomenclator*, V (1912) col. 478 s.

CASI RISERVATI. v. Riserva.

CASISTICA. È l'applicazione dei principi della morale teorica alle contingenze concrete della vita. Non è dunque una scienza, intesa la scienza in senso scolastico rigoroso come conoscenza dell'universale, ma è il limite a cui tende la scienza morale quando voglia essere una valutazione dell'atto umano concreto dell'individuo singolo.

È sempre esistita nella Chiesa (cf. Hergenroether, V, 72. 366; VI, 451 s.; ecc.; i più noti casuisti); ma ha preso un più largo sviluppo nei tempi moderni, specialmente dopo l'abbandono dei penitenziari medievali. Essendo destinata alla pratica quotidiana, il suo scopo non poteva essere la costituzione di un ideale di vita: questo è compito dell'Ascetica (v.).

Doveva piuttosto restringersi a tracciare i limiti della stretta obbligazione, a fissare ciò che è permesso e ciò che è proibito: *scientia liciti et illiciti*. Un gran desiderio di rendere più facilmente accettabili le leggi morali e l'abitudine di seguire ciecamente le deduzioni logiche, senza badar troppo dove potevano condurre, può aver persuasi teologi poco saggi a propor talvolta, come legittime, delle soluzioni lasse e scandalose, onde opportunamente i papi Alessandro VII e Innocenzo XI (1666 e 1779) intervennero colle loro condanne (cf. *Denz.-B.*, nn. 1101-1145; 1151-1216). Sarebbe ingiusto però condannare in sè gli sforzi di coloro, che, preoccupandosi delle anime e ricordando le parole del Vangelo: *spiritus quidem promptus, caro autem infirma*, s'adoperarono in passato e si adoperano anche ora a mettere la legge alla loro portata, e a facilitare loro la fedeltà ai doveri essenziali. I Giansenisti (v.) che hanno voluto applicare una maggiore severità, saranno forse riusciti ad innalzare qualche anima ad un alto grado di austerità; ma la maggior parte dei loro seguaci col voler correre delle vie straordinarie hanno finito per perdere la fede. Comunque, prescindendo da eventuali posizioni false dei casuisti, si deve riconoscere che il significato peggiorativo col quale fu intesa talvolta la C. è illegittimo. La morale teorica si riferisce all' ideale astratto dell'uomo come tale; ma l' uomo concreto non è mai l'uomo come tale. In generale: le conclusioni morali sono valide « *ut in pluribus* », ma « *ut in paucioribus* » possono trovarsi in difetto, tanto più « *quanto magis ad particularia descenditur* » (*S. Theol.*, I^a II^{ae}, q. 94, a. 4; cf. *Supplem.* III^{ae} Paris, q. 65, a. 2). Ora la considerazione dei casi particolari spetta alla C., la quale dovrà regolarsi secondo la Prudenza (v.). — Hogan, *Les études du Clergé*, trad. Boudinhon, Paris 1901, p. 208 ss. — E. Dublanchy in *Dict de Théol. cath.*, s. v. *Casuistique*, ove abbonda la bibliografia. — G. M. Hering, *Quomodo solvendi sunt casus...* in *Angelicum* 18 (1941) 311-35. — R. Brouillard, *La casuistique catholique. À propos d'une attaque de M.A. Bayet* in *Études* 183 (1925) 308-325.

CASOLA Pietro (1427-1507). Nobile ecclesiastico milanese di candidi costumi, « eruditissimo nelle cerimonie ecclesiastiche ». Dopo un pellegrinaggio in Terrasanta, ne stese una relazione, che è « tra le più ricche, piacevoli e interessanti di quel tempo, rivelazione d'uno spirito fine e arguto, scevro di pregiudizi, attento ai più vari fatti e fenomeni ». — Argelati, *Bibliotheca scriptorum Mediol.*, I-2, col. 335 s, coll'elenco dei lavori liturgici. — Enc. It., IX, 311 *a*.

CASOLI Maria Alfonso, S.J. (1867-1923), scrittore e insegnante, n. a Modena, m. a Torino. Noto per essere stato uno dei migliori fra quanti hanno coltivato in questi ultimi tempi la poesia latina. Il C. si colloca degnamente a fianco dei nuovi umanisti Pascoli, Morselli, Sofia Alessio, Albini, ecc. Fu vincitore del premio Hoeufft di Amsterdam. Varia è la sua musa; e una raccolta di ottime poesie è quella edita a Modena nel 1922: *Lyricorum Liber*: cf. *Civiltà Catt.*, 73 (1922, II) 242-248. I padri Costetti e Mattiussi raccolsero in *Reliquie poetiche* (Modena 1924) i suoi componimenti in italiano: cf. *ib.*, 76 (1925, II) 546-549.

CASPAR Erich (1879-1945), insigne storico tedesco, n. e m. a Berlino, collaboratore dei *Monumenta Germaniae Historica*, del Kehr nella collezione del *Regesta Romanorum Pontificum*, professore a Königsberg dal 1920, a Friburgo in Br. dal 1929, a Berlino dal 1930. Di lui vanno ricordati: *Petrus Diaconus und die Montecassineser Fälschungen* (1909); *Hermann von Salza* ... (1924); *Geschichte des Papsttums* (2 voll., Tubinga 1930 e 1933) che la morte non gli permise di continuare oltre il sec. VIII. Aveva esordito colla eccellente monografia: *Roger II und die Gründung des normannisch-sizilischen Königreichs* (1904). Assai rimarchevoli i suoi numerosi e vasti studi pubblicati sulle riviste storiche, come quelli su Gregorio VII, Eugenio II, e la monografia *Die älteste römische Bischofsliste* (Berlin 1926). Le 4 memorie che gli antichi alunni del suo seminario dedicarono allo scomparso maestro (G. Gmelin, G. Roethe, W. Pewesin, A. Reinke, *Geistige Grundlagen römischer Kirchenpolitik*, Stuttgart 1937) possono servire a giudicare le idee di C. e a valutarne l'influenza. C. è protestante e spesso si lascia ispirare dalla corrente storiografia protestante, soprattutto da Harnack. L'idea di una frattura fra la Chiesa spirituale carismatica di Paolo e la Chiesa politica papale di Roma è sottesa a tutta la sua Storia del Papato e ne guasta non poco i grandi pregi.

CASPARI Carlo Paolo (1814-1892). Luterano, tedesco-norvegese, d'origine giudaica, n. a Dessau, m. a Cristiania, dove, dal 1857, insegnò teologia all'Università. Il suo campo più proprio di studioso e di scrittore fu la scienza del Vecchio Testamento. Pubblicò introduzioni e commenti; ebbe parte notevole nella versione norvegese della Bibbia. Una sua *Grammatica Araba* ebbe fortuna. Coll' opera: *Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel* (3 voll. 1866-75), egli s'è acquistato, secondo il Brandrud, il merito di iniziatore in questo genere d'indagini. — Brandrud in *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, I^2, col. 1467-68. — E. Schüblein in *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 782.

CASPENSIS (da Caspe) **Ludovico** (1586-1647), detto anche « *Cesaraugustano* », perchè nato in Saragozza (Caesaraugusta). Insigne filosofo e teologo cappuccino, per la sua erudizione e pietà profonda eletto a varie cariche nell'Ordine. Scrisse: 1) *Cursus integer theologicus juxta ordinem S. Thomae* (lo Sbaralea nota essere il detto corso *ad mentem D. Bonaventurae, non D. Thomae*), 2 voll., Lione 1642-1643, Venezia 1666, 2^a; 2) *Apologia in defensionem annalium Zachariae Boverii*, 1654; 3) *Cursus integer philosophicus juxta ordinem D. Thomae*, 2 voll. (inedito). Reputato « auctor gravis » in morale.

Bibl. — L. Wadding, *Scriptores Ordinis Minorum*, 1906, p. 162. — Nic. A. Hispalensis, *Bibliotheca Hispalensis*, t. II. — Bernardo da Bologna, *Bibliotheca Script. O. M. Cap.*, Venetiis 1747, p. 173. — Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium Ordinum S. Franc.*, Romae 1921, II, p. 185. — Éd. d' Alençon in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 950.

CASSA. 1) *C. della Chiesa*. 2) *C. Ecclesiastica*. 3) *C. Rurale*.

I). C. della Chiesa. Il gran precetto della carità, da una parte, e i doveri dell'apostolato, dall'altra, consigliarono, fin dai tempi del Maestro Divino, l'uso di una cassa comune, con cui provvedere ai bisogni dei predicatori dell'Evangelo e dei fedeli

stessi, specialmente poveri, malati, orfani e vedove. I cristiani, « cor unum et anima una », portavano, a tale scopo, ai piedi degli Apostoli le loro offerte e il prezzo dei loro beni, come chiaramente appare dagli Atti degli Apostoli (v. Comunione dei beni *nella Chiesa Primitiva*) e da quelli del martirio di S. Lorenzo diacono. Sì, noi abbiamo in un'arca il tesoro comune (affermava più tardi Tertulliano); ma esso non è alimentato da onorari e da cauzioni di chi entra in carica, come se la religione fosse per noi oggetto di traffico, bensì da libere offerte: veri depositi pii, che non vanno in lussi e in feste, ma a nutrire quelli che han fame, a seppellire i morti, a sovvenire vecchi, orfani, naufraghi, schiavi e prigionieri, figli adottivi della nostra Chiesa (*Apolog. 39*; PL 1, 468 ss). L'Agape (v). fraterna favoriva la raccolta del superfluo degli uni a beneficio dell'indigenza altrui, e chi tendeva alla perfezione evangelica, a tutto il suo rinunciava per darlo ai poveri.

Questo afflusso di danaro e di beni esigeva una amministrazione, e data dal tempo apostolico l'istituzione dei Diaconi (v.), come distributori, mentre rimaneva ai Vescovi la tutela del patrimonio che veniva costituendosi e l'assegnazione dei redditi. Secondo il Mommsen e il De Rossi, il titolo di possesso della Chiesa antica sarebbe stato quello dei vari « collegia tenuiorum » e propriamente quelli « funeraticia »; il Duchesne però sostiene che nei periodi di calma e comunità cristiane possedessero i loro beni come chiese o società religiose tollerate e fors'anco riconosciute, salvo poi a perder tutto nella confisca delle persecuzioni. Confusioni di patrimoni ed abusi non mancarono dopo l'editto di pace (313); e allora i Vescovi riaffermarono la loro autorità anche in questo campo, giungendo a quella quadruplice divisione dei redditi che, divenuta legge con i Pontefici Simplicio (475) e Gelasio (494), assegnava una parte al vescovo, una al clero, una ai poveri e una alla chiesa.

Il patrimonio, però, rimaneva ancora unico e indistinto; ma con ciò un gran passo era fatto anche verso quella distinzione delle persone giuridiche e delle rispettive proprietà, che ebbe tanta importanza nella storia del patrimonio della Chiesa (v. Beni Eccl.).

Bibl. U. Benigni, *Storia sociale della Chiesa*, I, Milano 1906, p. 389 ss. — Ruffini, *Lezioni di dir. eccles.* (litogr.), Torino 1910, p. 597. — M. Roberti, *Le associaz., funerarie crist.*, Milano 1927, p. 89 ss. — Del Giudice, *Istit. di dir. canon.* (litogr.), Milano 1932, n. 84 e 282 ss.

2) **C. Ecclesiastica.** Ebbe questo nome l'amministrazione autonoma, da parte dello Stato, dei beni degli enti ecclesiastici soppressi (Legge 29-V-1855, n. 878), beni destinati, in un primo tempo, a fini ecclesiastici e di pubblica utilità. Alimentò di fatto questa C. E. la quota concorso, imposta agli enti eccles. conservati. La C. E fu assorbita poi dall'amministrazione del Fondo per il Culto (v.), istituita con la legge 7-VII-1866, n. 3036, art. 25, e diventata ora (Legge 27-V-1929, n. 848, art. 9) una Direzione Generale del Fondo per il culto, presso il Ministero dell'Interno. — C. Calisse, *Diritto eccles.*[3], Firenze 1899, p. 234-238. — L. Siciliano-Villanueva, *Fondo pel Culto*, s. v. in *Encicl. giuridica ital.*, I, nn. 1-6.

3) **C. Rurale.** È un piccolo istituto di credito fondato su alcuni essenziali e chiari principî morali ed economici che l'esperienza di quasi un secolo ha controllato, confermandone la pratica bontà.

1. Tali principî sono:

a) responsabilità illimitata e solidale dei soci; *b*) prestiti ai soli soci; *c*) limitata circoscrizione locale; *d*) esclusione di un vero e proprio capitale azionario; *e*) indivisibilità fra i soci degli utili e del fondo sociale; *f*) gratuità degli uffici, specialmente da parte dei Consiglieri e dei Sindaci.

a) La *responsabilità illimitata e solidale dei soci* per tutte le operazioni sociali fu ed è tuttora la condizione indispensabile e logica per il sorgere delle CC. RR. e per dare ad esse — in assenza di un vero e proprio capitale azionario che i componenti non erano e non sono in grado di versare per le loro condizioni molto modeste e bisognose di credito — la maggiore base economica possibile di garanzia per gl'impegni sociali, unendo insieme, come un solo capitale, tutte le piccole possibilità dei soci, presiedute da un patrimonio di moralità di prim'ordine, reciprocamente controllata. La C. R. assume la forma di società cooperativa in nome collettivo e come tale è regolata dal Codice di commercio (Titolo IX, delle società e delle associazioni commerciali) sotto tre aspetti: 1) come società in nome collettivo; 2) come società cooperativa; 3) come società esercente il credito. È pure regolata dalla Legge organica speciale 6-VI-1932, n. 656, modificata con la Legge 25-I-1934, n. 186 e da altre leggi che saranno riunite e coordinate in un testo unico. La forma cooperativa è attuata in pieno nella C. R. come mai in nessun'altra forma di cooperazione, applicandosi alla lettera il principio dell'uno per tutti e tutti per uno.

b) Il vincolo della responsabilità collettiva obbliga alla più oculata scelta e ammissione dei soci, in modo da formare una vera famiglia sociale omogenea ed uniforme, unita dalla stima e fiducia reciproca. Concedere e limitare i *prestiti ai soli soci* — che devono dichiarare *lo scopo* del credito domandato — è un atto di giustizia verso i soci stessi che rispondono in solido di tutti gli atti sociali, mentre gli eventuali terzi estranei debitori godrebbero del primo e maggiore beneficio della C. R. senza sottostare ai rischi della società. È poi un atto di saggia e prudente amministrazione col quale si limita il numero delle operazioni, favorendo i soci che meglio e più intimamente si conoscono in confronto di chi alla società non appartiene.

c) La *limitata circoscrizione locale* — generalmente il territorio di una parrocchia — è necessaria per la piena conoscenza dei soci, che possono reciprocamente controllarsi nella vita morale ed economica e per contenere in cifra moderata il complesso delle operazioni sociali ed il rischio relativo.

d) La *esclusione di un vero e proprio capitale azionario* — non l'esclusione di piccole quote sociali o tasse d'ingresso nella società — toglie alla C. R. il carattere di speculazione, che tende logicamente a dare al capitale azionario il più alto dividendo e la mette in grado di poter concedere i prestiti ai soci colle più favorevoli condizioni. Per le nuove CC. RR. da fondarsi la Legge speciale 6-VI-1932, n. 656, modificata con la Legge 25-I-1934 n. 186, stabilisce l'obbligo della costituzione di un capitale sociale non inferiore a L. 30.000. Tale di-

sposizione praticamente è risultata inattuabile e la costituzione di nuove CC. RR. si è arrestata.

e) Anche la *indivisibilità fra i soci degli utili e del fondo sociale* toglie il miraggio pericoloso dei maggiori utili ed eleva moralmente la funzione del credito, che può essere così concesso con modi facili ed a condizioni miti, mentre i modesti utili che si accumulano di anno in anno e il fondo sociale (quote o tasse d'ingresso) accompagnano la vita della società come opportuna riserva a salvaguardia dei soci e sono poi erogati — in caso di scioglimento o di liquidazione della società — a un'opera sociale di interesse collettivo locale.

f) In armonia coi criteri precedenti è la caratteristica della *gratuità degli uffici specialmente da parte dei Consiglieri e Sindaci*, che si prestano con senso altruistico per il bene della piccola collettività. Ciò non toglie che, in via di giustizia, altre cariche (segretario, contabile, cassiere, ecc.), che richiedessero tempo e competenza tecnica, possano essere retribuite modestamente, in confronto della natura e delle piccole risorse della C. R.

2. Combattere l'usura e migliorare le condizioni economiche e morali dei piccoli agricoltori, furono gli scopi e anche la ragione del successo delle CC. RR. che si diffusero in un tempo in cui la usura mieteva largamente vittime innocenti e impotenti a difendersi individualmente, e l'agricultura era avvilita e abbandonata.

I compiti della C. R. ne reclamano anche oggi la diffusione, specialmente nelle zone dove il credito non può essere esercitato ed offerto se non da questa tipica e specializzata forma di associazione locale che, oltre a concedere il credito a chi non può chiederlo alle banche, dove non sarebbe conosciuto e non potrebbe essere favorito, incoraggia e ridesta anche lo spirito del risparmio e della previdenza, accogliendo depositi fiduciari da soci e non soci.

3. La C. R. è *amministrata* e diretta dall'Assemblea generale dei soci, da un Consiglio di amministrazione che l'Assemblea elegge fra i soci e da un Collegio di sindaci, eletto fra i soci e anche fra non soci. Ogni anno deve tenere — per obbligo di Legge — almeno una assemblea o adunanza generale dei soci, per la presentazione del bilancio annuale, per la determinazione del fido massimo da concedersi ad ogni singolo socio che offra le dovute garanzie, e della cifra massima degl'impegni sociali (depositi fiduciari e prestiti bancari) che la C. R. può contrarre durante l'esercizio.

4. La prima C. R. fu fondata nell'inverno 1847-1848 ad Heddesdorf nella provincia Renana, in Germania, dal borgomastro Federico Raiffeisen, ebbe larga diffusione particolarmente in Europa e più tardi in altre parti del mondo. In Italia, la prima C. R. fu fondata nel 1883 a Loreggia, in provincia di Padova, da Leone Wollemborg. Successivamente i Cattolici italiani, organizzati nell'Opera dei Congressi (v.), apprezzando i benefici reali che la C. R. avrebbe arrecato alle classi più umili e più abbandonate, ne fecero oggetto di una loro intensa ed efficace propaganda guidati da don Luigi Cerutti, che fu chiamato l'apostolo della cooperazione cristiana. Il clero rurale accolse con entusiasmo la nuova istituzione e vi si prodigò con alto e intelligente senso di sacrificio, concretando la rinascita e la redenzione d'intere plaghe agricole. Sorse così una mirabile rete di CC. RR. in quasi tutte le regioni d'Italia sorpassando il numero di duemila con oltre un miliardo di depositi; furono riunite in Federazioni Diocesane che alla loro volta formarono la Federazione Italiana delle CC. RR Cattoliche; ebbero per organo ufficiale la rivista *La cooperazione popolare;* furono promossi corsi pratici per la formazione di dirigenti e si diffusero opuscoli e manuali tecnici.

La Federazione Italiana delle CC. RR. Cattoliche e la Federazione Nazionale delle CC. RR. (dette « neutre »), dopo la legge 3-IV-1926, n. 563 sull'ordinamento corporativo dello Stato, formarono l'« Associazione Nazionale delle CC. RR. ed Agrarie ed Enti ausiliari », oggi « Federazione Nazionale Fascista delle CC. RR. Agrarie ed Enti ausiliari », che fa parte della Confederazione del credito e della previdenza, ed ha per organo ufficiale il Bollettino mensile *Risparmio e credito rurale*.

L'Azione Cattolica (v.) Italiana per chiare disposizioni della Santa Sede, pur non assumendo « responsabilità per la parte puramente tecnica, finanziaria, economica che sta fuori dalle sue competenze e dalle sue finalità », segue l'azione morale delle CC. RR. per mezzo dell'*Istituto Cattolico di attività sociali*.

Bibl. — L. Wollemborg, *La prima Cassa Cooperativa di prestiti secondo il sistema Raiffeisen in Italia*, Padova 1883. — L. Cerutti, *Le Casse Rurali Cattoliche, ossia l'organizzazione cristiana del credito agrario*, Parma 1896 — Id., *Manuale pratico per le Casse Rurali. Costituzione, Funzionamento, Contabilità*, Parma 1896 — Giuseppe Micheli, *Le Casse Rurali Italiane. Note storiche, statistiche, con appendice sulle banche cattoliche italiane*, Parma 1898. — Ferdinando Buffetti, *La revisione obbligatoria delle Casse Rurali*, Roma 1917. — Aug. Rovigatti, *La Cassa Rurale. Manuale pratico*, 4ª ediz., Roma 1921. — U. Pellegrini, *La Cassa Rurale in Italia*, Udine 1906. — L. Barbieri, *Manuale per la costituzione ed il funzionamento delle Casse Rurali di prestiti*, Milano 1906. — G. Margoni, *La contabilità della Cassa Rurale esposta in XII lezioni*, Trento 1916.

CASSANDER Giorgio (1513?–1566), n. a Pitthem presso Bruges, m. a Colonia. Umanista e teologo cattolico, apostolo, attraverso l'insegnamento e gli scritti, di pace fra cattolici e protestanti (« Ireniker »). Ma, mentre certi suoi atteggiamenti troppo conciliativi verso i protestanti spiacevano ai cattolici, in fondo coi suoi scritti non accontentò nè gli uni nè gli altri. La collezione, non completa, delle sue opere, edita nel 1616 a Parigi, è all'Indice. — M. Paulus in *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col 782. — Enc. It., IX, 326 *b*.

CASSANO all'Ionio. Cittadina in prov. di Cosenza, ai piedi del M. Pollino. Conta, nel solo centro urbano, circa 8000 ab. L'antica *Cosa* o *Cossa* (sec. IX-VIII a. C.) era vassalla di Sibari e Crotone. È sede episcopale dal sec. V; il primo vescovo che si ricorda è *Caprario* (465). Ma le notizie sono lacunose fino al sec. XI. Il vescovo *Soffrido* promosse l'abazia di S. Maria dei Fonti (1129). Nel sec. XVIII si ebbe lunga vacanza per contestazione fra Roma e Napoli.

La diocesi è suffraganea di Reggio Calabria e conta 42 parrocchie con 100 sacerdoti e 105.500 fedeli. Patrono della diocesi è S. Biagio. Insigne la *cattedrale* ricostruita in istile basilicale su ante-

riore costruzione bizantina (sec. IX), di cui rimane la cripta; interno a tre navate; vi sono affreschi del quattrocento e cinquecento — Ughelli, IX, 342-355. — Cappelletti, XXI, 238-244.

CASSETTA Francesco di Paola, Card. (1841-1919), n. e m. a Roma. Conseguì lauree in filosofia, teologia e legge. Sacerdote dal 1865, fondatore e assistente di scuole popolari e di circoli nell'Urbe, fu successivamente vescovo tit. d'Amata (1885), elemosiniere pontificio (1887), vicegerente di Roma (1895) e cardinale (1899), vescovo suburbicario della Sabina (1905), poi di Frascati (1912), prefetto della S. Congregazione degli Studi (1911), poi del Concilio (1914) e bibliotecario di S. R. Chiesa (1914).

Parco con sè, si profuse per le chiese, per le Missioni, per i poveri, per l'incremento delle scienze e delle arti. Lasciò erede del suo vistoso patrimonio la S. Congregazione di Propaganda Fide. — F. Vistalli, *Il Card. Fr. di Paola Cassetta*, Bergamo 1933.

CASSETTA Pio (1596-1664), barnabita, n. a Olevano di Palestrina, m. a Roma parroco di S. Carlo ai Catinari. Fu teologo e assessore concistoriale del card. De Harrach, principe e arcivescovo di Praga; sacro oratore italiano accetto all'imperatore Ferdinando III. Dalla S. Sede ebbe le più larghe prerogative per la diffusione della fede in quelle regioni, specialmente nella Slesia. Il suo *Speculum ecclesiasticum* in tre parti (*bonitatem-disciplinam-scientiam*), stampato a Praga nel 1648 per la formazione pratica e teorica degli ecclesiastici, in opposizione agli errori degli eretici, gli attirò l'odio dei protestanti, che, all'entrata degli Svedesi in città, ne cercarono l'autore e, non trovandolo, devastarono il collegio e incendiarono la biblioteca. Già curato di S. Alessandro a Milano nella peste del 1630, superiore a Monza del ven. Bartolomeo Canale (v.), penitenziere della cattedrale a Bologna, ivi ristampò lo *Speculum*. — G. Boffito *Bibl. Barnab.*, I, Firenze 1933, p. 430. — L. Levati, *Menologio dei Barnabiti*, vol. VII, Genova 1934, p. 13.

CASESTTA Salvo, O. P. (1413-1483), n. a Palermo, m. a Roma. Dal 1474 fu maestro dei Sacri Palazzi, dal 1481 generale dell'Ordine per desiderio di Sisto IV, del quale il C. sostenne le parti contro il domenicano Zamometić Andrea (v.), che, in circostanze già assai tristi per il Papa, brigava per indire un concilio generale a Basilea. Di ritorno da una missione pontificia in Germania (1483), portò da Colonia l'omero d'un braccio di S. Alberto Magno. — G. Löhr in *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 783. — Pastor, *Storia dei Papi*, II (Roma 1911) p. 551 ss e passim (su A. Zamometić).

CASSIANO, SS.: 1) Confessore e Vescovo di **Autun** nella prima metà del sec. IV. San Gregorio di Tours (*De gloria Confessorum*, 74; PL 71,881 s) attesta la grande venerazione che si aveva per il suo sepolcro e le guarigioni che si ottenevano. Tradizioni di scarso valore lo fanno originario di Egitto e, prima che di Autun, vescovo di Ostia e poi di Orte. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Aug. II* (Venetiis 1751) *die* 5, p. 59-69. — Analecta Bolland., IV (1885) 159-166. — Lanzoni, I, 10 s, 546 s.

2) Martire di **Imola** (*Forum Cornelii sive Syllae*), registrato in un antichissimo calendario il 13 agosto e nel geronimiano anche l'11. Subì il martirio probabilmente sotto Diocleziano. Un documento importantissimo è l'inno IX *De Coronis* (*Peristefánon*) di Prudenzio, ove dice che recandosi egli a Roma, nei primi anni del sec. V, venerò presso *Forum Cornelii* la tomba di San C. e seppe dalle tradizioni e da documenti locali (pitture riproducenti scene del martirio sulle pareti del tempio) che C. (*ludimagister*) insegnava scrittura (*ars notaria*) ai giovanetti della città e che, imprigionato come cristiano, rifiutò di adorare gli dei pagani e di sacrificare; perciò il giudice ordinò con crudeltà raffinata che fosse ucciso dai suoi stessi scolari, le cui mani deboli resero più lungo e doloroso il martirio da lui sopportato eroicamente tra gli insulti e i dileggi.

Il suo culto fu assai diffuso. Ebbe dedicate chiese a Roma sotto papa Simmaco (498-514), a Milano, in molti altri luoghi d'Italia e fuori. Agnello di Ravenna (v.) attesta che San Pier Crisologo, vescovo di Ravenna, ma nativo di Imola, volle morire in patria presso la « basilica di San Cassiano ». Nell'episcopio di Ravenna fin dalla seconda metà del sec. V era effigiato in mosaico il martire imolese. Le sue reliquie nel sec. XII furono trasportate nella nuova cattedrale di Imola.

Secondo il Lanzoni e altri critici, sarebbe questo martire C., che erroneamente fu considerato vescovo di *Iodi*, di *Sabiona*, oggi Seben (attualmente la sede vescovile è a Bressanone [v.]), ove una chiesa in onore del martire imolese è attestata dal sec. IX, di *Benevento* e di altre sedi.

Bibl. — Prudenzio, *Le Corone*, traduz. ital., ed. Cantagalli, p. 121-131: testo latino in *PL* 60, 432-443 e in Acta SS. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Aug.* III (Ven. 1752) *die* 13, p. 24-30 (San C. di *Todi*) e p. 16-23 (San C. di *Imola*). — Schuster, VIII, 176 s. — Lanzoni, I, 426; II, 773s., 942. — Id., *Le leggende di S. C. d'Imola*, in *Didaskaleion*, 1925, II, p. 1-44. — Gerola, *San C. e il vescovado di Sabiona*, in *Atti del R. Istituto Veneto di scienze*, 1923-4, p. 171-177.

CASSIANO di **Nantes**, **Beato**, O. M. Cap. (1607-1638), compagno di missione e di martirio del beato Agatangelo (v.) da Vendôme. — Antonio da Pontedera, *Vita e martirio dei Beati . . .*, Roma 1904. — Ladislas de Vannes, *Deux Martyrs Capucins*, Paris 1905.

CASSIANO Abate. v. Giovanni Cassiano.

CASSIANO (**Beligatti**) da **Macerata** (1708-1785). Missionario cappuccino della provincia delle Marche, inviato nel Tibet e nel Nepal con 12 confratelli sotto la dipendenza del P. Orazio dalla Penna. Partito da Macerata il 17 agosto 1738, giungeva a Lhasa nel genn. del 1741, dopo aspro e penoso viaggio. Il 13 agosto 1742 dovette abbandonare il Tibet per l'avversione del monachismo tibetano e si portò nel Nepal. Rientrò in Italia nel 1756. Descrisse i costumi, gli usi, la religione e la geografia del Tibet in una pregevolissima relazione conservata manoscritta nella biblioteca comunale « Mozzi Bargetti » di Macerata: *Giornale di Fra C. da Macerata*, diviso in due libri, il 1° edito da A. Magnaghi, 1902: il secondo manca.

Collaborò inoltre all'opera di Fra Agostino Ant. Georgi: *Alphabetum Tibetanum Missionum Apostolicarum*, edito in Roma, 1773 (attribuitogli erroneamente dal Magnaghi, Enc. It., VI, 542). Lasciò manoscritte due grammatiche, una sanscrita, l'altra indostana, e altri studi industici.

Bibl. — Clemente da Terzorio, *Le missioni dei Minori Cappuccini*, vol. VIII, p. 234. — Bullarium O. M. C., vol. VII. — A. Magnaghi, *Relazione inedita di un viaggio al Tibet*, in *Riv. geografica italiana*, vol. VIII-IX, 1901-1902.

CASSIANO Giulio. Gnostico del sec. II, del quale Clemente Alessandrino (*Strom.* I. 21 e III, 13; PG 8, 820 e 1192 s) ricorda due opere (*Exegetica* e *De continentia*, in greco), definendolo « capo della setta dei doceti » e confutandone il pensiero encratita; con queste informazioni si accorda S. Girolamo (in *Gal. VI, 8*; PL 26, 431), secondo cui il primo a parlare di « carne putativa » nei riguardi del Cristo fu appunto C., che vien qualificato *encratitarum vel acerrimus haeresiarches.* — G. Bareille in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 1829-30. — Enc. It., IX, 332 *a*.

CASSIODORO Flavio Magno Aurelio Senatore (c. 480–c. 580), n. a Squillace nel Bruzio (Calabria) da nobilissima famiglia venuta dall'Oriente. Educato e introdotto nella carriera pubblica dal padre, che aveva servito Odoacre e Teodorico, C. nel 507 (o nel 501?) fu fatto questore, nel 514 console e poi *magister officiorum*, nel 533 *praefectus praetorii*. Servì la dinastia gotica sotto Teodorico, Atalarico, Amalasunta, Teodato, Vitige, con probità, intelligenza, appassionato senso di romanità. Accettò con entusiasmo il programma politico di Teodorico che mirava alla fusione spirituale dei Romani coi Goti e tutto si spese per realizzarlo, anche dopo la morte del grande re (526): « erat solus ad universa sufficiens »; « provinciarum verissimus custos ». (*Variae* IX, 25; *PL* 69,794). Per ragioni complesse il programma fallì; le sorti dell'infausta guerra gotica troncarono il sogno generoso di C.

Il quale abbandonò gli affari pubblici, si ritirò nelle sue terre del Bruzio, fondò sopra un colle un eremitaggio, e, lungo il Pellena, quel celebre monastero che, dal vicino vivaio di pesci, prese il nome di *Vivarium*: verso il 540 si deve porre quello che egli chiama *tempus conversionis meae* (*PL* 70, 1240). Non sappiamo nulla dell'organizzazione interna nè della Regola dell'istituto; sappiamo solo che fu un centro rigoglioso di studi, dotato di una ricca biblioteca, dove, accanto alla preghiera e al lavoro dei campi, ferveva il lavoro di raccoglimento, di trascrizione, di traduzione dei testi antichi pagani e cristiani, sotto la illuminata direzione di C.

L'attività letteraria di C. fu vasta e multiforme. Nel primo periodo della sua vita C. compose:

1) *Chronicon ad Theodoricum regem* (*PL* 69, 1213-1248), secco elenco di re Assiri, Latini, Romani e di consoli Romani, il quale mediante rapide indicazioni si riporta alla creazione; le note personali sono scarse e scarne; termina al 519, anno del consolato di Eutarico (cf. *PL* ib., 1248).

2) *De origine actibusque Getarum*, storia dei Goti di cui abbiamo solo un infelice rimaneggiamento di Jordanes (v.) o Jornandes (*PL* 69, 1251–1296); scritta per incarico di Teodorico, nell'intento di mostrare che i Romani potevano senza ignominia fondersi coi Goti, che pure vantavano storiche glorie.

3) *Variae* (sottint. *Epistolae*) in 12 libri (*PL* 69, 501–880), raccolta dei rescritti ufficiali di Teodorico, Atalarico, Amalasunta, Teodato, Gudelina, Vitige e di C. stesso; vi si contengono anche delle *Formulae* (ll. VI-VII) e avvertimenti vari (l. XI, 17-35); e per noi preziosissima e principale fonte della storia contemporanea; lo stile che s'allontana spesso dall'austerità del documento ufficiale, le non infrequenti digressioni morali, politiche, scientifiche tradiscono una rielaborazione dei documenti ufficiali fatta in vista della pubblicazione, che avvenne verso il 537.

4) *Ordo generis Cassiodororum*: è una celebrazione della genealogia di C. illustrata da nomi gloriosi nella storia politica; un estratto conservato nel ms. 106 (sec. X) di Karlsruhe, conosciuto sotto il nome di *Anecdoton Holderi* fu edito da Usener (Bonn. 1877) e da Mommsen in appendice alle *Variae* (*Mon. Germ. Hist., Auct. antiquiss.*, XII).

5) Delle *orazioni* di C. in onore di Teodorico e di altri personaggi della corte di Ravenna abbiamo solo tenui frammenti editi da Mommsen (*l. c.*).

Consacratosi alla vita studiosa e monastica C. compose altre opere a nutrimento della sua anima e ad istruzione dei suoi monaci: 1) *De anima* *PL* 70, 1279–1308) in 12 capi, trattatello filosofico-teologico di psicologia, scritto per invito di un « suave collegium » di amici (*Praef.*; *PL* ib.. 1279), dove, ispirandosi a S. Agostino e a Claudiano Mamerto, discute la natura spirituale dell'anima, le sue virtù morali e naturali, la sua sede, il suo destino.

2) *Expositio in Psalterium* (PL 70, 9-1056) vasta opera, nella quale mette a profitto le *Enarrationes in Psalmos* di S. Agostino; il metodo esegetico è da C. stesso indicato nella *Praefatio* c. 14 (PL ib., 18 s): si spiega il titolo di ciascun salmo, la divisione del contenuto, « tertio arcanum psalmi partim secundum spiritualem intelligentiam, partim secundum historicam lectionem, partim secundum mysticum sensum »; seguono le applicazioni morali, la discussione sull'ordine numerico dei salmi e il suo significato simbolico; l'opera, in cui è fatta tanta parte al simbolismo e al senso messianico, ebbe nel medioevo immenso favore.

3) *Complexiones in Epistolis Apostolorum* (*PL* ib., 1321-1380), *Complexiones Actuum Apostolorum et Apocalypsis Joannis* (*PL* ib., 1381–1418), specie di parafrasi e compendioso commento; la parafrasi è condotta mediante il confronto dei testi paralleli e perciò si dice *Complexio* (similium rerum juncta copulatio) (*PL* ib., 1321 s).

4) *Institutiones* divise in 2 parti: *De institutione divinarum litterarum* (*PL* ib., 1105–1150) in 33 capi, e *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum* (*PL* ib., 1149-1220) in 7 capi; in esse « plus utilitatis invenies quam decoris » (ib. 1240); in effetto è l'opera più celebre di C. rimasta fondamentale nella storia culturale del medioevo; il primo libro è un'introduzione allo studio della teologia di cui si suggeriscono i sussidi; nel secondo si fa un compendio delle 7 arti liberali; con ciò C. intendeva fornire una guida ai suoi monaci nella loro formazione religiosa e anche profana.

5) *De orthographia* (*PL* ib., 1239-1270), compilazione di estratti da antichi grammatici fatta a 93 anni (*PL* ib., 1241) su richiesta dei suoi monaci (*Praef.*; *PL* ib., 1239).

6) La *Historia Ecclesiastica tripartita* in 12 libri (*PL* 69, 879-1214) non è che la fusione, infelice e frettolosa, di Teodoreto, Socrate, Sozomeno, che C. aveva fatto voltare in latino dal monaco Epifanio (v.); nonostante i suoi difetti, nel medioevo servì come manuale di storia ecclesiastica.

7) C. stesso c'informa di un suo commento dell'*Epistola ai Romani*, correzione al commento dell'eretico Pelagio (v.) sopra l'epistola paolina (cf. *De orthogr., Praef.*; PL 70, 1240); il lavoro fu attribuito a Primasio di Adrumeto (*PL* 68, 415-506).

Altre opere di C., compilazioni, florilegi non ci sono pervenuti, come un *liber titulorum* detto *Memorialis*, e, forse, una compilazione contenente *Artes Donati*, un libro *de Etimologiis* e uno *de Schematibus* (cf. *De orthogr., Praef*; *PL* 70, 1240 s). S'aggiunga a ciò la sua attività nella direzione della scuola di Vivarium; si sa, ad es., che fece tradurre in latino le *Antichità giudaiche* di Giuseppe Flavio, fece raccogliere in un volume la versione geronimiana della Bibbia, curandone il testo su vecchi esemplari.

L'opera letteraria di C. non eccelle affatto per splendori stilistici, per originalità o profondità di concetto; C. riconosce i suoi difetti letterari e vuole esporre non una dottrina propria ma « priscorum dicta . . . quae posteris laudare fas est et praedicare gloriosum » (*Institut. div., Praef.*; *PL* 70, 1107). È il cultore devoto della tradizione cristiana e romana. Perciò la sua importanza nella storia della cultura è difficilmente esagerabile. Già con papa Agapito (535) aveva concertato di fondare a Roma un istituto superiore di studi cristiani simile a quelli che sorgevano in Alessandria e a Nisibi (*PL* ib., 1105 s). Per la tristezza dei tempi il progetto non ebbe seguito, ma C. cercò di attuarlo nel suo monastero. Vincendo notevoli resistenze psicologiche già apparse in alcuni Padri, C. sostenne la legittimità e la necessità della istruzione profana, anche pagana (v. Paganesimo). Sicchè C. inizia quell'opera che sarà il significato storico e il valore del medioevo: la creazione di una civiltà integralmente cristiana, nata dalla fusione della romanità col germanesimo, della paganità colla cultura cristiana, dominata dai principi evangelici.

Bibl. — *Edizioni*. — PL 69, 421 ss; 70; vi sono riportate anche opere spurie: *Expositio in Cantica Canticorum* (*PL* 70, 1056-1106) e *Commentarium de oratione et de octo partibus orationis* (*PL* 70, 1219-1240). — Mon. Germ. Hist., *Auct. antiquis.*, XI-XII (1894) riportano la *Chronica*, le *Instit. div.*, le *Variae* e le *Orationum reliquiae*. — Keil, *Grammatici latini*, VI, p. 210 ss. (ed. del *de grammatica* cioè del C. I delle *Institut. saecul.*); VII, p. 143 ss. (ed. del *De orthogr.*) — C. Halm, *Rhetores lat. minores*, Lipsia 1863, p. 495 ss. (ed. del C. II delle *Inst. saec.*: *De arte rhetorica*): altre edizz. parziali, come per la *Musica*, delle *Inst. saec.* — R. A. B. Mynors da ultimo è venuto a darci la migliore edizione delle *Institutiones*: Oxford 1937.

Studi. — G. Minasi, *Cassiodoro senatore*, Napoli 1895. — P. Leemann, *Kassiodorstudien*, in *Philologus*, 1912, 278 ss.; 1913, 503 ss.; 1914-1t, 253 ss.; 1917, 351 ss. — Enc. It., IX, 337-338 *a*. — A. Van De Vijver in *Speculum* 6 (1931) 244-292. — H. Thiele in *Studien und Mitteilungen zur Gesch. O. S. B.*, 50 (1932) 378-419. — Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Liter.*, V (Freib. in Br. 1932) p. 264-76. — L. Salvatorelli, *Storia della letter. lat. crist.*, Milano 1936, p. 316 ss. — Già nel secolo VII il monastero di Vivarium, grecizzato, decadde e perì; i tesori della sua biblioteca passarono a formare i fondi delle biblioteche di Bobbio e di Verona. — A. Amelli in *Riv. stor. Benedettina* 11 (1920) 168-172 ha tentato di dimostrare che C. e San Benedetto, contemporanei, non si ignorano l'un l'altro, nonostante il silenzio dei loro scritti.

CASTAGNO (del) Andrea. Pittore, nato nel Mugello nel 1390 o poco dopo, m. di peste a Firenze nel 1457 e sepolto all'Annunziata. Apprese l'arte sotto P. Uccello e subì l'influenza anche di Masaccio, ma poi riuscì artista insigne e originale che riflette anche nella maniera ruvida, robusta, realistica, il carattere aspro e violento. È però una leggenda che egli uccidesse Dom. Veneziano, il quale morì 4 anni dopo di lui. Fu detto anche *Andreino degli impiccati* per aver dipinto sul palazzo del podestà i ribelli impiccati. Egli si applicò a ricerche di effetti plastici e di moto intensificando il valore della linea e del rilievo; dipinse con arditi scorci, precisione di contorno, rigorosa prospettiva, drammaticità di composizione, curando assai il chiaroscuro e usando del colore solido e nitido. Fu perciò maestro di gran valore che esercitò grande influsso su tutta la pittura fiorentina del 1400 e specialmente su Antonio del Pollaiolo, il Botticelli, il Ghirlandaio; furono suoi scolari Piero del Pollaiolo, Giovanni di Francesco del Cervelliera. Lavorò a Venezia. Nel 1445 si iscrisse in Firenze all'arte dei medici e degli speziali e vi lavorò per anni. Nell'autunno del 1454 era a Roma.

Le sue opere migliori sono la *Crocifissione* (agli Uffizi), il *Cenacolo* nell'ex-convento di S. Apollonia (Firenze) e la serie degli uomini illustri affrescata in una sala di Villa Pandolfini a Legnaia: figure imponenti per grandiosità, efficacia di espressione, potenza di rilievo, come quelle del condottiero Pippo Spano, Farinata, la Sibilla Cumana.

CASTALIO o Castellio (nome latinizzato dal francese *Chateillon*) Sebastiano (1515-1563), n. a S. Martin du Fresne nella Savoia, m. a Basilea. Fatti gli studi umanistici a Lione, strinse a Strasburgo relazioni con Calvino, di cui adottò la fede, ma con cui venne poi in dissidio per il suo spirito di indipendenza e per la sua libertà di critica. Sosteneva, ad esempio, contro le convinzioni dell'eresiarca, essere il Cantico dei Cantici (v.) di un profano erotismo, mentre non condivideva l'estremismo di Calvino sulla predestinazione. Perciò, dopo avere per pochi anni insegnato a Ginevra, riparò a Basilea, dove fu prima impiegato in una tipografia e poi, dal 1553, professore di greco. Calvino lo disse « l'eletto strumento di Satana ». Ne ricordiamo: *Dialogi sacri*, 1542-43, compendio di storia biblica per le scuole, rimasto, per molto tempo, uno dei testi classici della latinità in Germania; una *Versione della Bibbia* in latino (1551) e in francese (1555); *De haereticis, an sint persequendi* (1554), ove aspramente condanna la sorte inflitta a Michele Serveto (v.). Curò anche edizioni di classici.

Bibl. — F. Buisson, *Séb. Castellion, sa vie et son oeuvre*, 2 voll., Paris 1891. — P. Renard in *Dict. de la Bible*, II, col. 340-341. — W. Koehler, in *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, I² (1927) col. 1470. — Enc. It., IX, 357 *b*. — P. Hemmi, *Seb. Castellio*, Zurigo 1937. — D. Cantimori ed E. Feist, *Per la storia degli eretici italiani del sec. XVI in Europa*, Roma 1937, con un trattatello del Castellio.

CASTEL GANDOLFO, in prov. di Roma, a 426 m. sul mare. Si specchia con Marino e Albano nel lago omonimo. Ha circa 2740 ab. Deriva il suo nome dalla famiglia romana dei Gandolfi che all'inizio del secolo XII vi eressero un castello. Papa Onorio III

lo diede ai Savelli, suoi parenti, i quali lo perdettero e lo riacquistarono diverse volte, finchè Sisto V lo eresse in ducato. Clemente VIII lo comperò nel 1596 e nel 1608 in concistoro lo dichiarò dominio inalienabile della S. Sede.

Il palazzo pontificio fu incominciato su disegno del Maderno per conto di Urbano VIII. Alessandro VII aggiunse lo scalone e la loggia su disegno del Bernini. Le decorazioni del palazzo sono degli Zuccari. La chiesa del 1661, su disegno del Bernini, contiene quadri di Pietro da Cortona e del Maratta. Notevole anche la villa Barberini. Nuova rinomanza acquistò C. G. dopo i Patti del Laterano (1929), che riconoscono l'assoluta proprietà pontificia del palazzo e della villa, con diritti di extraterritorialità. Pio XI, dopo avervi operati restauri e rifacimenti importanti, riprese il costume dei Pontefici di villeggiarvi nei mesi estivi.

CASTELLAMARE di Stabia, in prov. di Napoli, con circa 46.000 ab. Sorge presso l'antica *Stabiae*, sepolta nel 79 d. C. dall'eruzione del Vesuvio. Il nome attuale le viene da un castello del sec. XI. Deve aver accolto la fede cristiana assai presto; si pensa che all'inizio del sec. IV e anche prima su questo territorio si stendesse un cimitero cristiano; il che si deduce da epitafi cristiani scoperti nel 1878 là dove sorge la cattedrale. Una interessante catacomba *(Grotta di San Biagio)* si trova presso il sito ove sorgeva l'antica Stabiae.

Anche la diocesi è antichissima. Il primo vescovo di cui abbiamo memoria è *Orso* che nel 499 partecipò a un sinodo romano. Nel sec. X le fu staccata la diocesi di Lettere, riunita di nuovo nel 1818. Ha come patrono S. Catello, vescovo del sec. VII. Conta 27 parrocchie con più di 100 sacerdoti. È suffraganea di Sorrento.

Monumenti notevoli sono: la *cattedrale* dedicata all'Assunta, edificata nel 1587 su disegno gotico, poi rimaneggiata in composito nel 1796 e restaurata nel 1875; ha dipinti di buoni autori; *la chiesa del Purgatorio*, incominciata nel 1798, di stile ionico nell'interno, con porticato di stile toscano; *la chiesa del Gesù* (seicento; affresco di V. Galloppi); il *santuario di S. M. di Pozzano* con unito un convento, ricco di marmi, stucchi, pitture, tra cui celebre la bella Madonna trecentesca rinvenuta in un pozzo, donde il nome del santuario; si ammira una testa di S. Francesco di Paola (fondatore del santuario e del convento), opera di Giulio Romano.

Bibl. — Ughelli, VI, 655-656. — Cappelletti, XIX, 769-813. — Lanzoni, I, 245-6. — Pio T. Milante, *De Stabiis, Stabiana Ecclesia et episcopis eius*, Neapoli 1750. — Per l'archeologia: De Rossi in *Bullettino d'archeol. cristiana*, 1879, p. 118-127. — G. Cosenza, *Il cimitero e la cappella stabiana di S. Biagio*, Napoli 1898. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, II-2, col. 2366-69.

CASTELLANETA. Cittadina in prov. di Taranto, nella Murgia merid., di circa 10.000 ab. Sede episcopale dal 1088, suffraganea di Taranto. Nel 1818 le fu unito il territorio della soppressa diocesi di Mottola. Conta 9 parrocchie con 47 sacerdoti (di cui 7 religiosi) e 46.000 fedeli; ha come patrono S. Nicolò. La *cattedrale*, che ha pregevoli dipinti del Carella, e un polittico di Girolamo di Santacroce, risale al sec. XII, ma fu rifatta nel XV e dotata allora di un classico campanile a bifore. È sita col palazzo vescovile a picco sopra la forra profonda detta *gravina*. — Ughelli, IX, 151-158; X, 255-258. — Cappelletti, XXI, 141-144.

CASTELLANO de' Castellani (1461-1519?), n. probabilmente a Prato. Sacerdote, docente straordinario di diritto can. all'Univ. di Pisa, per un po' di tempo amico del Savonarola, dal 1498 vicario del vescovo di Fiesole, favorito dai Medici, fu poeta e autore di rappresentazioni sacre, giudicate notevoli. In versi pubblicò anche i *Vangeli della domenica* (Fir. 1514). — Enc. It., IX, 352 *b*.

CASTELLESI Adriano. v. Adriano di Corneto.

CASTELLI Benedetto, O. S. B. (1577 1643). Monaco cassinese di nobile famiglia bresciana, entrato nell'Ordine il 4 settembre 1595, nel monastero dei SS. Faustino e Giovita a Brescia. Fu grande nelle scienze matematiche, che insegnò all'Univ. di Pisa (1615-1625) e alla Sapienza in Roma dal 1625; compose pregiatissime opere sulla idraulica; principali: *Della misura delle acque correnti* e *Dimostrazioni geometriche della misura dell'acque correnti*, Roma 1628, che gli valsero la fama di fondatore di tale scienza. Fu discepolo, amico, difensore e consolatore di Galileo Galilei (v.) ed ebbe per discepoli il Torricelli, il Borelli e il Cavalieri.

Bibl. —Armellini, *Biblioth. Benedictino-Casinensis*, 1731, 1, p. 92. — Tiraboschi, *St. della letteratura ital.*, VIII-1 (Ven.1 796) p. 198-201: giudica insoddisfacente la notizia dell' Armellini. — A. Favaro, *Amici e corrispondenti di Galileo Galilei, XXI, Ben. Castelli*. Venezia 1908 — Pastor, *Storia dei Papi*, XII (Roma 1930) p. 213 ss. — Enc. It., IX, 354 *b*.

CASTELLI Giulio (1846-1926), n. a Torino, m. a Cava dei Tirreni. Entrato a 19 anni nell'Oratorio di S. Filippo in Torino, educò il proprio spirito alla scuola del Servo di Dio, padre Carpignano. A Torino, a Roma, dove fu dal 1889, indi presso il santuario cavese di S. Maria dell'Olmo, che resse dal 1896, a Carpino presso il Gargano (1904-1908), a Civitella Roveto (L'Aquila) e a Cava, diede prove di insigne pietà e anche di grande amore per il suo Ordine. Sono in corso i processi preliminari per la beatificazione. Lasciò alcuni scritti e ricco epistolario.

CASTELLI M. Francesco, Ven. (1752-1771), chierico barnabita, n. e m. a S. Anastasia (Nola), effigiato col giglio, simbolo della sua vita. Crebbe nel collegio di S. Carlo alle Mortelle dei Barnabiti a Napoli. Nel noviziato si formò con ardore alla scienza dei santi ed agli esercizi di penitenza, distinguendosi per viva pietà e divozione verso l'Eucarestia, il Crocifisso e la Madonna della Purità. Fu discepolo in filosofia del Beato Franc. Sav. M. Bianchi (v.). Il fisico delicato non corrispose alle sue energie spirituali, pur dirette dalla discrezione soave dei superiori. Colpito da tisi, non potè esser salvato dall'aria del paesello natìo, dove assistito dal p. Narducci e, a distanza, dal b. Bianchi che ne annunziava la morte, santamente moriva. Manifestazioni gentili e prodigiose accompagnarono la sua vita e la sua morte. È sepolto in Napoli. Il 20 dicembre 1883 fu introdotta la causa di beatificazione. — P. Fr. Bianchi, *Vita*, Bologna 1875, 1876 e 1884.

CASTELLINI Luca, O. P. († 1631), n. a Faenza, m. vescovo di Catanzaro; celebre teologo e canonista, docente nel collegio della Minerva; procuratore generale dell'Ordine per 17 anni dal 1612, qualificatore del S. Officio. Se ne lodano le seguenti opere: *De*

electione et confirmatione canonica praelatorum quorumcumque praesertim regularium, Roma 1625; *De certitudine gloriae Sanctorum canonizatorum*, ivi 1628: il Papa è infallibile nella CANONIZZAZIONE (v.); *De inquisitione in SS. Martyrum canonizatione*, ivi 1629; *De dilatione . . . . canonizationis Sanctorum*, Napoli 1630: in sì grave causa, egli pensa, occorre ristare più che correre. — QUÉTIF-ÉCHARD, *Scriptores O. P.*, II, p. 471. — RICHARD-GIRAUD, *Biblioteca Sacra*, V (Milano 1832) p. 117 s. — HURTER, *Nomenclator*, III³ (1907) col. 877.

CASTELLINO da Castello (1491–1566), n. a Menaggio, m. a Milano. Nutrito di carità e ardente di zelo, a Milano, nella festa di S. Andrea del 1536, fondava la « *Compagnia dei Servi dei puttini in carità* », consacrata all'istruzione religiosa dei bambini e giovanetti. All'uopo egli compilò un *Interrogatorio del maestro al discepolo per istruire li fanciulli e quelli che non sanno nella via di Dio*. Non è a dire quante persecuzioni, quante difficoltà e quanti scherni dovette incontrare. Nullameno la sua opera prosperò: costituitasi nel 1539 in ben organizzata confraternita, approvata dall'autorità locale (nel 1540, 1550 . . .), si diffuse in tutta la diocesi e in molte regioni di Italia. Con quest'opera apostolica, che perfezionò o ispirò le istituzioni simili di Tommaso Grassi, Alberto da Ballarati, Beato Porro, S. Gerolamo Miani, ecc., C. preparava il terreno all'apostolato catechistico di S. Carlo BORROMEO (v.), mettendo in atto quello che il Conc. di Trento raccomanderà come ottimo mezzo per conservare la fede.

Morto in concetto di santo, fu tumulato nel duomo. — G. ACHILLI, *C. da C. e le Scuole della dottrina cristiana* in *Scuola Catt.*, 64 (1936) 35-40. — FIL. MEDA, *Intorno a C. da C.*, ib., p. 257-72.

CASTELNAU, Pietro di. v. PIETRO DI C.

CASTEL SANT'ANGELO. Così oggi vien chiamata la « Mole Adriana ». Secondo la leggenda, durante la processione espiatrice indetta da S. Gregorio Magno nel 590 per la cessazione della peste, un angelo si sarebbe posato sulla Mole e coll'atto di riporre la spada nel fodero avrebbe indicato che Iddio era placato e che la peste sarebbe cessata. Altra leggenda vuole che durante la detta processione un coro di angeli abbia fatto omaggio a Maria, « Salus Populi Romani ».

L'odierna denominazione risale forse al sec. X. La Mole, costruita per essere il mausoleo dell'imperatore Adriano, fu condotta a termine da Antonino Pio e servì per la sepoltura degli imperatori fino a Settimio Severo. Dal sec. X al sec. XVII fu trasformata in fortezza e per un po' si chiamò anche torre dei Crescenzi, dal dominio che questi ne ebbero. Ma già fin dai saccheggi di Roma (IV e V sec.) aveva molto sofferto e le tombe erano state devastate. Parecchi Papi vi fecero notevoli modificazioni; Nicolò III se ne servì per protezione al Vaticano e Leone IV lo congiunse ad esso mediante il famoso « passetto ».

Nelle lotte intestine, come pure da stranieri, subì assedi e devastazioni. Ne fu tentata persino la distruzione; ma fu restaurato. Sotto Nicolò V subì radicali modificazioni, diventando una fortezza di primo ordine e il baluardo della città. È celebre l'assedio che subì sotto Clemente VII, quando nel 1527 le orde di Carlo V saccheggiarono Roma.

Nell'edificio lavorarono architetti di grido, quali il Sangallo, il Bramante e Michelangelo, pittori, come Giulio Romano, Pierin del Vaga e scultori, come il Bernini e la sua scuola. L'Angelo, che ora sovrasta alla Mole è del Werschaffelt e vi fu posto per ordine di Benedetto XIV. Anche durante il sec. XVIII il Castello servì come caserma; ora è museo. — ENC. IT., IX, 366–367*a*. — PIO PAGLIUCCHI, *I castellani del C. Sant'A.*, 2 voll. Roma 1908 e 1928.

CASTI Giovanni Battista (1724–1803). N. ad Acquapendente, m. a Parigi, sacerdote, letterato. Errò attraverso l'Europa, per lungo periodo, ricercato e acclamato. Originale scrittore di opere buffe (ammirato dal Foscolo e dal Goethe), ha al suo attivo copiosissima produzione letteraria e satirica. Forse meno triste di quanto appare dai suoi scritti, tuttavia non fece onore eccessivo alla veste che portava. Le sue *Novelle Galanti* sono un misto di arguzia e di goffaggine, e nel poemetto di 23 canti *Gli animali parlanti* soffocò la fine e ingegnosa satira politica sotto un cumulo di licenziosità indegne del suo carattere e compromettenti dinanzi ai posteri la naturale semplicità e rettitudine della sua indole. — G. NATALI, *Storia letteraria d'Italia. Il Settecento*, II, Milano, 1936, p. 724, 842 s, 851, 1057-66; p. 1103 s. bibliografia. — G. MAZZONI, *L'ottocento*, (nella stessa collez.), I, ib. 1938, p. 75 s, 124, 182.

CASTIGLIONE. Alcuni membri d'una nobile famiglia di C. d'Olona (Milano), si distinsero nella storia della Chiesa. **Branda**, *senior* (1350–1443), giureconsulto, lettore di diritto can. all'Univ. di Pavia, per la quale fu oratore presso Bonifacio IX. Dal 1404 fu vescovo di Piacenza, deposto nel 1409 per aver partecipato al conc. di Pisa, ma nel 1411 elevato alla Porpora. Fu legato pontificio in Lombardia, in Germania, in Boemia e in Polonia, lavorò all'estinzione dello Scisma Occ. e si fece notare per l'opera di riforma ai concili di Costanza, Basilea e Firenze. Fu ancora amministratore apost. di Lisieux (1420–24), vescovo di Porto (1431) e infine dal 1440 di Sabina. Si dice che tentasse nel 1440, quale legato di Eugenio IV, di introdurre a Milano il Rito Romano. A Pavia fondò un collegio per studenti, che nel 1804 fu unito al Ghislieri. — **Branda**, *junior* (c. 1415–1487), pure giureconsulto e diplomatico, pronipote dell'antecedente. Fu alla corte sforzesca e si implicò nelle tragiche vicende del duca Galeazzo. Fu dal 1466 vescovo di Como ed ebbe vari altri incarichi. — ARGELATI, *Biblioth. scriptorum. Mediol.*, I–2, col. 349 ss. — CIACONIUS, II, 801 sc. — PASTOR, *Storia dei Papi*, I (Roma 1910): v. Indice. — ENC. IT., IX, 376 *b*,

C. Francesco Abbondio (1523–1568), milanese, figlio di Gerolamo, presidente del senato milanese, vescovo di Bobbio, carissimo a Pio IV il quale nel 1562 lo creò cardinale per i meriti acquistati nel conc. Tridentino, « uomo nella sacra e profana letteratura dottissimo » (Tiraboschi). — CIACONIUS, III, 964 s.

C. Giovanni († 1460), vescovo di Costanza e poi di Pavia (1454–1460), legato di Nicolò V e di Callisto III in Germania per la crociata contro i Turchi, fatto cardinale da Callisto III e da Pio II, legato della Marca Anconitana minacciata dalle milizie del Piccinino. — CIACONIUS, II, 994.

C. Goffredo v. CELESTINO IV.

C. Goffredo († 1245), di Milano (di Genova?), m. a Lione, fatto cardinale diacono da Innocenzo IV

(1244), incaricato da Onorio III di una legazione in Sardegna; non erat aliquis Domino Papae alius specialior vel utilior nec scientia et moribus clarior. — Ciaconius, II, 123.

CASTIGLIONE Giuseppe, S. J. (1688–1766), n. a Milano, m. a Pechino, pittore di corte. Ebbe da natura talento di artista e già i suoi primi saggi di pittura fecero presagire di lui grandi cose. Attratto alla vita religiosa, nel 1707 fu accolto tra i Gesuiti in Genova e rimase poi sempre nella Compagnia come « fratello ». Nel 1714, dopo un breve ma attivo soggiorno in Portogallo, fu inviato a Pechino, dove l'imperatore stesso da anni ne ambiva l'attività artistica. Giunse il 22 dic. 1715 e da allora fino alla morte visse alla corte godendo il favore di tre successivi imperatori. È riconosciuto come il più distinto fra i pittori gesuiti che furono alla corte cinese. — Grosier in *Biografia Universale*, X (1823) p. 286 s. — Sepp. Schüller in *Die Katholichischen Missionen* 64 (1936) 301-308. — P. M. d'Elia in *Civiltà Catt.*, 90 (1939, I) 136-139.

CASTIGLIONI Bonaventura (1487-1555). Canonico della Scala (1521) e poi (1546) prevosto della basilica di S. Ambrogio in Milano. Dotto archeologo e letterato, autore di *Gallorum Insubrum antiquae sedes* (1541), ed. pure dal Grevio (*Thesaurus antiquitatum Italiae*, t. I) e in altre collezioni. Un libro *contra Judaeos*, attribuitogli, non è opera sua; cf. Argelati, *Biblioth. scriptorum Mediol.*, I-2, col. 348 s. — Tiraboschi, *Stor. della lett. ital.*, VII-3 (Ven. 1796) p. 864 s.

CASTILLO (di) Ferdinando († 1593) di Granata, domenicano (dal 1545), predicatore di corte, precettore dell'infante Ferdinando. Ebbe importanti incarichi nell'Ordine e presso il S. Officio. Passò la vita predicando, insegnando, scrivendo. Si ricorda la sua *Storia generale dell'Ordine di S. Domenico* dedicata a Filippo II (in 2 voll. 1584-1592) scritta in elegante spagnolo, continuata da Giov. Lopez O.P. con altri 4 volumi (1613-1622), tradotta in italiano da Timoteo Bottoni O. P. (Venezia 1589, la I parte) e da Filippo Pigafetta (Firenze 1596, la II parte; la versione dell'intera opera, con note e aggiunte di Giacinto da Genova, Palermo 1626). Nel 1576 diresse a Filippo II un'apologia dei Regolari. — Hurter, *Nomenclator*, III (1907) col. 314 s.

CASTILLO (del) Giovanni, B. v. Gonzalez de S. Cruz, B.

CASTITÀ e Verginità. 1. *Nozioni.* 2. *Dottrina cattolica.* 3. *Errori.* 4. *Cautele e leggi speciali.*

I. **Nozioni.** La C. è la Virtù (v.) *regolatrice della dilettazione carnale*, che è inerente agli atti generativi e ha sede negli organi a tale scopo destinati. È quindi una virtù che interessa unitamente anima e corpo, in quanto, come insegna S. Tommaso (II^a II^{ae}, q. 151, a. 1, ad I) « castitas consistit quidem in anima, sicut in subjecto, sed materiam habet in corpore ». Essendo la generazione fine essenziale primario del Matrimonio (v.) ed essendovi perciò un uso lecito della dilettazione carnale in tale stato, la C. si suddistingue in due specie: *a*) la C. coniugale che consiste nel limitare la dilettazione carnale a quanto è ordinato al fine proprio del matrimonio; *b*) la C. fuori del matrimonio che impone l'astensione da ogni diletto carnale volontario anche solo iniziale, (6° e 9° Comandamento).

La C. è quindi parte della Temperanza (v.).

Vi sono diversi gradi di perfezione nella C., l'infimo è quello della castità matrimoniale; il supremo è quello dello stato di verginità. Cf. S. Tommaso, II^a II^{ae}, q. 152, a. 3, ad 5^m. Qui appunto noi distinguiamo tra verginità materiale, virtù morale della verginità o castità perfetta, « stato » di verginità. La *verginità materiale* consiste nella permanenza della nativa integrità organica: questa può perdersi anche senza colpa alcuna, e, perduta, non si riacquista più; tuttavia notiamo subito che, secondo la dottrina comune tra i cattolici, il premio speciale promesso da Dio ai vergini non viene negato a quelli che, perduta la verginità materiale senza colpa, conservano la virtù morale della verginità. La *virtù morale della verginità* consiste nell'astenersi da ogni diletto carnale volontario: implica quindi anche la rinuncia al matrimonio; si identifica colla castità perfetta. Lo *« stato » di verginita o di castità perfetta* è la condizione d'una persona irrevocabilmente impegnata dinanzi a Dio ad astenersi per sempre da ogni diletto carnale e dal matrimonio. Cf. S. Tommaso, II^a II^{ae}, q. 152, a. 3). Lo « stato » di perfetta castità è costituito dal Voto (v.) di osservarla o dalla connessione di questa virtù con lo stato ecclesiastico, negli Ordini Sacri secondo le leggi della Chiesa Cattolica: v. Celibato.

La *castità imperfetta o comune* consistente dunque nella sola rinuncia alle dilettazioni carnali proibite — quindi a tutte prima e dopo il matrimonio, ma senza implicare la rinuncia a questo — nel matrimonio si limita ad escludere le dilettazioni contrarie a questo particolare stato. La C. comune è un dovere di tutti senza eccezione; la C. perfetta o verginità appartiene ai Consigli Evangelici (v.) e può essere dovere di taluni stati particolari.

II. **Dottrina cattolica.** La C. comune è virtù di legge naturale, essendo necessaria alla conservazione della specie umana: giacchè se fuori del matrimonio fosse lecita la dilettazione carnale, ben pochi si assumerebbero i pesi connessi collo stato coniugale e gli obblighi propri di chi genera. Questa virtù può quindi poggiare su motivi naturali, come la conservazione della specie umana, la dignità della persona, l'ordine della vita sociale e i molti vantaggi ch'essa reca allo sviluppo morale dell'individuo e della società. Infatti, prima del Cristianesimo, nonostante la universale corruttela dei popoli gentili, gli antichi filosofi avevan conosciuto ed esaltato i pregi della castità. Socrate, citato da Cicerone, pareggia la vita dei casti a quella degli dèi in ciò che aveva di meglio (*Tuscul.*, lib. I, c. 30).

Cicerone poi asserisce che per onorare gli dèi occorrono innocenza e purezza di cuore e di labbra (*De nat. Deor.*, lib. II, c. 28). Sallustio filosofando all'inizio del *De bello Iugurthino* (cc. 1-2) condanna severamente quanti sono asserviti ai pravi piaceri della carne. È nota ancora la massima, comune, nel suo concetto, a tutti i popoli: *Casta placent Superis*. Finalmente il partenone (il tempio dedicato in Atene alla omonima dea « vergine ») e l'istituto delle Vestali a Roma attestano in quanto pregio fosse tenuta la castità almeno in quanto concerneva gli atti esterni e i rapporti sessuali; soprattutto essa si giudicava necessaria per l'esercizio del culto divino. Tuttavia, ancorchè idealmente stimata, la C. non era amata dai pagani: solo l'attrattiva degli annessi onori e della mercede riusciva a fare qualche recluta. Cf. Origene, *Contra Celsum*, VII, 48; PG 11, 1489.

Presso il popolo ebreo, custode della vera religione e della rivelazione divina, era notissima la legge della castità coniugale ed estraconiugale: l'adulterio era punito con pene gravissime e le altre colpe in questa materia erano pure ritenute gravi, abbominevoli e fatte oggetto di castighi: Es XX 14 e 17; Lev XVIII 22 s; XX 13-16; Num XXV 6-9; Deut XXII 20-30; XXIII 17 ... Elogi della C. si leggono in Tob III 16; Sap III 13; IV 6. Per vittorie riportate in pericoli contro la C. sono celebrati Giuseppe (Gen XXXIX 7-12), Giuditta (Giudit XVI 26) e Susanna (Dan XIII 63). Eccli XLII 9-10 affida alla gelosa cura del padre la castità preconiugale e coniugale della figlia. In Is LVI 4-5 si legge una profetica lode del celibato.

Però la perfetta castità o lo stato di verginità non era nella pratica di quel popolo, che anzi ne rifuggiva come da una sventura (si ricordi il pianto della figlia di Jefte [v.]), avendosi in somma stima il procurarsi una discendenza. v. Maternità. Il sacerdozio stesso era ereditario e perciò legato all'istituto coniugale: v. Celibato.

Gesù Cristo rivelò all'umanità i pregi altissimi della perfetta C. e la consacrò con l'esempio suo e della sua Madre: poichè volle, con miracolo della sua onnipotenza, esser concepito e nascere da Madre-Vergine, la quale conservò per sempre intatta la sua integrità. A più riprese, nella sua vita pubblica, il Divin Maestro parlò della verginità e de' suoi premi; gli Apostoli, segnatamente S. Paolo, ne svolsero poi la dottrina. Questa dottrina rivelata aggiunge ai motivi naturali in favore della C. altri motivi assai superiori, quali il rispetto al Corpo (v.) fatto tempio dello Spirito Santo per il Battesimo (v.), la dignità del cristiano quale membro di Cristo (v. Corpo Mistico) e suo commensale nel banchetto eucaristico, la gloria corporale nella Resurrezione (v.), la maggior attitudine alla conoscenza di Dio e alla penetrazione delle verità divine, la disposizione alla carità e più particolarmente alle opere dello zelo.

a) La dottrina di Gesù Cristo, oltre che dalla sesta beatitudine (v. Beatitudini) risulta chiara dal noto testo del capo XIX di S. Matteo: « ... *Vi sono di quelli che si son fatti eunuchi da loro stessi per amore del regno de' cieli. Chi può capire capisca* » (vv. 10-12). La perfetta C. è qui designata come stato superiore a quello del matrimonio, purchè sia veramente *stato*, cioè condizione permanente e definitiva, abbracciata volontariamente e per motivi soprannaturali (*per amor del regno de' cieli*): tuttavia questo stato non è da tutti, ma solo per chi v'è condotto da un impulso speciale della grazia. Si tratta dunque di un puro *consiglio*, non di un *precetto:* tanto che la conclusione di Gesù Cristo è: *Chi può capire* (cioè, chi ha già la grazia di capire) *capisca*. L'ultima parola è spiegata come un invito, non come un imperativo, sebbene la forma grammaticale, nel testo greco (χωρείτω), sia imperativa. Di tale spiegazione è garante S. Paolo e tutto l'insegnamento della Chiesa.

b) L'Apostolo espone chiaramente la sua dottrina in *I Cor. VII* (v. Corinzi, V, *A*): la verginità non è comandata, ma consigliata (v. 25); il consiglio si rivolge anche al sesso maschile (vv. 1, 8, 26 s): la castità e verginità traggon la eccellenza, che le fa preferibili al matrimonio, dal fine religioso: poter pensare e servire a Dio senza divisione di cuore, in santità di corpo e di spirito (vv. 32-35). Così anche la vedova, se vorrà permanere nella castità, sarà « *più felice* » (v. 40), potendo allora darsi tutta al servizio di Dio. S. Giovanni assegna un premio tutto speciale ai vergini nella vita futura: essi sciolgono un « cantico nuovo » davanti al trono dell'Agnello: Apoc XIV 35.

c) La dottrina di Cristo e degli Apostoli ha trovato magnifici commenti nelle opere dei Padri della Chiesa: la letteratura su la verginità fu infatti stupenda e copiosa fin dal II secolo e giunse al suo culmine nel sec. IV con S. Ambrogio (v.), S. Agostino (v.), S. Girolamo (v.), S. Gregorio Nisseno (v.) ed altri, facendo meravigliare il mondo pagano, avvezzo a ben altre idee, soprattutto per la potenza che tali insegnamenti avevano di conquistare moltissime persone dell'uno e dell'altro sesso alla pratica della C. perfetta.

Nel medioevo i dottori scolastici trattano metodicamente di questa virtù: S. Tommaso vi dedica due questioni nella Somma teologica (II^a II^{ae}, q. 151 e 152); e ad essi fanno eco sino ai giorni nostri innumerevoli scrittori ecclesiastici con opere teologiche e popolari d'ogni grado. Nella Chiesa cattolica la pratica della C., anche in grado perfetto, ha una estensione vastissima e cresce sempre più anche nello stato laicale. È invece rarissima fuori della Chiesa cattolica.

III. **Errori.** La dottrina cattolica, pure esaltando la verginità assoluta, non nega il dovuto onore agli altri stati e al grado di C. che loro conviene. L'equilibrio della dottrina cristiana fu bene espresso da S. Ambrogio: « Docemur itaque triplicem castitatis esse virtutem: unam coniugalem, aliam viduitatis, tertiam virginitatis; non enim aliam sic praedicamus, ut excludamus alias. In hoc Ecclesiae est opulens disciplina, quod quos praeferat, habet, quos reiciat, non habet ... Ita igitur virginitatem praedicavimus, ut viduas non reiceremus; ita viduas honoramus ut suus honos coniugio reservetur » (*PL* 16, 241); cf. S. Epifanio, *Adv. Haereses*, 48, 9; PG 41,868. Identico mirabile equilibrio nella valutazione morale dei diversi stati di vita, tutti buoni in sè, quale più quale meno, ci offre S. Agostino (*De bono coniugali* e *De sancta virginitate*).

Ma fin dai primi tempi della Chiesa quest'armonia del suo insegnamento morale sulla C. fu minacciata da opposti errori. San Paolo (I Tim IV 3) già denunciava quei falsi Continenti (v.) i quali, apparentemente all'opposto dei precursori dell'Antinomismo (v.) che non ammettevano limiti al piacere sensuale, si spingevano fino a condannare le nozze; similmente fecero Saturnino, Cerdone e Marcione tra gli gnostici nei secc. II-III; Gioviniano invece nel sec. IV equiparò le nozze alla verginità e Vigilanzio apertamente si schierò contro la verginità: ambedue furono luminosamente confutati da S. Girolamo. Senza tener conto d'altre aberrazioni di correnti pseudo-mistiche del medioevo (cf. Ries, p. 257 ss), è qui da ricordare la fatale ribellione di Martin Lutero alla dottrina cattolica anche su questo punto. Egli combattè segnatamente il celibato ecclesiastico e il voto di castità, dicendolo impossibile ad osservarsi anche con l'aiuto della preghiera (Cf. Denifle, *Lutero e il Luteranismo*, 1904, p. 90 e 103; Grisar, *Lutero*, 1934, p. 475 ss; Ries, p. 275 ss); negava che Gesù Cristo avesse consigliato la verginità, anzi soggiungeva che l'aveva sconsigliata. Son note le conseguenze pratiche di questi errori nella vita di Lutero e de' suoi seguaci ed è pure noto come la corrispondenza dell'eresiarca sappia molto di fango.

La dottrina luterana fu condannata dal concilio di Trento (Sess. 24, can. 10; *Denz.-B.*, n. 980) e ampiamente confutata dai Dottori della controriforma, S. Pietro Canisio (*De Maria Deip. Virgine*, L. II, c. 12), S. Roberto Bellarmino (*De monachis*, L. II, c. 22 ss.), Suarez (*De religione*, p. II, tr. 7, L. 9), Salmanticenses (*Cursus theol. mor.*, tr. 26), ecc. Splendida la conferenza del Monsabré su questo soggetto (la VI del 1887 nella *Esposizione del Dogma cattolico*).

Altri errori, che giungono alle stesse conseguenze ma per vie diverse, furon quelli di Michele di Molinos (v.) condannato da Innocenzo XI (Prop., 41 ss.; *Denz.-B.*, n. 1261 ss): sosteneva infatti che alle tentazioni di Satana in questa materia si può cedere senza peccato.

Nemici della C. coniugale sono evidentemente i predicatori del libero Amore (v.). Nè sono mancati di quelli che han detto la castità dannosa alla salute corporale o al carattere: ma le loro asserzioni prive d'ogni argomento scientifico e ribattute dai veri cultori della scienza, son dimostrate false dai fatti costanti; poichè le innumerevoli schiere dei casti danno alla società i tipi migliori per armonia fisica e morale. A chi poi si ostinasse nel riprovare il culto della verginità dal punto di vista della Demografia (v.), si ricorda opportunamente l'acuto monito di S. Ambrogio: « Chi pensa che la consacrazione delle vergini ostacoli l'incremento umano, osservi che ove scarseggiano le vergini ivi è pure più scarsa la gente e dove il culto della verginità è più grande, quivi più grande è anche il numero della popolazione » (*De virginitate*, VII; PL 16, 275).

IV. Cautele e leggi della C. — Evidentemente la castità esige un regime speciale di condotta, che allontani dall'individuo gli incentivi sensuali quanto più è possibile: poichè la natura si eccita spontaneamente dinanzi agli oggetti concupiscibili e deve perciò venir governata dalla ragione, la quale deve castigare la concupiscenza e frenarla *ad modum pueri* (S. Tom., *l.* c., q. 151, a. 1, c.), per raggiungere il fine superiore proposto allo spirito. Quindi tutte le norme ascetiche di cautela nell'uso dei sensi e di spontanee rinunce e mortificazioni, che vàlgono a tener lontane molte seduzioni e tentazioni. Queste norme son dettate dai grandi maestri di spirito secondo la dottrina di Cristo: *Se il tuo occhio è per te occasione di scandalo, cavalo e gettalo via*, ecc. (Mt XVIII 9). Il complesso di queste cautele e l'uso frequente dei sussidi soprannaturali, preghiera, sacramenti, divozione alla Vergine Purissima, ecc., caratterizzano il metodo tradizionale di educazione alla castità.

Altrove (v. Educazione Sessuale) diremo con quali riserve si possa accogliere in questa delicata materia il nuovo metodo cosidetto « positivo », che mira a prevenire le offese contro la C. mediante una diretta iniziazione ai segreti della vita sessuale.

Un mezzo validissimo per la tutela della castità è il *voto* di osservarla: poichè l'obbligazione ch'esso induce dinanzi a Dio è stimolo alla volontà a star ferma nel proposito e ad evitare i pericoli. Generalmente il voto riguarda non solamente gli atti esterni, ma anche gli interni; può esser perpetuo o temporaneo; può avere per oggetto, oltre che la verginità o castità perfetta, anche la castità comune nelle sue tre fasi; giovanile, coniugale, vedovile. Ad ogni modo il voto deve esser pienamente volontario affinchè sia valido; perciò presuppone la conoscenza dell'oggetto, almeno quanto alla sua sostanza; non è certamente necessario prevedere tutte le difficoltà di osservare il voto, perchè questo sia valido.

Pertanto la Chiesa cattolica stima nulli i voti fatti senza la necessaria cognizione; prima di ammettere agli Ordini Sacri i candidati al sacerdozio esige il giuramento sulla cognizione dell'obbligo della perpetua castità e sulla libertà con cui lo si assume (Istruz. della S. Congregaz. dei Sacramenti, 27 dic. 1930): non ammette come valida la professione religiosa, sia pur solo temporanea, prima dei sedici anni compiti d'età (CJ. cann 572-73) e vuole l'assoluta libertà di chi emette i voti (cann 572, 2352).

Inoltre per la custodia della C. nelle comunità religiose ha stabilito varie regole generali di Clausura (v.) e altre particolari per ciascuna Congregazione religiosa. Il voto poi perpetuo di castità perfetta, anche se privato, emesso dopo compiuto il 18° anno d'età, è riservato per la dispensa alla S. Sede (can 1309).

Bibl. — Florilegio di testi dei Padri in Enchiridion Asceticum, 1936²: vedi l'indice alle voci « Castitas » e « Virginitas ». — S. Tommaso, *l.* c. — S. Francesco di Sales, *Introd. alla Vita Divota*, parte III, cc. XII-XIII. — Dietrich von Hildebrand, *Reinheit und Jungfräulichkeit*, München 1928 (profondo studio psicologico). — Opere di Teol. Morale e di Ascetica, fra cui A. Vermeersch, *De castitate*, Romae 1933, e A. Tanquerey, *Compendio di Teol. Ascetica...*, vers. ital., 1932³, nn. 1100-1126. — E. Dublanchy in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 2319-31. — A. Gemelli, *Non moechaberis*, Mil. 1923. — J. Berthier, *Beati i puri, ossia la C. perfetta*, traduz. di Bracale, Napoli 1908. — G. Hoornaert, *A coloro che han vent'anni*, traduz. di Coiazzi, Torino 1937; valido aiuto della gioventù per la battaglia della C. — R. Bettazzi, *Il casto talamo*, Torino 1942: ottimo per giovani sposi. — A. D. Sertillanges, *Vita Cattolica*, serie II, cc. XIII-XIV « Vita pura », « Vita verginale », Brescia 1939, p. 151-172. — G. Ries, *La castità e la Chiesa*, Mil. 1939. — E. Jombart in *Dict. de Droit can.*, III, col. 665-675 (legislazione canonica): — Altra *Bibl.* sotto Educazione Sessuale.

CASTO, Santi: 1) Martire africano con Emilio; subirono la morte intorno al 250 nella persecuzione di Decio. In una prima prova vennero meno nel tormento del fuoco, forse perchè, un po' presuntuosi, si fidarono troppo delle loro forze. Ma poi pentiti e chiesto perdono ripararono alla loro debolezza soffrendo con generosità e costanza e ottenendo così la corona del martirio. S. Cipriano, *De lapsis*, c. XIII; PL 4,476. — S. Agostino, *In die natali martyrum Casti et Aemilii*, Sermo 285; *PL* 38, 1293-97. — Martyrol. Rom. e Acta SS., *Maii* V (Ven. 1741) *die* 22 p. 129.

2) **Casto, Secondino e Cassio**, vescovi e martiri africani venerati anche in alcune città della Campania e dell'Apulia. Il Lanzoni (I, 178-9) identifica questo martire Casto col precedente. Cf. Acta SS., *l. cit.*, p. 130, dove son detti « vescovi e martiri in Campania ».

CASTOLO o Castulo, Santi: 1) Martire a Roma, al tempo di S. Sebastiano (v.), nella persecuzione di Diocleziano e Massimiano. Era *zetarius* cioè specie di cameriere del palazzo imperiale e, cristiano, ospitava caritatevolmente i fratelli di fede e

li proteggeva. Fatto arrestare dal fraudolento apostata Torquato, per tre volte sostenne con coraggio e fermezza i tormenti, poi sulla via Labicana fu calato in una fossa e sepolto sotto un cumulo di arenaria. Un cimitero vicino al condotto dell'acqua Claudia lungo la via Labicana ebbe il suo nome. — Lanzoni, I, 122 s. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Martii* III (Venetiis 1736) *die* 26, p. 612-4. — H. Leclerq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, II-2, col. 2372-75.

2) Martire in Africa, con *Zotico, Rogato, Modesto* ed altri, secondo il Martirologio Rom. (12 gennaio); altro martire a Roma con compagni, secondo il Martirol. Geronimiano (28 maggio); ed altri ancora.

CASTORE, Santo, vescovo di Apt in Provenza (sec. IV-V), n. a Nimes da nobile famiglia. Abbandonata l'attività forense che aveva esercitato con somma gloria, probità e carità, e lasciata di mutuo accordo, la piissima moglie e l'unica figlia, fondò il monastero di Menanca, sotto la regola del grande amico, Giovanni Cassiano (v.) e ne fu abate anche quando, per volontà del clero e del popolo, dovette assumere l'ufficio episcopale. Cassiano lo disse: *cunctis virtutibus scientiaque perfectus*, e per le sue esortazioni compose il « De institutis coenobiorum » dedicato all'amico stesso e le « Collationes ». Si veda la lettera di C. a Cassiano e le prefazioni di questo alle opere citate: *PL* 49, 53-60, 477-482. A proposito della cronologia, possiamo dire soltanto che C. è nominato come vescovo in una lettera del 419 di Bonifacio I (*PL* 20, 756). — Acta SS. *Sept.* VI (Parisiis-Romae 1867) *die* 21, p. 239-250.

CASTORE, Santo (sec. IV-V), ordinato sacerdote da S. Massimino di Treviri, eremita e missionario a Carden. Nell'836 le sue ossa furono traslate a Coblenza. — Acta SS. *Febr.* II (Ven. 1735) *die* 13, p. 662-666. — Analecta Bolland., I (1882) p. 119 s.

CASTORIO e CC., Santi (*Castorius, Castor*):

1) Martire a Roma con *Claudio Commentariense* (cancelliere o notaio), *Nicostrato* (*primiscrinius*, archivista, segretario per le scritture), *Vittorino* e *Sinforiano*. Questi martiri furono convertiti da S. Sebastiano e battezzati dal presbitero S. Policarpo e mentre compivano atti di carità verso i cristiani furono fatti arrestare dal giudice Fabiano, allettati con promesse, poi minacciati, tormentati e gettati in mare, verso l'anno 286. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Julii* II (Venetiis 1747) *die* 7, p. 461-8. – Vedi anche « Atti di S. Sebastiano » Acta SS. *Mart.* III (Venetiis 1736) *die* 26, p. 613-4.

2) Martire con molti CC. a Nicomedia in Bitinia, 16 marzo.

3) Martire con *Doroteo* a Tarso di Cilicia. — Martyrol. Rom., 28 marzo.

Vedi anche i Quattro SS. Coronati.

CASTRIZIANO, Santo, terzo vescovo di Milano secondo antichi cataloghi e la *Datiana Historia*, successore di Caio (v.), a cui rimandiamo per la cronologia. Gli sono assegnati 41 anni di episcopato. Avrebbe usato come prima cappella per i sacri misteri la casa donata da un nobile cittadino di nome Filippo. Fu sepolto probabilmente nel cimitero che si diceva « romano » per la sua vicinanza alla via romana; il corpo, rimasto sconosciuto per molto tempo, fu poi ritrovato, riconosciuto e trasferito in S. Giovanni in Conca. Festa il primo di dicembre. — Ughelli, IV, 37 s. — Cappelletti, XI, 50 s. — Papebroch in *Acta SS.* Maji VI (Ven. 1739) p. IV. — Savio, *Gli antichi Vescovi d'Italia*, « Lombardia », parte I, *Milano* (1913) p. 28 s, 73-77.

CASTRO (de) **Alfonso**. v. Alfonso de C.

CASTRO (de) **Cristoforo**, S. J. (1551-1615), n. a Ocaña, (Spagna), m. a Madrid. Insegnò S. Scrittura in Alcalà e Salamanca. Scrisse: *Hist. Deiparae Virginis*, Alcalà 1605, Magonza 1610, Colonia 1634, 1649, inserita nella « Summa Aurea » (Migne) t. II, col. 339-702: e vari commenti ai libri dell'A. T.: Geremia (Parigi 1609), Sapienza (Lione 1613), i Profeti (Lione 1615, Magonza 1616, Anversa 1619). — Hurter, *Nomenclator*, III (1907) col. 477. — Sommervogel in *Dict. de la Bible*, II, 345.

CASTRO (de) **Giovanni** (1485–1556). N. probabilmente a Toledo, studiò e poi professò teologia a Parigi, avendo — si dice — per allievo S. Ignazio, il quale, già inoltrato nelle alte vie dello spirito, gli avrebbe infuso tale amore della vita mistica, che, abbandonata la cattedra, ritornò in patria e si fece certosino. In seguito avrebbe incoraggiato S. Ignazio a fondare la « Compagnia ». Uomo di intensa vita interiore, lasciò parecchi scritti di spiritualità, fra cui: *De inenarrabilibus Christi doloribus*. — L. Ray in *Dict. de Spiritualité*, II, col. 278-279.

CASTRO (de) **Leone** († 1586). Professore di teologia a Salamanca, indi canonico e professore di S. Scrittura a Valladolid, sostenne, contro Arias Montano (v.), essere da preferirsi al testo ebraico del Vecchio Testamento la versione greca dei Settanta e la latina di S. Girolamo (*Apologeticus* . . . 1570). Lasciò anche commenti su Isaia (1570) e su Osea (1586).

CASTRO (de) **Matteo**, bramino indiano, poi primo vicario apostolico in India (Bijapur e Golconda), elevato a tale ufficio nel 1637 dalla Congregazione di Propaganda (istituita nel 1622), che allora mirava a liberare le missioni indiane dal patronato portoghese per vincolarle direttamente a Roma. Il de Castro lottò aspramente. Ma la sua attività è variamente giudicata. — Un vasto studio del padre Cavallera (v.) della Consolata, presentato come tesi di laurea nel 1936 presso il Pontificio Istituto per le Missioni, non è ancora pubblicato. — Théod Ghesquière, *Mathieu de C.*, Abbaye Saint-André (Belge) 1937. — Guida *delle Missioni Catt.*, Roma 1935, p. 137.

CASTRO (de) **Palao Fernando**, S. J. (1581-1633). Moralista spagnuolo, n. a Leon, dal 1596 gesuita, professò filosofia a Valladolid e teologia a Compostella e Salamanca. Morì a Medina. Il suo *Opus Morale* (7 voll. Lugduni 1631-51, Venetiis 1721[3]) è un corso completo di teologia morale, ove si riscontrano scienza profonda ed equilibrio. Stimato da S. Alfonso come una delle principali autorità, oggi è annoverato tra i classici della morale. — Hurter, *l. c.*, col. 886 s. — P. Bernard in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 1836 s.

CASU Pietro, n. a Berchidda (diocesi di Ozieri in Sardegna) nel 1878; sacerdote e romanziere di valore. Trae prevalentemente dalla sua Sardegna l'ispirazione per i suoi lavori, che son modelli di sincero entusiasmo e di stile, benchè questo tenda un poco al preziosismo. Ricordiamo: *Notte sarda*, vecchia storia di Gallura; *Ghermita al cuore*, storia

di una colpa; *Il voto; La dura tappa; Fra due crepuscoli*, piuttosto difettoso, per giovani; *Mal germe*, vicende domestiche e costumi sardi; *La voragine*, una donna che si trattiene dal suicidio ascoltando la voce di una bambina; *Tarda vendetta*, romanzo di vita sarda durante la guerra; interessante, ma pur con scene volgarucce e vocaboli poco corretti, come si nota qua e là anche in altri suoi lavori.

CASULA. v. Pianeta.

CATACOMBE. v. Cimiteri.

CATAFALCO. È il palco funebre, ordinariamente di legno, eretto nel tempio, per accogliervi il feretro del defunto, durante l'ufficiatura: fu introdotto nell'uso per dare al rito dell'assoluzione « pro defunctis », che segue immediatamente la Messa, maggiore solennità, in rapporto alla condizione sociale del morto. Nel cerimoniale dei vescovi è detto *castrum doloris*, e secondo le buone norme dei liturgisti, va innalzato in mezzo al tempio e coperto alla sommità di una coltre nera, sormontata da un cuscino pure nero, che ha lo scopo di sorreggere le insegne del defunto. Attorno al C., durante l'ufficiatura, ardono torce o candele (le faci a spirito sono proibite), in numero e qualità dipendenti dalla classe dei funerali. I fiori e le piante ornamentali sono pure proibiti. Da notarsi il particolare che nei funerali di qualsiasi laico la salma si dispone nel C., col capo verso la porta d'entrata e i piedi verso l'altare; il contrario si fa invece per ogni sacerdote. Il celebrante, durante il rito dell'assoluzione, si mette di regola ai piedi del defunto, spostandosi secondo il caso.

Nessuna legge liturgica, nessuna regola d'arte fissa le dimensioni e la forma del C.: è però intuitivo che esse devono ispirarsi al carattere funebre che non consente il fasto delle decorazioni e gli inutili ornamenti. Per la storia dell'arte, sono rimasti celebri i catafalchi eretti per Michelangelo a Firenze, per Napoleone a Parigi dopo il trasporto della sua salma da S. Elena, per Victor Hugo sotto l'arco dell'Étoile.

CATAFRIGI. *Frigi* o *Catafrigi* si dissero in antico i partigiani dell'eresia montanista, poichè Montano era della Frigia: v. Montanismo.

CATALANI Giordano, O. P. († 1336). N. a Sévérac in Francia, fu missionario nella Persia, tentò, con 4 francescani, assassinati poi in Tana, una penetrazione in Cina attraverso le Indie, convertì moltissimi. Giovanni XXII lo creò vescovo di Columbum (Quilon) sulle coste del Malabar, dove pare sia stato martirizzato. — B. Biermann in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, II, col. 790.

CATALANI Giuseppe, religioso gerolamino, calabrese, uno dei grandi eruditi e illustri liturgisti del sec. XVIII. Visse in Roma. Pubblicò e commentò il *Pontificale Romanum* (3 voll., varie edizioni), il *Caeremoniale Episcoporum* (2 voll., Roma 1744, Parigi 1860), i *Sacrosancta concilia oecumenica* (4 voll., Roma 1736-49), il *Rituale Romanum* di Benedetto XIV (2 voll., Roma 1757), un Cerimoniale Rom. (1750; 1751). Fece pure uno studio assai erudito sull'uso del Vangelo nella liturgia (*De codice Sancti Evangelii*... libri tres, Roma 1733). Dissertò sull'origine e sull'ufficio del Maestro del Sacro Palazzo (Roma 1751); illustrò con prefazioni critiche (Roma 1752) gli *Annali d'Italia* del Muratori; commentò l'epistola di S. Girolamo a Nepoziano e il *De Sacerdotio* del Crisostomo. — W. Henry in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, II-2, col. 2512. — Hurter, *Nomenclator*, IV³ (1910) col. 1483 e 1052 s.

CATALDO, Santo. L'Ughelli (IX, 120-4), il Cappelletti (XXI, 132) e molti altri lo ritennero il II vescovo di Taranto collegandolo con lo sbarco di S. Pietro e di S. Marco in quella città. Invece questo Santo, assai onorato in varie regioni d'Italia e veramente assai illustre per miracoli, fu irlandese di nascita e vescovo di Rachau (sec. VII), morto a Taranto reduce da un pellegrinaggio in Terra Santa. Altri introducono un *Cataldo II* sulla fine del sec. VI (Cappelletti, ivi), pure vescovo di Taranto; ma è lo stesso che il precedente. Fu sepolto nella cattedrale distrutta poi dai Saraceni nel 927, ma riedificata nel 1071; il suo corpo nel 1151 fu trasferito in apposita cappella divenuta nel 1657 l'attuale cappellone.

Bibl. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Maii*, II (Ven. 1738) *die* 10, p. 569-78. — Lanzoni, I, 315-6. — A. M. Tommasini, *I Santi Irlandesi in Italia*, 1932, p. 337-71. — Blandamura, *Un cimelio del sec. VII esistente nel duomo di Taranto* (è la croce di S. Cataldo), Lecce 1917. — Stornajolo in *Nuovo Bollettino de archeologia sacra*, 1915, p. 83-93. — Analecta Bolland., XXXIX (1921) 368. — A. Martini, *Vita di S. Cataldo*, Taranto 1932.

CATALDO Giuseppe, S. J. (1837-1928). Missionario nelle Montagne Rocciose e nell'Alaska. N. a Terrasini (Palermo), entrò nella Comp. di Gesù (1856) e dopo gli studi partì malfermo in salute per la California (1862), donde raggiunse gli indiani delle Montagne Rocciose (1864). Superiore di quella Missione (1877-93), fondò il Collegio, poi Università Gonzaga (1883) sul posto della odierna città di Spokane, che annovera il C. tra i suoi fondatori. Estese le missioni sino all'estremo Nord Alaska (Nome), dove egli stesso volle andare tra i primi missionari (1901-3). Morì tra i suoi indiani della missione di S. Andrea. — G. Giardina, *Il P. G. Cataldo Apostolo dei Pellirossa*, Palermo 1928. — G. I. Garraghan, *The Jesuits of the Middle United States*, New York 1938, vol. II, p. 340, 424 e ss.

CATALOGO Liberiano. Si denomina così una importante lista dei Pontefici Romani da S. Pietro a papa Liberio (352-366). Essa (a parte di una collezione di documenti antichissimi, come il Cronografo dell'a. 354 (v.), la *Depositio Episcoporum* o tavola degli anniversari dei Papi, stesa nel 336 e completata nel tempo di papa Liberio, la *Depositio Martyrum* o lista degli anniversari dei martiri, ecc. Il C. Liberiano data quindi dal 352. Ma esso sembra doversi ascrivere, parte per parte, a quattro cronisti successivi, l'ultimo dei quali contemporaneo di Liberio. Il raffronto di questa lista romana con quelle dateci da Eusebio (v.) nella *Cronaca* e nella *Storia Eccl.* suscita problemi di cronologia. — H. Leclercq, *Listes épiscopaux* in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, IX-1, col. 1207-1236. — Testo del *Catalogo* in C. Kirch, *Enchiridion fontium Historiae Eccl. antiquae*, 1923, nn. 545-549; secondo l'edizione del Mommsen e le correzioni del Duchesne.

CATANEO. v. Cattaneo.

CATANIA. Capoluogo di provincia con circa 250.000 ab. sulla costa orientale di Sicilia, alle falde dell'Etna. Dell'antica colonia greca del sec. VIII av. C. non vi sono che tracce scarsissime; della C.

romana buoni avanzi. Dopo il terremoto del 1693, fu ricostruita per intero, sicchè vi domina chiaro il carattere del barocco settecentesco. Principale artefice della restaurazione fu l'architetto G. B. Vaccarini.

Archidiocesi dipendente immediatamente dalla Santa Sede e conta 52 parrocchie, con 454 sacerdoti (di cui 144 religiosi) e 422.000 fedeli.

Il Cristianesimo v'ebbe notevole sviluppo nell'epoca imperiale e annoverò numerosi martiri. I più insigni sono S. Agata (v.), patrona della città (5 febbraio) e S. Euplo (v.). Antiche interessanti iscrizioni latine e greche sono state trovate in C. e nelle vicinanze. Notizie sicure riguardanti il vescovado, che una tradizione onora di origini apostoliche, risalgono al V secolo. *Eutimio* (854-859) partecipò nell'868 al concilio costantinopolitano che ricollocò in sede il santo vescovo Ignazio (v.); sotto di lui la sede catanese diventò metropolitana, ma rimase vacante durante l'invasione degli Arabi. Rincomincia la serie con *Ansgario* (1091-1124). Ai tempi di *Maurizio* (1124-1144) fu riportata a C. la salma di S. Agata da Costantinopoli, ove l'aveva trafugata Giorgio Maniace. Dal 1182 C. divenne suffraganea di Monreale: nel 1844 fu elevata a sede arcivescovile senza suffraganei e resa autonoma. Tra i presuli più illustri dei tempi recenti vanno ricordati: *Giuliano della Rovere* (poi papa col nome di Giulio II), negli anni 1472-1474: per attrito con re Alfonso non fu ricevuto in sede; *Matteo Schiner* (1520-22), svizzero, cardinale; *Alvario Cienfuegos* (1722-25), spagnuolo, cardinale; il palermitano *Giuseppe Benedetto Dusmet* (1867-1894), O. S. B., cardinale, venerabile, a cui, nel 1935 fu eretto un monumento in piazza S. Francesco; *Giuseppe Francica Nava di Bontifè* (1895-1928), catanense, cardinale.

Monumenti. La *cattedrale*, costruita sullo scorcio del sec. XI dal conte Ruggero, restaurata in seguito e poi riedificata dopo il 1693 per opera principalmente del Vaccarini, conserva elementi dell'antico normanno, fra cui le tre absidi; entro il tempio è la *Cappella di S. Agata* con prezioso busto argenteo della Santa (sec. XIV) e col monumento sepolcrale del vicerè Ferdinando di Acuña, opera di Antonello de' Freri (sec. XVI); in cattedrale è pure la tomba del grande musicista catanese Vincenzo Bellini. Notiamo ancora la *chiesa del santo Carcere* col bel portale marmoreo di arte ducentesca; l'ex *convento dell'Indirizzo*, la vastissima *chiesa e l'ex monastero di S. Nicolò* dei Benedettini, che è ritenuto il più bello edificio monastico d'Europa dopo quello di Mafra in Estremadura: vi si conserva il famoso organo dell'ab. calabrese Donato del Piano (2.916 canne, 72 registri e 5 ordini di tastiere).

Bibl. — Sicilia sacra, Palermo 1733, I. — Franco-Ferrara, *Storia di Catania fino alla fine del sec. X VIII*, Catania 1829. — Vinc. Percolla, *Biografia degli uomini illustri Catanesi*, Catania 1843. — Vinc. Cordara-Clarenza, *Osservazioni sopra la storia di Catania*, 4 voll., Catania 1833-1834. — Cappelletti, XXI, 618-642. — Lanzoni, II, 624-629. — Per l'archeologia cristiana: H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, II-2, col. 2512-2526.

CATANZARO. Capoluogo di provincia con circa 45.000 ab. (centro urbano c. 30.000), in Calabria. Trae la sua origine dal borgo costruito a scopo di difesa nel sec. IX dai bizantini sul colle sovrastante il golfo di Squillace.

Sede vescovile suffraganea di Reggio di Calabria, dal 1927 elevata a sede arcivescovile dipendente direttamente dalla Santa Sede; conta 40 parrocchie con 77 sacerdoti (di cui 10 regolari) e 90.956 fedeli; patroni SS. Pietro e Paolo e S. Vitaliano. Nel 1914 fu inaugurato in C. il grande Seminario regionale per le diocesi della Calabria; cf. *AAS* VI (1914) 213-218.

Incerte le notizie dei primi vescovi, che forse continuano quelli di Trischine, distrutta dai barbari (sec. X): si ricordano i nomi di *Leone* (783? 951?), di *Giovanni* (1107-1130?). La sede di C. fu fondata nel 1121, quando Callisto II vi trasferì il seggio episcopale di Taverna, distrutta dai Saraceni. *Giovanni Geraldini* (1467-1488) fu celebre canonista e fondò la collegiata di S. Maria di Pompiniano nel borgo Tre Taverne. Il domenicano *Luca Castellini* (1629-1631) è ricordato per molteplici scritti teologici. *Consalvo Caputo* (1633-1645), di nobile famiglia napoletana, restaurò l'episcopio e la cattedrale danneggiata dal terremoto.

La *cattedrale*, le cui origini si vorrebbero far risalire a Callisto II, a causa dei terremoti fu rifatta tra la fine del settecento e l'inizio dell'ottocento nello stile neoclassico; conserva una Madonna col Bambino in affresco ed altra in marmo, ambedue del sec. XVI, oltre a una bella tela di Vitaliano di Tomaso (1770). Notevoli anche le chiese di *S. Domenico*, rifatta sullo scorcio del cinquecento, con pregevoli opere d'arte; *del Monte dei Morti*, con un bel portale del settecento; dell'*Immacolata*, rifatta nel 1765, con facciata del 1892, e, all'interno, rappresentazioni sacre in cera colorata; *dell'Osservanza*, con opere di Antonello Gaggini e di fra Giovanni da Reggio. Opera d'arte sacra conserva anche il *Museo Provinciale*.

Presso il litorale in frazione *C. marina* trovansi le rovine della *Roccelletta*, una delle più grandiose chiese di Calabria, che vien fatta risalire fino ai primi tempi cristiani, sebbene la forma attuale non rimonti che al sec. XI.

Bibl. — Vincenzo d'Amato, *Memorie storiche della città di Catanzaro*, Napoli 1670. — Giovanni Fiore, *Calabria illustrata*, Napoli 1691. — Ughelli, IX, 355-380. — Cappelletti, XXI, 181-186. — Frangipane-Valente, *La Calabria*, Bergamo 1929. — Enc. It., IX, 430 *b*-433 *a*.

CATARI, i « puri » dal greco καθαροί, eretici medievali (benché così si fossero già chiamati i novaziani: *Denz.-B.*, n. 55; per questa denominazione delle eresie antiche cf. *Epifanio*, PG 41,1018; *Innocenzo I*, PL 20,532; *Agostino*, PL 42,32; *Leone Magno*, PL 54,622; *Isidoro di Siv.*, PL 82,300). I loro nomi furono molteplici secondo le varie regioni; in Francia furon detti *Albigesi* (da Albi nella Linguadoca), *Tolosani*, *Tixerants* (texitores, essendo l'eresia diffusa tra i lavoratori in lana); in Italia *Albanesi* (da Alba nel Piemonte), *Concorezzani* (da Concorezzo presso Monza). Per le molte altre denominazioni dei CC. e le loro derivazioni, v. Hergenroether, IV, 224 s.

Dottrina. Il catarismo ripristina l'antico Manicheismo (v). ammettendo un duplice principio del bene e del male, Iddio cioè e Satana contrastantisi il mondo. Dal primo procede ogni ente spirituale compresa l'anima umana, dal secondo ogni essere corporeo e materiale tra cui il corpo dell'uomo. Su tale dualismo è basata l'intima lotta, che di-

lania ogni individuo umano. Iddio però, sempre misericordioso, s'incarna in Cristo, puro spirito dotato solo in apparenza del corpo e nato da Maria vergine, pur essa di corpo solo apparente. Cristo Redentore ci libera manifestandoci la grandezza originaria del nostro elemento spirituale, insegnandoci ad affrancarlo sempre più dalla materia che ne è il carcere: da questo momento è inaugurata la fase cristiana neotestamentaria. La religione novella non è però da tutti accolta nel suo vero senso: vi son gli interpreti troppo materiali, i membri cioè della Chiesa cattolica e vi sono i veri interpreti dello spirito, cioè i *catari*.

I riti e le feste cattoliche, troppo improntate ad elementi materiali, son di conseguenza eliminate dai CC. che conservano solo le tre solennità di Natale, Pasqua, Pentecoste.

La morale consiste nell'inculcare la necessità della liberazione dell'anima dagli elementi satanici di cui è ripieno il mondo: digiuni prolungati di 40 giorni tre volte all'anno; astensione da cibi carnei o comunque derivati da animali come latticini. Talvolta l'astinenza si estende sino alla pratica dell'*endura* o volontaria morte individuale per digiuno. Il matrimonio, procreando nuovi corpi, va considerato grave colpa, essendo a servizio immediato degli interessi satanici. Meno grave è al contrario il libertinaggio, dal momento che esso, non formando una famiglia stabile, è meno ordinato alla procreazione. L'astensione universale dal matrimonio dovrebbe soffocare nella sua radice il regno demoniaco. È noto che sotto questo ascetismo, minimizzato da un lunghissimo rituale farisaico di proibizioni, si celava soprattutto presso i semplici credenti, una sfrenata dissolutezza.

Organizzazione. Due classi costituivano la Chiesa catara: 1) I *perfetti* o già ammessi al catarismo, vincolati da legami non indifferenti, come povertà assoluta, astinenza dalle carni, continenza perfetta. Avevano vita comune, viaggiavano abbinati, eran sotto la direzione di una gerarchia primitiva costituita da vescovi e da diaconi. Il vescovo, capo di una circoscrizione ecclesiastica, era assistito da due prefetti. I diaconi con le loro molteplici peregrinazioni dovevan mantenere il continuo collegamento dei vari gruppi catari. Fiorenti scuole erano destinate a diffondere e sostenere, anche in discussioni pubbliche la fede catara.

Il rito di iniziazione consisteva nel « *consolamentum* » o imposizione delle mani, vero battesimo spirituale in cui il Paracleto discendeva nell'anima e ne cancellava ogni colpa.

2) *Credenti* o simpatizzanti, che accordavano ai perfetti protezione ed aiuto, ne' ricevevano la direzione, assistevano alle loro prediche preparandosi a ricevere il consolamentum. Spesso questo veniva ritardato sino in punto di morte con lo scopo di assicurarsi in tal modo un passaggio diretto da questa terra al cielo. Che se poi la morte tardava un po' troppo poteva essere accelerata con la pratica dell'endura.

Diffusione. Il substrato manicheo che sta alla base del catarismo cominciò a diffondersi in Armenia ed in Bulgaria per opera specialmente dei paulicani. Con i contatti commerciali del sec. XI e XII ben presto i CC. invasero tutta l'Europa. Nel 1017 il re Norberto di Francia fece scomunicare e bruciare ben dieci canonici d'Orléans perchè convinti di catarismo.

Al sec. XII s'inizia la grande crociata di predicazione contro i CC. e il loro proselitismo. Ma la predicazione di S. Bernardo, di S. Domenico di Guzman e del vescovo Diego non ottenne che scarsi risultati. Sorgono gli scritti polemici di parte cattolica, ad es., di Egberto abate Schonaugense: *Sermones contra Catharos*, PL 195, 11-98; Bonacursus, qui quondam fuit magister illorum: *Manifestatio haeresis Catharorum*, PL 204, 775-92. Cf. due segnalazioni in *Scuola Catt.*, 68 (1940) 523 s. I CC. passano all'offensiva e procurano non pochi martiri alla Chiesa cattolica: ricordiamo la morte del legato papale Pietro di Castelnau (15 gennaio 1208) e del domenicano S. Pietro da Verona inquisitore della S. Sede per l'alta Italia (6 aprile 1252).

L'eresia catara fu repressa solo con una crociata militare francese che Innocenzo III (1198-1216) arricchì di indulgenze ed a cui parteciparono 50.000 uomini tra baroni, prelati e contadini, al comando di Simone di Montfort e sotto la direzione del nuovo legato pontificio, Arnaldo. Dopo alterne vicende i CC. furono sconfitti da Luigi VIII (pace di Parigi 1229). Gli avanzi del catarismo andarono a poco a poco scomparendo del tutto, salvo a riaffiorare in altri moti ereticali contemporanei e posteriori.

Bibl. — Hergenroether, IV, 223-31. — Ch. Schmidth, *Histoire et doctrines de la secte des Cathares*, 2 voll., Paris 1849. — A. de Stefano in *Enc. It.*, IX, 434-36. — G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette ereticali nel M. E.*, (secc. XI-XIV), Firenze 1922, p. 13-19. — Holmes, *The Albigesian or Catharist heresy*, London 1925. — L. de Lagger, *L'Albegeois pendant la crise de l'albigéisme*, in *Revue d'Hist. eccl.*, 33 (1938) 272-313; 586-633; 849-904. — J. Guiraud, *Hist. de l'Inquisition au Moyen Age*, I, Paris 1935. — H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin 1935: cf. *Revue d'Hist. Eccl.* 37 (1936) 968-972. — C. F. Sairò, *Valdesi, Catari, Templari*, S. E. I., 1937.

CATARINO Ambrogio. v. Politi.

CATECHESI Apostolica o *Primitiva*. 1. *L'esistenza*. 2. *Il contenuto*. 3. *Le forme*. 4. *Cenno alle interferenze con la Questione Sinottica*.

I. **Esistenza.** Gesù aveva ordinato agli Apostoli: « Andate in tutto il mondo, *predicate* il Vangelo ad ogni creatura » (*Mc* XVI 15). Egli stesso, il Maestro divino, aveva curato in modo speciale la formazione degli Apostoli (v.) insegnando loro la sua dottrina, mostrando con il suo esempio il metodo da seguire nella evangelizzazione. Negli Atti degli Apostoli (v.) leggiamo i sunti dei principali discorsi di Pietro, Paolo, Stefano: sono altrettanti esempi della C. A. Gli Apostoli avevano eletto i Diaconi (v.), per poter essi attendere all' « orazione e al ministero della parola » (*Atti* VI 4). S. Luca dedica il suo libro a Teofilo indicandogli lo scopo in questi termini: « affinchè tu conosca bene la certezza intorno ai discorsi, coi quali sei stato *catechizzato* » (*Lc* I 4). L'esistenza della C. A. è pure confermata da altri testi, come *Ebr* VI 1; *Gal* VI 6; *I Cor* IV 17. L'alto tenore dottrinale delle lettere di S. Paolo e, d'altra parte, il fatto che in esse il dogma è esposto o toccato frammentariamente, suppongono lettori già addottrinati.

II. **Contenuto.** Dai discorsi degli Apostoli conservati negli *Atti* possiamo dedurre quale fosse l'argomento di questa catechesi d'intonazione apologe-

tica destinata da una parte agli Ebrei palestinesi (in aramaico), dall'altra agli Ebrei ellenisti e ai pagani (in greco). I punti più ribaditi erano la divina missione di Gesù, certe sue dottrine fondamentali, la santità della sua vita, l'avveramento delle profezie riguardanti la sua passione, la sua morte, la sua risurrezione e glorificazione. Soprattutto gli Apostoli si proclamavano testimoni della RISURREZIONE DI CRISTO (v.), che era il miracolo dei miracoli, invitavano gli uditori a credere in Lui, a far penitenza e a convertirsi. Quando i fedeli erano riuniti nell'intimità a « spezzare il pane » (v. FRACTIO PANIS), gli Apostoli, i « ministri della parola » (*Lc* 1 2), dovevano naturalmente rievocare gli esempi luminosi della vita di Cristo, i suoi miracoli, le sue parabole, le sue esortazioni, i suoi multiformi insegnamenti, la sua passione seguita dal trionfo. La C. A. era dunque essenzialmente *cristologica*.

Si andava così gradualmente costituendo un « Vangelo orale », che veniva parzialmente, a seconda delle circostanze, fissato anche in iscritto. S. Luca attesta che prima di lui « molti posero mano ad ordinare il racconto delle cose compiutesi » in quel tempo (*Lc* I 1).

III. **Forme della C. A.** Dato il metodo dell'insegnamento in uso presso gli Ebrei, fondato sulla memoria e la ripetizione (si formava allora tra i rabbini la *mishnah* [v. TALMUD], che significa « ripetizione » e « scienza »), è ovvio ritenere che la predicazione orale cristiana assumesse forme fisse che si ripetevano a memoria, con varianti occasionali, nei diversi ambienti, in cui il catechista o l'evangelista predicava. Su questo punto bisogna guardarsi dagli estremi opposti di chi pretende che questa catechesi fosse come stereotipata al modo della *mishnah* rabbinica, o, viceversa, di chi afferma che fosse del tutto personale, indipendente, come la predicazione di oratori occidentali. Gli Apostoli (e i catechisti) non erano rabbini, ma erano certo figli della loro terra e del loro tempo.

Vi doveva quindi essere una forma comune, almeno quanto al fondo, sia nella catechesi apologetica che in quella dottrinale e formativa destinata ai convertiti. Gli Apostoli, colla loro autorità, devono aver contribuito a fissarne le linee maestre. S. Paolo parla delle sue « vie nel Cristo » (I *Cor* IV 17). La C. doveva poi naturalmente variare, con aggiunte, omissioni, trasposizioni, spunti occasionali, a seconda degli ambienti. Gli autori dei Vangeli devono aver avuto tra le loro fonti, dirette o indirette, questo insegnamento orale.

A proposito delle forme, in cui fu fissata la C. A. dev'essere ricordata una teoria recente, detta dai tedeschi **Formgeschichte** o **Formengeschichte**: *storia delle forme*. I suoi fautori (Dibelius, Bultmann, Bertram, K. L. Schmidt, ecc.) partono dal presupposto che ogni religione è un fenomeno sociale. La collettività avrebbe contribuito a creare la religione. Il Cristianesimo stesso sarebbe frutto della comunità. Questa collaborazione collettiva alla creazione dell'epopea sarebbe avvenuta secondo certe leggi psicologiche. Olrik, nel 1909, ha creduto di poter segnalare le seguenti: la *dualità scenica*, il contrapposto (per es., Marta e Maria, Lazzaro e l'Epulone, il Fariseo e il Pubblicano, ecc.), l'*unità ideale*, che tutto fa convergere verso il protagonista (Gesù), la *ripetizione di episodi*, ecc. In tutto questo lavorìo, nessuna preoccupazione storiografica.

I sostenitori di questa teoria amano stabilire paralleli fra i racconti mitologici dei pagani, i racconti popolari delle vite dei santi redatti nel medioevo e le tradizioni della Chiesa primitiva raccolte nei Vangeli.

In particolare il Dibelius, nell'opera *Die Formgeschichte des Evangeliums*[2] (1933), sostiene che le forme principali create dalla comunità e poi raccolte dai Vangeli sarebbero queste tre: il *paradigma*, la *novella*, la *parenesi*. Il *paradigma* sarebbe un breve racconto creato per servire da esempio illustrativo di una idea religiosa. Per es., i particolari di *Marco* X 13-16 sarebbero un paradigma creato per illustrare la bontà di Gesù espressa nel motto: « Lasciate che i pargoli vengano a me! ». La *novella* sarebbe nata in un periodo, in cui i fedeli bramavano di conoscere non soltanto le massime, ma qualcosa di più particolareggiato sulla vita di Gesù. S'introducono notizie accessorie, leggendarie, come nelle narrazioni pagane corrispondenti. Esempi di novelle, fra gli altri, sarebbero in *Marco* (ritenuto da questi autori il più antico fra i Vangeli) la guarigione del lebbroso (I 40-50) e la tempesta sedata (IV 35-41). La *parenesi*, parole a tendenza istruttiva, esortazioni morali, quali si trovano anche in certe lettere di S. Paolo, nella Didaché, ecc., segnerebbe l'ultima fase della formazione.

Il Bultmann, nella sua opera fondamentale *Die Geschichte der synoptischen Tradition*[2], Göttingen 1931, e in altri scritti, distingue invece queste forme principali: l'*apoftegma*, le *parole del Signore*, la *tradizione narrativa*. L'*apoftegma* consisterebbe in un detto memorabile di Gesù (*logion* centrale), che viene posto in una cornice scenica per renderlo intelligibile a tutti. Le *parole del Signore* (Herrenworte) vengono suddivise in diverse classi, per distinguere i detti che la tradizione verbale ha spontaneamente e incoscientemente giustapposti per la loro somiglianza nello stile o nel concetto. Di qui si sarebbero poi composti i discorsi più lunghi. La *tradizione narrativa* comprenderebbe specialmente i miracoli.

Particolareggiata esposizione della teoria presso E. FLORIT, *Il metodo della storia delle forme* (Roma 1935, p. 17-36) e ED. SCHICK, *Formgeschichte und Synoptikerexegese*, Münster 1940. Tutte queste forme di tradizione orale sarebbero sorte sotto l'influsso del culto a Gesù considerato Dio dalla comunità. Ben poco in esse sarebbe di veramente storico. Per Bultmann soprattutto, la « forma » è « creazione » nel senso totale della parola, almeno il più delle volte: la comunità ha creato dal nulla. Cf. L. CERFAUX in *Revue d' Hist. eccl.*, 32 (1932) 582-594.

Per rispondere alle obiezioni sollevate da questo metodo basta mettere in luce il vero concetto di tradizione o C. apostolica, quale risulta dagli scritti neotestamentari e quale si è illustrata sopra. Gli specialisti nella storia delle letterature osservano poi che la collettività, in quanto tale, non è capace di creare *ex novo* una tradizione: essa offre solo il terreno adatto per ricevere un contenuto di pensiero o di fede presentato o creato da personalità individuali. Tutt'al più la comunità può eccitare l'autore o gli autori a formulare questa tradizione orale. Nella comunità cristiana la C. sorse per il mandato di Gesù agli Apostoli. La teoria della storia delle forme non può spiegare come mai i nostri quattro VANGELI (v.) abbiano avuto una

sorte ben diversa da quella degli Apocrifi (v.; § IV, A). Questo fatto dimostra che al sorgere e al fissarsi della tradizione presiedette l'autorità apostolica. I Vangeli sinottici furono scritti prima del 70, quando erano vivi molti testimoni dei fatti. Per questi motivi la nuova teoria appare insostenibile. Inoltre, come altri sistemi razionalistici, essa cade in una specie di circolo vizioso, supponendo che in un primo tempo la fede cristiana nascesse senza prove, ossia senza adeguato fondamento nella storia, e che in un secondo momento essa sentisse il bisogno di giustificarsi. È ben più logico affermare che senza giustificazione essa non poteva nascere. Di fatto nella sua stessa prima manifestazione la C. si presenta col sicuro carattere di *testimonianza* resa alla realtà storica del Cristo e del suo Mistero.

IV. **Interferenze con la Questione Sinottica.** Diversi autori hanno sostenuto che l'esistenza della C. orale, *uniforme* nel fondo, ma *diversa* nei diversi ambienti e pei diversi autori, spiega sufficientemente le *somiglianze* e le *differenze* tra i sinottici (v.). Matteo avrebbe posto in iscritto la C. aramaica palestinese, Marco quella romana di Pietro, Luca quella antiochena di Paolo. Benchè sia certa la dipendenza di Marco dalla C. di Pietro e di Luca da quella di Paolo (testimonianza di Papia presso S. Ireneo, *Adv. Haereses*, III, 1,5; PG 7,845), tuttavia l'accennata spiegazione, da sola, viene ormai dichiarata insufficiente. Per risolvere la questione sinottica non si può prescindere dall'uso di qualche fonte scritta e da una certa dipendenza letteraria.

E, ad ogni modo, importante notare che « la Chiesa è esistita prima dei Vangeli, lo spirito prima della lettera, la religione d'autorità prima della religione d'un libro. La Chiesa non è fondata sui Vangeli scritti; questi sono nati, quando essa era già radiosa di giovinezza e di vita » (Huby). Il che dimostra ancora una volta che la dottrina protestantica della *Bibbia, unica regola di fede* (v. Bibbia, IV, 1.°), oltre ad essere un *errore psicologico* in quanto suppone la divina parola abbandonata al capriccio di interpretazioni individuali, è anche un *errore storico*.

Bibl. — Oltre alle opere citate: R. Cornely, *Introductio in... Libros Sacros*, vol. III, Parisiis 1897, p. 184-189. — J. Huby, *L'Évangile et les Évangiles*, Paris 1929, p. 9-55. — F. Prat, *La teologia di S. Paolo*, vol. II, Torino 1928, p. 28-33. — L. Tondelli, *Gesù Cristo. Studi su le fonti, il pensiero e l'opera*, Torino 1936, p. 17-55. — P. De Ambroggi, *I discorsi di S. Pietro negli Atti*, in *Scuola Catt.*, a. 56, s. 6, vol. XI (1928), p. 81-97; 161-186; 243-264. — P. Vannutelli, *Gli Evangeli in Sinossi*, Torino 1931. — L. Allevi, *Catechesi Primitiva*, in *Scuola Catt.*, 70 (1942) 21: si noti anche lo studio ivi citato di Levesque.

CATECHETICA. Natura e scopo della C. Il termine « Teologia catechetica » usato per la prima volta dal celebre Possevino [v.] nel 1593) indica *la scienza del catecumenato ecclesiastico*, inteso questo come istituzione o funzione, mediante la quale la Chiesa inizia e introduce le anime alla verità, alla vita e alla disciplina soprannaturale. Il Catecumenato (v.) ebbe nella Chiesa antica una sua particolare forma, che descriveremo più innanzi.

Come scienza, impostata sistematicamente e metodicamente, la C. è recente. I problemi ad essa inerenti, già presi in grande considerazione nei secoli XVIII e XIX, oggi suscitano il più vivo interesse. La funzione della C. si considera qui in quanto diretta all'età della puerizia e dell'adolescenza.

Scopo immediato di questa scienza è di formare il catechista come abile *maestro* e sapiente *educatore*.

Per quanto C. etimologicamente significhi l'« arte di insegnare » e sembri quindi limitata alla sola *istruzione* catechistica, tuttavia nel catecumenato di ogni tempo si ebbe cura non solo dell'istruzione ma anche dell'*educazione*, dello sviluppo cioè della vita religiosa del catecumeno. Se ogni scuola infatti ha un compito non solo istruttivo, ma anche educativo, questo compete in modo speciale alla scuola di catechismo, perchè tutte le energie dell'animo, non solo dell'intelletto, devono essere temprate alla verità cristiana. Lo sforzo stesso di rinnovamento, oggi molto notevole nel campo della C., è proprio diretto a far sì che la scuola di religione non sia una fredda astrazione, ma una presa di contatto con la realtà della vita.

L'importanza della C. deriva insieme dalla eccellenza della materia che insegna a ben trasmettere e dalla necessità di preparare catechisti idonei a sì alto compito. Ora, se questa idoneità è in parte dono di natura, deve però essere perfezionata nello studio di quei sussidi, specialmente pedagogici, che raramente e difficilmente uno trova, o almeno sa applicare da sè. È importante, per la natura stessa dell'insegnamento religioso, che chi lo impartisce sia idoneo, ma lo è anche più per il fatto che oggi il catechista, entrando nelle pubbliche scuole, deve sostenere il prestigio dell'insegnamento religioso di fronte agli altri insegnamenti.

In Germania istituti speciali o corsi annessi alle cattedre universitarie di teologia si curano di dare ai catechisti un'eccellente preparazione culturale, teologica e specialmente pedagogica e metodologica; fiorenti unioni catechistiche nazionali e riviste catechistiche di primario valore per contenuto dottrinale e per indirizzi pedagogici completano e perfezionano costantemente questa preparazione.

Anche da noi, però, sebbene ancora lontani da quelle mete, si è fatto e si fa molto. Abbiamo infatti una abbondante produzione catechistica e, quel che più conta, un vivo interessamento, specialmente nei Seminari, per la formazione dei futuri catechisti.

Due sopratutto sono i problemi vitali della C., quelli cioè che riguardano:

I) **La persona del catechista**; II) **le funzioni del catechista**. Tra le funzioni poi del catechista sono oggetto di particolare considerazione: 1) **la didattica catechistica**, che corrisponde al suo compito istruttivo; 2) **la disciplina catechistica** in relazione alla sua missione educativa.

Senza entrare in particolari, che esulano dalla presente trattazione, accenniamo agli elementi fondamentali dei suddetti problemi.

I. **La persona del catechista.** Se è sempre vero che « primus ardor discendi est nobilitas magistri ». (S. Ambrogio, *De Virg.*, 2) poichè l'educazione è come una azione misteriosa da persona a persona che molto dipende da una specie di forza suggestiva dell'educatore, questo è vero soprattutto dell'educazione religiosa. L'educando, prima di prestare docile il suo animo all'azione del maestro di reli-

gione, esige in lui una personalità religiosamente e moralmente matura e completa. Per questo una buona catechetica incomincia coll' occuparsi della persona e delle doti del *catechista*, ossia di colui che si dedica all'istruzione ed educazione religiosa.

Di diritto, la missione d' insegnare la dottrina cristiana spetta alla Chiesa e ai suoi ministri. Data però la vastità del compito e lo scarso numero dei ministri, è necessario che questi abbiano collaboratori. Tali sono i genitori per rispetto ai figli, gli istitutori per rispetto ai loro alunni, e quanti spontaneamente si consacrano all' istruzione religiosa.

Doti del catechista. 1) *Intellettuali:* a) *dottrina sicura e completa,* la quale soltanto mette in grado di comunicare la propria scienza con ordine e precisione; b) *sufficiente conoscenza* della storia sacra, della storia della Chiesa, della liturgia e dei principali errori ed eresie, che potrebbe trovarsi nella necessità di dover combattere e confutare.

2) *Didattiche.* Sono necessarie anche alcune doti didattiche, perchè altro è sapere, altro saper insegnare. Il catechista deve conoscere le leggi della formazione e dell' evoluzione mentale e psicologica del fanciullo, per poter parlare la sua lingua, penetrare nella sua mente e muoverne la volontà. Deve avere una mente illuminata, abituata all' ordine e, soprattutto, una grande capacità di adattamento alle varie disposizioni degli alunni nella opportuna applicazione di metodi, che valgano a tenerne sempre desta l'attenzione.

L'insegnamento religioso deve rivolgersi a tutte le facoltà dell'anima, ma, ordinariamente, ha per oggetto delle verità astratte, difficili quindi per la tenera intelligenza del bambino. Il catechista deve saper usare con abilità mezzi pedagogici atti a rendere sensibili e intelligibili quelle verità: v. ATTENZIONE (*Pedagogia*).

3) *Doti morali.* a) *Spirito di fede e profonda convinzione religiosa,* che possa destare nell'animo del fanciullo l' entusiasmo per la verità. b) *Pietà soda* che ottenga all'opera del catechista la benedizione di Dio e divenga il segreto di penetrazione nel cuore innocente dei discepoli. c) *Prudenza* nell'esporre ciò che è peccato e ciò che non lo è, ciò che è di precetto e ciò che è di consiglio per non creare coscienze false. Prudenza anche nel linguaggio, che dev'essere sempre edificante. d) *Esemplarità.* Il fanciullo vive più di impressioni che di nozioni. Il catechista deve riflettere che tutta la sua personalità, l'aspetto, il contegno, il linguaggio, la vita interiore riflessa esteriormente, la cultura, le convinzioni religiose, tutto ha virtù di impressionare le tenere anime. e) *Amore sincero* per queste anime; amore paziente, imparziale, soprannaturale.

Dal complesso ben armonizzato di queste doti deriva al catechista quella *autorità,* che è forza conquistatrice degli animi.

II. Didattica catechistica. Non bisogna pensare alla didattica catechistica come ad una forma che sia « toto cælo » diversa dalla didattica applicata alle scienze profane. Questa sta a quella come la natura al soprannaturale. Non la distrugge quindi nè la trascura, ma se ne serve come di mezzo indispensabile, pur elevandola perchè sia atta al nuovo compito di trasmissione d'un insegnamento che ha dignità ed esigenze proprie.

Questione fondamentale è quella del metodo didattico. Per metodo didattico si intende la somma delle leggi e accorgimenti psicologici, secondo cui una scienza o un'arte vien comunicata ad altri.

A) *Doti di ogni buon metodo* e, in particolare, del metodo catechistico, devono essere:

a) *L'unità,* sia in ogni lezione che deve avere per oggetto un argomento ben determinato, sia tra le diverse lezioni che devono essere fra loro collegate in modo che l'intero corso formi un tutto disposto con armonia; unità anche fra le diverse parti dell'intero insegnamento catechistico. b) *L'ordine,* che è frutto d'una divisione ben fatta, di una saggia distribuzione dei pensieri, delle prove, degli esempi, dei racconti storici, ecc. c) *La chiarezza,* che faciliti l'immediata percezione. d) *La naturalezza* consistente nel sapersi adattare al graduale sviluppo della mente di chi apprende.

In particolare il problema del metodo è duplice, secondo che riguarda la divisione e ordinamento della materia o la didattica o forma dell' insegnamento.

B) *Il metodo nella divisione della materia* può essere:

1) *Ciclico,* il quale importa la spiegazione di tutta la materia in ogni anno o in ogni ciclo di anni, con graduale estensione e approfondimento. Ha il vantaggio di adattarsi bene allo sviluppo naturale del bambino per offrirgli, ad ogni età, una istruzione estensivamente e intensivamente proporzionata, e una visione complessiva. Usando di questo metodo si deve avere cura di fornire sempre agli alunni, secondo la loro capacità, idee *sostanzialmente giuste* che possano sì in seguito venire integrate ed ampliate, ma non abbiano mai bisogno di essere corrette.

2) *Lineare,* che importa la divisione della materia in un ordine logico (per es. Credo, Pater, Decalogo, Sacramenti, ovvero: Fede, Morale, Grazia) e la trattazione di essa una volta a fondo senza complicazione di ritorni.

In pratica, è difficile attenersi rigidamente solo all'uno o all' altro dei due metodi. Dipende dal tatto pedagogico del catechista il saperli fondere armonicamente.

C) *Il metodo in ordine alla didattica* viene classificato dagli autori con una terminologia tutt'altro che fissa e univoca. Una divisione generale abbastanza comune è quella di: metodo *induttivo* e *deduttivo.*

a) Il *metodo induttivo* parte dai fatti per salire ai principi, come quando Gesù ai discepoli di Giovanni, venuti per sollecitare una risposta precisa sull'essere suo, rispose: « Guardate le mie opere ».

b) Il *metodo deduttivo* scende dai principi ai fatti, rendendo esplicito e manifesto ciò che nei principi è solo implicito, come quando Gesù, dopo essersi proclamato il buon pastore, venne a trarne le applicazioni.

Tutti due questi metodi sono di massima utilità e importanza nell'insegnamento catechistico. Il primo agevola maggiormente all'alunno l'intelligenza della verità soprasensibile e si applica specialmente nelle classi inferiori. Quando invece l'alunno ha raggiunto una certa maturità e capacità il metodo deduttivo permette di guadagnare tempo e di presentare la Rivelazione con maggiore autorità e dignità.

III. Sussidi didattici. Qualunque sia il metodo adottato, quello che importa è che esso riesca a suscitare nell' alunno tale interessamento, che si

possa ottenere il massimo frutto col minimo sforzo. A questo scopo giovano quei sussidi pedagogici che in parte sono una risorsa dell'attitudine didattica di ogni catechista, in parte costituiscono un patrimonio ormai comune e collaudato dall'esperienza. Ne accenniamo alcuni:

a) *sussidi intuitivi diretti*, che cioè impressionano direttamente i sensi: disegni, illustrazioni, quadri e diapositive, filmi, carte geografiche e sinottiche, oggetti di culto, visite a luoghi sacri, ecc.

b) *sussidi intuitivi indiretti*, che cioè si rivolgono soprattutto alle facoltà dell'anima: similitudini, parabole, esempi, racconti, simboli, ecc.

Un materiale abbondantissimo per i sussidi dell'una e dell'altra specie può essere fornito dalla storia sacra (Vecchio e Nuovo Testamento), dalla storia ecclesiastica e dalla liturgia. Anzi la storia e la liturgia possono diventare il fulcro attorno a cui si svolge tutto il restante programma di dottrina cristiana; allora si hanno i così detti *metodo storico* e *metodo liturgico*.

Alla valorizzazione dei sussidi intuitivi per l'insegnamento della religione si sono applicati in modo particolare: in Germania il *movimento o metodo di Monaco* (v. Cultura Religiosa); un pò dappertutto il Metodo Attivo (v.) che, sebbene non nuovo, ha indubbiamente trovato oggi una più razionale applicazione.

c) *Il testo* di religione è pure, come in ogni altra materia, un sussidio didattico di primaria importanza. Perchè risponda il più possibile all'ideale dovrebbe contenere, oltre alla dottrina sicura, esposta in modo chiaro e ordinato, anche un'abbondante illustrazione di essa mediante quei sussidi d'intuizione di cui sopra abbiamo fatto cenno, e dovrebbe presentarsi anche esternamente in forma attraente: bene stampato, riccamente illustrato e solidamente rilegato.

È desiderabile un « testo unico »? Non mancherebbero gli inconvenienti, ma sarebbero tutt'altro che trascurabili anche i vantaggi. Da noi fondamentalmente un « testo unico » c'è, ed è il *Catechismo di Pio X*. Certo richiede di essere spiegato e illustrato. Non mancano tentativi lodevolissimi che ci hanno portato, in questi ultimi anni, se non al primato nel confronto di altre nazioni, certo ad un posto ragguardevole.

d) *Lo studio a memoria*. Si sono fatte e si fanno discussioni sull'opportunità o meno di uno studio siffatto. Si è esagerato in un senso e nell'altro.

Contro il sistema d'un forzato studio a memoria di formole non chiarite e quindi incomprensibili per il catechizzando, un'altra corrente ha levato forte la sua voce, condannando lo psittacismo soffocante e propugnando solo l'illustrazione della mente senza bisogno di « zavorrare la memoria ». Ma è anche qui il caso di dire che la virtù sta nel mezzo. Non si deve costringere a studiare a memoria ciò che non è stato spiegato; ma è pure necessario che le prime preghiere e formole della Dottrina Cristiana si apprendano a memoria anche se non si intendono a fondo. Senza questo studio il patrimonio religioso, imparato nella lezione catechistica, è destinato a rimanere sempre qualcosa di troppo vago, mentre la formola imparata a memoria sarà come il seme fecondo che in seguito si svilupperà. È compito del catechista quello di insegnare il modo più facile di imparare a memoria.

IV. **La disciplina catechistica**. Il catechista, che non è solo un istruttore, ma anche un educatore di anime, deve come tale, curare la disciplina nei suoi alunni.

Per disciplina intendiamo qui « il graduale avviamento ed esercizio pratico del catecumeno a comporre la sua vita secondo i principi che impara a scuola o a subire volentieri la morale cristiana » (Krieg, p. 405). Essa è della massima importanza. Sono troppo note infatti le deficienze d'una pedagogia puramente intellettualistica, che vuol far coincidere la virtù con il sapere.

Vi è una duplice forma di disciplina: quella interiore dello spirito e quella esterna del corpo. L'una e l'altra necessaria.

La *disciplina interiore*, che è la vera anima della disciplina, si ottiene specialmente: a) *col suscitare vivo interesse* nell'alunno per la religione. Questo interessamento, destato e approfondito a tempo, diverrà come la scintilla che, anche in seguito a certi smarrimenti nella vita, saprà riaccendere il fuoco semispento della fede e della pratica religiosa; b) *coltivando la vita religiosa* dell'alunno mediante lo spirito di pietà a cui si deve educare, e la frequenza ai Sacramenti, ai quali si deve portare ben preparato.

La disciplina esteriore mira ad ottenere dall'alunno un contegno esteriormente composto e rispondente allo spirito cristiano. Aiuta il fanciullo a saper moderare se stesso.

Per riuscire allo scopo, la disciplina non deve essere una semplice coazione esteriore e meno ancora un regolamento poliziesco, bensì una forza morale che induce l'alunno stesso alla *docile* sottomissione. Non dev'essere una semplice passività inerte e timorosa, ma un'attività, un'accettazione libera e consapevole.

Sussidi disciplinari a) L'elemento primo insostituibile per ottenere la disciplina è dato *dalla persona e dall'opera del catechista*. Per questo si richiede in lui, oltre che virtù e padronanza di se stesso — elementi indispensabili per l'ascendente sui fanciulli — anche un equilibrato contemperamento di mitezza e di severità, un'attenta vigilanza e sorveglianza.

b) *Premi e castighi*. Come in nessun'altra scuola, neppure in quella di religione deve mancare la sanzione, ma questa dev'essere applicata con più avvedimento. Il *premio*, perchè sia educativo, non deve avere il carattere di compensazione. Il fanciullo deve imparare a compiere i suoi doveri per amore di Dio e ad apprezzare soprattutto il premio interiore che consiste nella gioia della buona coscienza e nella lieta consapevolezza del bene.

Il premio esteriore dev'essere solo un riconoscimento che mira sia ad incoraggiare l'alunno, perchè renda la sua volontà sempre più forte e perseverante, sia a stimolare l'emulazione. Il *castigo*, talora necessario, dev'essere un sussidio di riserva, al quale si ricorre per ultimo, quando sian falliti tutti gli altri mezzi pedagogici. Perchè raggiunga il suo scopo, dev'esser inflitto con massima prudenza e circospezione; dev'essere educativo, deve mirare cioè a sollevare, non ad abbattere; a ridestare nell'animo ciò che è nobile, non ciò che è torbido; occorre quindi che il castigo sia giusto, proporzionato alla colpa soggettiva, non ispirato da ira nè accompagnato da forme che tolgono il rispetto e destano avversione.

Quanto ai castighi corporali, si è ormai tutti d'accordo che devono essere banditi da qualsiasi scuola, in modo speciale poi dalla scuola di religione.

c) *L'ambiente.* È risaputo da tutti che l'ambiente esercita influsso specialmente sul fanciullo. Importa quindi assai che anche l'ambiente materiale armonizzi con l'alta finalità dell'insegnamento religioso. Si incomincia a riflettere che certi antri oscuri, scomodi, freddi, disadorni non sono proprio un ambiente adatto per l'insegnamento dal catechismo. Meritano tutto il plauso quanti si preoccupano di aprire alla scuola di religione locali sufficienti per la divisione delle diverse classi, decorosi e forniti di sussidi didattici.

d) *Esami e voto.* Non intendiamo qui parlare degli esami o delle gare catechistiche che coronano un periodo d'insegnamento e che sono, come i premi, un valido stimolo allo studio del catechismo e a una sana emulazione.

Accenniamo alla questione che è stata a lungo agitata su quotidiani cattolici e su riviste, soprattutto da quando venne ufficialmente introdotto l'insegnamento della religione nelle scuole. Molti si sono chiesti se sia un bene o un male che la religione non sia equiparata, quanto ad esame e voto, alle altre materie.

Si sostennero, anche su questo punto, le due tesi opposte e ormai il dibattito si è chiuso colla vittoria di quanti sostenevano la inopportunità di esami. Le ragioni addotte sono davvero convincenti, cf. *Scuola e Clero*, luglio, agosto 1939, maggio 1940.

Bibl. — G. Bonardi, *Il catechista e l'opera sua*, Firenze 1911. — M. Gatterer, *Katechetik*, ed. Fr. Krus, Innsbruck 1911. — Krieg, *Scienza pastorale*, II, *Catechetica*, 1937. — Rosa, *Manuale di pedagogia catechistica*, Torino 1939. — F. N. delle Scuole Cristiane, *Manuale di pedagogia per l'insegnamento della Religione*, Torino 1920. — Rosa. *La Religione nella Scuola Media*[3], Torino 1939. — Ch. Quinet in *Dict. de Spiritualité*, II, col. 285-288. — A. Boyer, *Le catéchisme vivant*, Paris, 1935. — Per una breve, ma interessante rassegna della bibliografia e dei metodi di insegnamento nei diversi paesi del mondo, vedi P. Enrico Baragli in *Supplemento Pedagogico*, della « Scuola Italiana moderna » di Brescia: marzo, giugno-luglio, agosto 1937, e M. Barbera, *La metodica della istruzione religiosa*, in *Civiltà Catt.*, 92 (1941, III) 111-122. — Preziose e pratiche guide per i catechisti sono pure le riviste mensili *Catechesi*, che si pubblica dal 1931, e *Sussidi per la riflessione e il Catechismo*, che si pubblica dal 1937. — Utilissimo anche per la pedagogia catechistica: M. Casotti, *Didattica*, Brescia 1941.

CATECHISMO. È l'insegnamento orale delle verità fondamentali della nostra Religione. In senso letterario, dicesi C. il libro che serve di guida per tale insegnamento.

Il vocabolo è derivato da quello più antico di « catechesi » ed anche il concetto è uno sviluppo dell'antica catechesi. I due termini derivano dal greco κατηχέω che letteralmente vale « far eco, risonare » ed in senso translato « ammaestrare oralmente ».

Nelle sue varie forme il verbo κατηχέω ricorre già frequentemente negli scritti neotestamentari: cf. *Lc* I 4; *Atti* XVIII 25; XXI 21, 24; *Rom* II 18; *I Cor* XIV 19; *Gal* VI 6. Primo e supremo catechista si può considerare Cristo stesso e, vicini a lui, gli Apostoli: v. Apostoli; Catechesi Apostolica. Fra le antiche scuole catechistiche è celebre il Didascaleion (v.) di Alessandria e fra le opere appartenenti a questo genere si possono già annoverare la Didachè (v.) e il « Pastore » di Erma (v.), e sono classiche le *Catechesi* di S. Cirillo di Gerusalemme (v.). Vedi anche: Cultura Religiosa; Insegnamento Religioso. Col secolo IV troviamo bene organizzato e definito il Catecumenato (v.).

Caduto il Catecumenato, soprattutto per il conferimento del Battesimo ai neonati, rimase però viva la preoccupazione della Chiesa di formare i nuovi cristiani. Più tardi poi, avvenuta la separazione della Confermazione e della Comunione dal rito battesimale, quella preparazione che prima precedeva il Battesimo, fu premessa alla Cresima e alla Comunione.

Dal sec. VII circa, si può iniziare la storia del C. come libro. Verso la fine del sec. VIII abbiamo il primo C. scritto, la *Disputatio puerorum per interrogationes et responsiones* (PL 101, 1097-1144), attribuito ad Alcuino, già a domanda e risposta, metodo divenuto caratteristico dei CC. Grande varietà di CC. vi è stata nei diversi secoli. In tutti però, premessa una raccolta di preghiere e di formole da mandarsi a memoria, abbiamo una triplice divisione. Una *prima parte* spiega le verità da credersi intorno a Dio creatore e redentore; una *seconda parte* riguarda la morale (peccati, virtù, comandamenti, precetti); infine una *terza parte* tratta dei mezzi della grazia.

Nel sec. XII l'*Elucidarium* (PL 172, 1109-76) di Onorio d'Autun si può pure considerare come il prototipo dei CC. moderni. Il *primo libro* spiega il Simbolo e la dottrina eucaristica; il *secondo* tratta del male morale e fisico; il *terzo* dei novissimi. Notevole influsso esercitò anche il *Settenario* di Ugo di S. Vittore (PL 176, 17-42). Taluni opuscoli di S. Tommaso (IV, V, VII, XVI . . .) si possono considerare come altrettante parti di un grande C. Per un saggio di C. popolare del sec. XIII cf. *Revue d'Hist. Eccl.*, 28 (1932) 70-74.

I nomi più illustri nella elaborazione del C. cattolico dal tempo del concilio di Trento sono quelli di G. Witzel, che nel 1535 pubblicò per primo un'opera intitolata « *C.* ». G. Dietenberger (1537), G. Gropper (1547), de Soto (1548), San Pietro Canisio, i cui catechismi superarono nella diffusione tutti gli altri, S. Rob. Bellarmino (1598, diffuso specialmente in Italia); in seguito alla vigorosa ripresa del problema catechistico nel sec. XIX, si distinsero Felbiger, Jais, Overberg, G.B. Hirscher e soprattutto Deharbe.

Di importanza capitale fu il *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad Parochos Pii V Pont. M. iussu editus*, perchè è il primo C. ufficiale: si dice anche C. *Romano:* buona ediz. con introd., testo e traduz. per E. Benedetti, Roma 1918.

Alla approvazione dei padri del concilio era stato proposto uno schema di catechismo in forma facile e piana che dovesse servire per i fanciulli; ma il concilio espresse il voto che si avesse a preparare un lavoro utile in modo particolare ai maestri. Questo lavoro fu compiuto dopo la chiusura del concilio, da una commissione creata da Pio IV e presieduta da S. Carlo B., verso la fine del 1564. La pubblicazione avvenne sotto S. Pio V nel 1566. Ne è risultata una breve sintesi dell'intera dogma-

tica e morale. Il C. Romano, per autenticità e valore dogmatico, tiene il primato tra le opere di teologia catechetica. — I. B. DE TOTH, *De auctoritate dogmatica Catechismi Romani*, Budapest 1941.

Il C. del concilio di Trento non colmò la lacuna, sentita pur oggi, di un catechismo universale cattolico nella forma tradizionale di una professione facile di fede. Al concilio Vaticano tra i vari problemi da trattare, era stato proposto pure quello di un catechismo comune universale; ma la compilazione non fu condotta a termine. Pio X ebbe in animo di raggiungere una tale unità, e nel 1910 pubblicò un *Catechismo* per le diocesi della provincia di Roma con l'augurio che fosse adottato anche dalle altre diocesi d'Italia.

Il card. Pietro Gasparri ci diede il « *Catechismus Catholicus* » a questo preciso scopo di soddisfare il bisogno sempre più sentito di un unico catechismo; ma questo catechismo, che è lodevole sotto ogni punto di vista, non fu ufficialmente approvato e imposto per tutta la Chiesa e rimane quindi, fino ad ora, opera privata.

Interessantissimo sarebbe documentare la preoccupazione della Chiesa per l'istruzione catechistica. Le deficienze del medio evo non provennero dalla mancanza delle leggi ecclesiastiche, ma dalla negligenza degli uomini e in questo senso si deve mitigare il rimprovero mosso da Melantone ai cattolici: « Apud adversarios nulla prorsus est κατήχησις puerorum ». La necessità dell'istruzione catechistica dei fanciulli era già stata inculcata un secolo prima dal Gerson: *De parvulis ad Christum trahendis* (1409-1412). Inoltre, ancora alla vigilia della riforma luterana, Leone X, con la costit. *Supernae* del 5 maggio 1514, impose agli stessi maestri di spiegare i rudimenti della fede ai propri scolari. Una nuova ed accurata legislazione in materia ci fu data poi dai padri del conc. di Trento (Sess. XXIV, cap. 4, 7 *de ref.*, Sess. XXV, *de indice libr. et catechismo*) ed i Romani Pontefici furono solleciti nell'inculcarla, soprattutto (oltre che con la pubblicazione del Catechismo Romano) con l'approvare e raccomandare la *Dottrina Cristiana Breve*, e la *Dichiarazione più copiosa della dottrina cristiana* di S. Roberto Bellarmino.

Concili nazionali e provinciali si occuparono copiosamente di questa essenziale forma di apostolato mentre sorgevano nuove Congregazioni destinate all'educazione della gioventù, Barnabiti, Somaschi, Gesuiti, ecc. L'organizzazione catechistica dei due Borromei a Milano servì per tanto tempo di esempio e di modello ad altre diocesi. Con Benedetto XIV l'istruzione catechistica ebbe un nuovo impulso; egli emulò i predecessori nel raccomandare ai vescovi questa forma di apostolato. Pio X con la costit. *Acerbo nimis* del 15 aprile 1905 richiamò questo altissimo dovere, e Pio XI col motu proprio *Orbem catholicum* del 29 giugno 1928 istituì un *Ufficio Catechistico* presso la S. Congregazione del Concilio per dirigere e promuovere in tutta la Chiesa l'istruzione catechistica.

Il *C J* ha un'ampia legislazione (can 1327 ss.) in proposito e stabilisce il principio che la direzione di tutta questa materia spetta al vescovo. Per disposto del can 711 § 2, gli Ordinari del luogo devono procurare l'istituzione in ogni parrocchia della *Confraternita della Dottrina Cristiana*. Le leggi della Chiesa sull'istruzione catechistica sono state ribadite nell'importante decreto della S. Congregazione del Concilio in data 12-I-1935 : *De catechetica institutione impensius curanda et provehenda*. Testo in *AAS* XXVII (1935) 145-152; commento in *Civiltà Catt.*, 86 (1935, III) 3-12. Con breve del 26 apr. 1932 Pio XI costituì celesti Patroni di tutte le opere di istruzione cristiana i santi Carlo BORROMEO (v.) e Rob. BELLARMINO (v.).

BIBL. — HÉZARD, *Histoire du catéchisme depuis la naissance de l'Église jusqu' à nos jours*, Paris 1900 — E. MANGENOT in *Dict. de Théol. cath.*, II col. 1895-1968. — M. BARBERA in *Civiltà Catt.*, 86 (1035, I) 449-460 — Per il C. e l'istruzione catechistica presso i protestanti, vedi J. BAUER ed EGER in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III² (1929) col. 653-664. — Riassunto storico e attuale legislazione canonica presso A. MOLIEN in *Dict. de Droit. can.*, II (fasc. XI-XII [1937]) col. 1403-33.

CATECHISTI. 1) Preziosi ausiliari del missionario; preparano, istruiscono, assistono i neofiti, in tutto quanto non richiede espressamente il ministero sacerdotale, dall'istruzione dei neo-convertiti e dalla cura dei catecumeni alla direzione di scuole e artigianati. I CC. europei sono per lo più religiosi laici d'ambo i sessi. Più efficaci sono quelli indigeni, per l'incremento dei quali è sorta tra i cattolici la *Pia Opera di S. Francesco Saverio per i CC. indigeni*. Nel 1939 di indigeni se ne contavano 91.716 e precisamente 77.601 uomini e 14.115 donne. Oltre 58.000 in Africa.

2) CC. sono pure gli ausiliari dei sacerdoti per l'insegnamento religioso nei paesi cattolici, nelle varie forme proprie ai diversi ambienti (scuole parrocchiali; scuole pubbliche; scuole private). Molte sono le Congregazioni religiose, soprattutto femminili, che si prefiggono l'istruzione catechistica come fine principale.

I CC. nei primi secoli cristiani, anche se non appartenenti alla gerarchia, occupavano un posto distinto nella cristianità. Uscivano da scuole speciali d'altissimo valore, come il DIDASCALEION (v.) di Alessandria d'Egitto.

BIBL. — 1) F. MARNAS, *Note sur le rôle important des CC.*, Lyon 1891. — D. SCHILLING, *De Catechetis in missionis terris*, in *Prompt. Canonico-Liturgicum*, 1936, p. 11 ss; in *Apostolicum*, 1936, p. 2 ss. — GUIDA *delle Missioni Catt.*, Roma 1935, p. 24*b*-25*a*, 74, 89 s. — 2) BONARDI, *Il catechista e l'opera sua*, Firenze 1911. — PERARDI, *Nuovo manuale del C.*, Torino 1934.

CATECUMENATO, Catecumeni. *Catecumeno*, dal gr. κατηχούμενος, sembra che si chiamasse nei misteri eleusini l'iniziato, perchè l'iniziazione avveniva tra rumori assordanti e grandi grida (κατηχέω = gridare) (cf. HEDERICUS-PASSOVIUS, *Lexicon graeco-latinum*, Romae 1832, s. v.). Il termine è già cristiano con S. Paolo Gal VI 6, che inculca a « quello che viene istruito » κατεχούμενος di comunicare con « quello che istruisce » κατηχοῦντι, diventando espressione tecnica per indicare chiunque s'istruisce nella religione cristiana in vista del Battesimo. Tale istruzione al principio non aveva determinazioni di tempo e modo. Gli Apostoli (Atti II 37 s) appena raccolto l'atto di fede di coloro ai quali predicavano, subito li battezzavano. I tempi di persecuzione con la rispettiva possibilità di un'apostasia consigliavano più prudenza nell'ammissione al Battesimo e si cominciò a richiedere un tempo nel

quale si approfondisse l'istruzione e si fortificasse l'anima. Questo tempo si chiamò *catecumenato*.

1.° **Periodo di formazione.** Un indizio sicuro si ritrova in Giustino, *Apol.* I, 61, 2, dopo la metà del II sec. Dal suo testo i catecumeni ancora non sembra facciano parte in alcun modo della comunità, perchè solo dopo il Battesimo vengono condotti « tra quelli che si chiamano fratelli », con essi celebrano la liturgia (ivi 65, 1; PG 6, 428), alla quale i neofiti assistono così per la prima volta. Alla fine del II sec. già c'è evoluzione. Tertulliano, *De praescript.*, 41, rimprovera gli eretici perchè tra loro non è nella liturgia distinzione fra catecumeni e fedeli: *Quis catechumenus, quis fidelis incertum est; pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant... Ante sunt perfecti catechumeni quam edocti* (PL 2, 56). I diversi nomi: *perfecti* e *catechumeni* fanno già vedere in Tertulliano una classificazione vera e propria, che stabilisce quello che Origene, *Contra Cels.* 3, 51 (PG 11, 988) chiama τάγμα del catecumenato. Tra i catecumeni stessi si nota una gradazione. Alcuni sono solo *audientes* (Origene: ἀκροατεί; più comunemente; ἀκροώμενοι); altri invece sono i veri *catechumeni*, che si sottomettono a una disciplina speciale. Questo sviluppo è attestato specialmente dall'istituzione delle scuole catechetiche di Alessandria, con Panteno, Clemente, Origene; e, per Roma, dal sorgere di trattati come il *De Baptismo* di Tertulliano e da prescrizioni liturgiche come la *Traditio Apostolica* di Ippolito. Secondo questo documento romano, colui che vuole essere battezzato si deve far presentare da un cristiano, che ne attesti la probità di vita e d'intenzione, riveli quale mestiere o professione faccia, perchè alcune classi di persone sono escluse. Partecipavano d'allora in poi alla prima parte della liturgia. Prima di ricevere il Battesimo venivano sottoposti a un nuovo esame, erano separati e ammessi a « udire il Vangelo », e ricevevano una speciale istruzione quotidiana, accompagnata dall'imposizione delle mani. Il tempo di prova variava. La *Traditio Apostolica* dà come norma generale tre anni (testo presso Dondeyne, v. *Bibl.*). I *Canones Hippolyti* (can. 17) prescrivono: *Catechumenus qui dignus est lumine non impediat eum tempus.* Nel caso che la prova non riuscisse e il catecumeno cadesse in gravi peccati poteva essere ammesso alla penitenza pubblica o venire escluso (conc. di Neocesarea, can. 5; circa l'a. 314). Il concilio di Nicea (325) fissò in un triennio il periodo di penitenza e di relegazione fra gli « audientes » concesso al catecumeno prevaricatore, per poter poi essere riammesso al catecumenato (can. 14; *al.* 13).

Immediatamente prima del Battesimo aveva luogo ancora un « esame », consistente nell'esorcismo fatto dal vescovo, come risulta dalla *Trad. Apost.* Di quest'uso dell'Esorcismo (v.) per accertare la sufficiente preparazione dei catecumeni al Battesimo si hanno molte testimonianze: ad esempio presso S. Cirillo di Gerusalemme (*Protocatechesis*, 9; PG 33, 348 s), Niceta di Remesiana (frammento del *Liber I ad Competentes*; PL 52, 873 s) e San Leone Magno nella sua lettera del 359 ai vescovi della Sicilia: « (electi) exorcismis scrutandi », *PL* 54, 702. Potevano a questo punto già chiamarsi « cristiani », ma non « fedeli »: *Interroga hominem: Christianus es? Respondet tibi: Non sum, si paganus est aut iudaeus. Si autem dixerit: Sum, adhuc quaeris ab eo: Catechumenus an fidelis? Si responderit: Catechumenus, inunctus est, nondum lotus* (S. Agost. in *Ioh.* 44, 2; *PL* 35, 1714).

2.° **Periodo di pieno sviluppo.** Dal IV al VI sec. con la pace aumentano le conversioni. Bisogna organizzare di più e preparare meglio. A quelli che vengono si comincia a fissare un tempo di circa tre anni come preparazione. Dopo un'istruzione sommaria, vengono imposte le mani con esorcismo, sono segnati con la croce e si fa loro gustare del sale benedetto, che si chiama il *sacramentum catechumenorum* (termine usato nel concilio di Ippona del 393). Apparteneva a questo periodo tutto il rituale che oggi ancora sommariamente precede l'atto del Battesimo (v.). Si chiamavano già cristiani, ma si distinguevano dai fedeli. Molti si facevano catecumeni, ma solo molto più tardi pensavano a farsi battezzare. Tra gli altri avvenne così a S. Agostino, a S. Basilio, a S. Gregorio Nazianzeno. La preparazione veniva intensificata in vista della Pasqua e i catecumeni erano esortati a dare il nome (a Milano il nome si dava già per l'Epifania, S. Ambrogio in *Lc* IV 76; PL 15, 1634 s colla nota ivi apposta), passando così nell'ordine dei *competentes* (Africa) o *electi* (Roma) o φωτιζόμενοι (Oriente). Si « dava », si insegnava loro il Simbolo e il Pater (*traditio symboli, tr. orationis dominicae*) che si dovevano imparare a memoria, senza scriverli, per la disciplina dell'Arcano (v.), e che si dovevano poi recitare (*redditio symboli, redd. orationis dominicae*). Ciò avveniva in Quaresima, così: 4.ª domenica, *trad. symboli*; 5.ª dom., *redd. symboli* e *trad. orationis domin.*; 6.ª dom., *redd. orationis domin.* Sabato Santo *redditio* solenne e pubblica del Simbolo, prima del Battesimo.

Contemporaneamente i candidati venivano sottomessi agli *scrutini*. In Africa e a Milano gli *scrutini* consistevano principalmente in esorcismi, e S. Agostino, *Sermo* 216, 10-11, ci dice che durante lo scrutinio i *competentes* in segno di rinunzia al peccato stavano a piedi nudi su un cilicio, simbolo dell'uomo vecchio. A Roma, dove gli scrutini erano al principio in numero di 3 e avevano lo stesso senso che in Africa, alla fine del V sec., al tempo del dotto Giovanni Diacono, *Epist. ad Senarium* 4 (PL 59, 402) si nota una certa evoluzione: entrato che uno sia nel « catechumenorum auditorium », in un primo tempo, di una certa durata (« quodam profectu atque provectu »), vien sottoposto all'*esorcismo* che figura come il rito principale fra altri riti (benedizioni, frequente imposizione delle mani, rito del sale benedetto, e forse anche una rudimentale cathechesi); segue poi la catechesi vera e propria colla *traditio symboli*, in virtù della quale il *catecumeno* passa allo stato di *competens* o *electus* (passaggio che prima si otteneva col dare il nome per essere iscritti a ricevere il Battesimo); vengono infine gli *scrutini* che hanno ormai solo il valore di prova della scienza catechistica dell'*electus*. L'istruzione degli *electi* o *competentes* si aggira ancora su questioni morali, e i commentari biblici di S. Ambrogio sono esempio di questo catechismo prebattismale: *De moralibus quotidianum sermonem habuimus cum Patriarcarum gesta vel Proverbiorum legerentur praecepta...* (*De Mysteriis*, I, 1; PL 16, 389). I Sacramenti, in prima linea il Battesimo e l'Eucaristia, venivano spiegati solo dopo ricevuti. Cf. oltre il citato *De Mysteriis*, i molti discorsi di

S. Agostino ai neofiti, *Catecheses Mystagogicae* di S. Cirillo Ger., ecc.

3.° **Periodo di decadenza.** Col sec. VI l'istituto del catecumenato sotto un apparente maggiore sviluppo è in piena decadenza. Praticamente quasi tutti si fanno cristiani; l'uso del Battesimo dei bambini si generalizza. La rubrica dei Sacramentari e degli Ordines che a questo tempo diventa comune: *Ordo ad catechumenum faciendum*, tradisce una svolta nella concezione del catecumenato: il pagano non si costituisce più da sè catecumeno, ma viene reso tale con un certo determinato rito. Gli scrutini salgono al numero di 7, ma non sono nè esami, nè esorcismi; sono soltanto sette riunioni liturgiche, che devono sostituire in qualche modo con certe cerimonie il periodo del vero antico catecumenato. Il Sacramentario Gelasiano *Cod. Reginae 316* (PL 74, 1049 ss) con l'*Ordo Rom. VII* dànno gli elementi di questo catecumenato di nuova formazione (cf. Dondeyne, p. 756 ss.). Il nuovo ordinamento suppone dei fanciulli. Il primo scrutinio è al lunedì della 3ª settimana di Quaresima: prima della Messa, iscrizione alle porte della chiesa; introdotti, maschi a destra, femmine a sinistra, vengono segnati dal sacerdote, che recita su loro una orazione *ad catechumenum faciendum*. Ricevono l'imposizione del sale e si ritirano. Dopo l'Introito rientrano e allora sono gli accoliti che recitano su loro degli esorcismi; ricevuta poi una benedizione, i fanciulli sono rinviati, mentre la Messa prosegue. Questa cerimonia dello scrutino si ripete per 7 volte, il giorno restando a scelta del sacerdote: solo è proibito di fare più di 2 scrutini per settimana, mentre uno solo è riservato per la 2.ª settimana (4ª di Quar.), quando si celebra lo scrutinio *in aurium aperitione*. Al Sabato Santo son fissati i riti dell'*Ephpheta* con le unzioni e la *redditio symboli*, che però fa ormai il sacerdote stesso a nome dei fanciulli. Il catecumenato si semplifica, si sistematizza, perde del suo vero senso, perchè non è più un periodo di preparazione, in cui tutto l'individuo viene impegnato per provare ed essere provato dalla religione che comincia a studiare e a conoscere, ma diventa un rito preliminare e giuridicamente fissato per il Battesimo.

Bibl. — F. Probst, *Katechese u. Predigt vom Anfang des 4 bis zum Ende des 6 Jahrh.*, Breslau 1884 — De Puniet, *Catéchumenat*, in *Dict. d'Archéol. et de Lit.*, II-2, col. 2579-2621. — T. B Scannell, *Catechumen.*, in *The Cathol. Encycl.*, III, 480 482. — Th. Schermann, *Die allgemeine Kirchenordnung ... 2 Teil: Frühchristl. Liturgien*, Paderborn 1915, p. 237 ss. — A. Dondeyne, *La discipline des scrutins dans l'Église latine avant Charlemagne*, in *Rev. d'Hist. Eccl.*, 28 (1932) 5-38; 751-787. — P. Borella, La *Missa e Dimissio Catechumenorum*, in *Ephem. Liturg.*; 53 (1939) 60-110; 204 ss.

CATEGORIE. Sono i predicati supremi dell'essere, aventi fondamento ontologico secondo la filosofia aristotelico-scolastica, aventi senso puramente gnoseologico secondo quella kantiana e postkantiana. Aristotile fu il primo a trattare esplicitamente delle CC. e le determinò nei dieci predicati della *sostanza, quantità, qualità, relazione, luogo, tempo, disposizione, abito, azione* e *passione*. Esse hanno per lui significato logico ed ontologico assieme. Le CC. furono oggetto di studio attento nelle scuole filosofiche posteriori ed il breve passo della *Isagoge* o Introduzione di Porfirio alle CC. di Aristotile offrì l'occasione alla questione scolastica degli *universali*. Come ogni altro problema logico e metafisico, anche quello delle CC. fu ripreso con spirito completamente nuovo da Em. Kant, che nell'Analitica trascendentale della *critica della ragion pura* cercò di stabilire le categorie, non più come predicati dell'essere (oggettivo), bensì come forme dell'intelletto, necessarie (soggettivamente) per la comprensione dell'esperienza e le ricavò dalle forme fondamentali dei giudizi: *unità, molteplicità, totalità; realtà, negazione, limite; sostanza, causa, comunanza; possibilità. esistenza, necessità*. Eliminata con lo Hegel la distinzione tra fenomeno e noumeno, le CC. vennero a significare le determinazioni fondamentali della natura e dello spirito, idealisticamente intesi. — G. Ceriani, *Rapporti fra trascendentale e CC.*, in *Riv. di Filosofia Neoscol.*, 30 (1938) 341-352. — G. Calà Ulloa, *L'organicità e la sufficienza delle CC. aristotelico-tomiste*, ivi 31 (1939) 47-54. — G. Giacon, *CC. dell'essere e CC. del conoscere*, in *Civiltà Catt.*, 90 (1939, III) 391-404.

CATELINOT o Chatelinot Ildefonso, O. S. B. (1670-1756), n. a Parigi, fu monaco dell'abbazia di S. Mansuy (Toul), discepolo e collaboratore di Dom Calmet (v.). Compose le *Additiones* alla « Bibliotheca Sacra » del medesimo e una *Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament* in 2 tomi (Parigi 1718), come introduzione alla « Storia Eccl. » del Fleury (v.). Lasciò manoscritte molte opere, tuttora giacenti, tra cui un'edizione dell'opere di Alcuino (v.). — Hurter, *Nomenclator*, IV³ (1910) col. 1422.

CATENA Bartolomeo (1787-1855), n. a Saronno, m. a Milano, oblato. Insegnò nei seminari di Arona, di Monza, di Milano. Successe al Bentivoglio come prefetto dell' Ambrosiana, dove era sottoprefetto dal 1832. Nel 1839 entrò come effettivo con pensione nell'Istituto Lombardo. Scrisse per la *Biblioteca Italiana* e per il *Giornale dell'I. R. Istituto*. Condusse a termine, corresse ed annotò l'edizione italiana della *Bibbia di Vence*. Fece anche un dotto *catalogo dei mss.* dell'Ambrosiana.

CATENATI. Termine latino che vuol dire letteralmente « incatenati » e indicava, nell'antichità e nel medioevo, quei fedeli che portavano visibili i segni d'una penitenza canonica o volontaria. Molti purtroppo abusavano di questa parvenza d'ascetismo a malo fine e per gabbare il prossimo. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, II-2, col. 2621-23.

CATENE Bibliche o Esegetiche. « Sono collezioni di *scholia* sui testi della Bibbia, tratti dalle opere degli autori ecclesiastici » (Devreesse). Sono un commentario continuato dei Libri Sacri composto colle spiegazioni dei Padri riportate letteralmente o compendiate.

I. **Il nome.** Il nome *Catena aurea* che noi diamo all'opera nota di S. Tommaso è del Rinascimento. Il titolo originario era *Glossa continuata*, che si cambiò in *Catena* dopo le prime edizioni stampate (1484 ss.). I nomi greci (e questo genere letterario è quasi esclusivamente fiorito in Oriente) sono molteplici: ἐκλογαί, συναγωγὴ ἐξηγέσεων, ecc., e più tardi σύνοψις σχολική, σύνταγμα, ἐπιτομή, σειρά ... Qualche cosa di simile è fra i latini la *Glossa ordinaria* di Walfrido Strabone e la *Postilla* del Lirano, benchè queste opere non siano propriamente catene.

La traslazione del Corpo. Bernardino Luini nella Pinacoteca di Brera, Milano. (Fot. Anderson).

Lo Sposalizio mistico - Correggio. Museo Nazionale, Napoli. (Fot. Alinari).

La disputa coi dottori - Masolino da Panicale. Chiesa di S. Clemente, Roma. (Fot. Alinari).

Proprietà riservata.

II. **Forma delle CC.** Van distinte:

1.° *CC. marginali:* il testo sacro occupa la parte centrale del foglio. Sul margine verticale a caratteri più minuti sono riportati i frammenti esegetici dei Padri.

2.° In alcune *CC.* gli *scholia* sono disposti ai 4 lati del foglio, attorno al testo sacro.

3.° *CC. a lunghe linee:* si riportano uno o più versetti del testo sacro aventi senso compiuto; i frammenti non si affiancano ai margini, ma seguono immediatamente il testo sacro.

4.° Si danno anche *CC. a 2 colonne.*

5.° Alcune sono aggiunte ai margini di commentari di un solo autore, o interpolate in catene già costituite. Purtroppo i copisti si permisero di integrare i commentari d'autore e le catene già costituite coi frammenti di queste catene aggiunte, senza preoccuparsi della loro paternità.

Il nome dell'autore dei frammenti è riportato di solito in rosso, al genitivo. Imperiti copisti saldarono spesso frammenti senza nome d'autore attribuendoli a uno stesso Padre. Complicati segni geometrici di rinvio legano i frammenti alle pericopi sacre cui si riferiscono.

III. Tra i **catenisti** ricordiamo: *Procopio di Gaza* (465-528) che è l'iniziatore di questo genere (PG 87, P. I: sull'Ottateuco; P. II: su altri libri del V. Test.; cf. Devreesse, sottocitato, col. 1087 ss, 1103 ss, ecc.) e *Niceta* (sec. XI), vescovo di Serra e poi di Eraclea in Tracia, l'autore classico di questo genere, che compilò *CC.* su tutti i libri della Bibbia meno sull'Ottateuco (per il quale son compilate le *ἐκλογαί* di Procopio) e sui Profeti. Si segnalano altri catenisti come *Giovanni Drungario* (sec. X?), *Neofito* monaco (sec. XII?), *Andrea* prete (sec. XIII?), *Macario Crisocefalo*, vescovo di Filadelfia (sec. XIV), *Nicola Mazan*, arcivescovo di Cipro (PG 105, 1059-74, frammenti), *Giorgio Marmorio*, *Olimpiodoro*, ecc. Al genere delle CC. si possono ascrivere i commentari biblici di *Ecumenio*, vescovo di Tricca in Tessaglia (PG 118 119), di *Teofilatto*, arcivescovo dei Bulgari (PG 123-126), di *Eutimio Zigabeno*, monaco greco del sec. XI-XII (PG 128-129). Imitarono i catenisti antichi molti autori moderni, quali Franc. Harakus di Utrecht, canonico di Lovanio (Anversa 1630), Giov. Gregorius, arcidiacono di Gloucester (sul Nuovo Test., Oxford 1703, ediz. postuma), Matteo Polo londinese (su tutti i libri canonici, Londra 1676, in 5 voll.; molte ediz. in seguito), Giov. Pearson (Londra 1660, in 9 voll.; spesso in seguito), Giov. de la Haye (*Bibliis magnis*, Parigi 1643, in 5 voll; *Bibliis maximis*, ib. 1660, in 18 voll.), Agost. Marlorato, Agost. Cermelli, ecc.

IV. Queste compilazioni troppo spesso farraginose sono pur tuttavia preziosissime quando sian giudicate con occhio critico: 1) ci conservano frammenti dei Padri che altrimenti sarebbero per noi perduti; 2) ci forniscono i dati comparativi per stabilire il progresso dell'esegesi attraverso i secoli; 3) ci informano sullo stato del testo biblico di cui usavano i diversi Padri.

Bibl. — La maggior parte delle CC. giacciono mss. in quasi tutte le biblioteche d'Europa.

Fra gli studi sulle CC. sono fondamentali quello di Fabricius, *Bibl. Graeca*, lib. V, c. 17 (vol. VII, Hamburgi 1727, p. 727-792) e quello di Robert Devreesse in *Dict. de la Bible, Supplément I* (1928) col. 1084-1233, amplissimo articolo che rinnova interamente questo campo di studi. Altre segnalazioni in *Biblica* 23 (1942) 221-225.

Alle catene dogmatiche e ascetico-morali riserviamo il nome di Florilegi (v.).

CATERINA d'Alessandria, Santa, detta dai Greci Ἀειπαρθένη o Ἁγιοπαρθένη, ossia « sempre vergine ». La vera vita di questa Santa è avvolta nell'oscurità. Il Baronio (ad a. 307, n. 31) la identificò persino con santa *Dorotea*, su cui vedansi Acta SS. *Febr. I* (Venetiis 1735) *die* 6, p. 776-777. Gli antichi calendari, orientali ed egiziani, ignorano il nome di Caterina. Il suo culto però ci appare costituito, in Oriente, dal sec. X, e, in Occidente, venne soprattutto promosso nel secolo XI e fu valorizzato e diffuso dalle crociate, cosicchè S. C. divenne una tra le sante più note nel medio evo, come è attestato da molteplici opere d'arte. La più antica *Passio* della Santa è quella, di cui fa cenno un passionario latino del sec. IX (cf. *Analecta Bolland.*, XL [1922] 124); si conoscono tre altri racconti in greco (*Bibl. Hagiogr. Graeca*, nn. 30-32). il terzo dei quali è nel menologio di Metafraste: PG 116, 276-301. Ma è contestata la storicità dello stesso nucleo sostanziale. Qui diamo le linee salienti delle tradizioni che si sono formate sulla Santa. Vergine di Alessandria, di nobile famiglia, anzi principessa secondo taluni, essa avrebbe frequentato la scuola filosofica della sua città, così da acquistare una larga dottrina e da diventare capace di guadagnare le anime dei filosofi alla fede di Cristo. Ciò l'avrebbe portata ad una discussione coi dotti, tramutatasi poi in aperto contrasto per opera dell'imperatore Massimino Dacia. Il quale, dopo aver provato le lusinghe, non riuscendo a persuadere la Santa, sarebbe passato ai tormenti, rinchiudendola quindi in carcere, senza nutrimento, per dodici giorni. Durante la prigionia essa sarebbe stata visitata dagli Angeli. L'imperatore, appresa l'inanità dei suoi sforzi, avrebbe fatto preparare una ruota, dalla quale il corpo di S. Caterina doveva essere martoriato. Ma anche la ruota fu spezzata. Infine il martirio fu consumato colla decapitazione (25 nov. 305 o 310).

Un'altra tradizione fa della Santa la figlia del re di Cilicia. Pagana, essa sarebbe stata convertita da un eremita che le avrebbe detto esser ciò necessario, perchè ella potesse trovare uno sposo degno di lei; la quale parola sarebbe stata confermata da una visione della Vergine e del suo Figliuolo. Ricevuto il Battesimo, C. fu misticamente fidanzata a Gesù dalla Vergine Maria. Onde la nota rappresentazione delle mistiche nozze di S. Caterina, che ha tanta importanza nella sacra iconografia. (Episodio analogo nella vita e nella iconografia di S. Caterina da Siena). Il corpo di S. Caterina fu trasportato dagli Angeli sul monte Sinai, dove venne eretto un celebre monastero, meta di pellegrinaggi. La popolarità del culto della Santa è comprovata dal numero delle chiese erette in suo onore (almeno cinque, nella Roma medievale) e dalle confraternite che a lei si intitolarono. Essa viene pure riconosciuta dalla filosofia cristiana come sua gloriosa patrona. La sua festa è stata introdotta nella liturgia romana nel secolo XIII.

L'Ordine di S. Caterina del Monte Sinai, fondato nel 1063 a imitazione e colle costituzioni di quello del S. Sepolcro, si proponeva tra l'altro di difendere i pellegrini e la Chiesa Cattolica e di

conservare il corpo della Santa Patrona, del cui martirio i membri dell'Ordine portavano emblemi sull'abito bianco che indossavano. L'Ordine è estinto.

Bibl. — Ch. Hardwick, *An historical Inquiry touching St. Cath. of Alexandria*, Cambridge 1849. — Analecta Bolland., XXII (1903) 423-436; XXVI (1907) 5-32: XLI (1923) 357-368; XLV (1927) 151 ss. — Acta SS. *Dec.* « Propylaeum »: *Martyrol. Rom scholiis historicis instructum* (1910) *die 25 Nov.* — H. Sauer, *Das Sposalizio der Hl. K. von A.* in *Festschr. zu F. Schneider*, Freib. i. Br. 1906. — H. Bremond, *Sainte Catherine*, nella collezione « *L'Art et les Saints* ». — P. Tito da Ottone, *La leggenda di S. C. Verg. e M. di Alessandria*, Genova 1940. — Sull'Ordine di S. Caterina vedi: B. Giustiniani, *Historie cronologiche dell'origine degli Ordini Militari...*, Venezia 1692, t. I, c. 1.

CATERINA di Bologna, Santa (1413-1463). Nacque da Giovanni de Vigri (nobile ed illustre casato di Ferrara) e da Benvenuta Mamellini in Bologna, come è testificato in fine al trattato *Delle sette armi*. Alla corte estense in Ferrara ricevette una fine educazione; si distinse nella lingua latina, in cui scriveva con eleganza. Dai 13 ai 18 anni subì fortissime tentazioni demoniache, che superò colla divina grazia e con l'ausilio dei mezzi spirituali, acquistando così una profonda esperienza delle lotte dello spirito e una chiara nozione della propria miseria e della divina maestà. Questa dolorosa esperienza personale le fornì gli elementi, per comporre l'opera sua maggiore.

Entrata nel monastero del Santissimo Sacramento in Ferrara, sotto la regola di S. Chiara (v.), vi esercitò vari uffici; ivi ebbe inizio una mirabile serie di favori divini: estasi, miracoli, apparizioni del Divin Fanciullo, della S. Vergine, di S. Giuseppe. Per domanda dei Bolognesi fu inviata a governare il nuovo convento di clarisse eretto nella loro città; sotto la sua direzione, durata, con una breve interruzione di tre anni, sino alla sua morte, vi fiorirono l'osservanza, la carità e la pietà in modo straordinario. Spirò dolcemente, dopo atroci sofferenze, il 9 marzo 1463. Venne canonizzata da Clemente XI nel 1712; il suo corpo incorrotto, conservante ancora la freschezza delle carni, spirante soave odore, è visibile ancor oggi a tutti, stante sopra un ricco trono e adorno di splendide vesti.

L'opera sua più notevole è il lodato opuscolo « *Delle sette armi del combattimento spirituale* », studio spirituale autobiografico, dove si contengono ottimi principi di ascetica e di mistica. Fu edito la prima volta a Bologna nel 1500, in 4°, da G. A. De Benedictis; una copia se ne conserva nella biblioteca di San Francesco in Ferrara, dove pare sia stato composto nel 1430. Recentemente edito nella collezione « Fiori di letteratura ascetica e mistica », 1926.

Un opuscolo di *Rivelazioni*, il cui manoscritto si conserva presso le suore, edito già più volte (1511, 1536, 1583), è descritto da L. Nuñez: in *Archivum Franciscanum Historicum*, Quaracchi, 1911, vol. IV, p. 732-47.

Alcune poesie, attribuite alla Santa, intorno a Gesù Cristo si leggono nella collezione dei « Vecchi e Nuovi Poeti » edita in Ferrara da Pomatelli, 1713.

Si ascrive pure a C. un *Rosarium antiquum* o *metricum*.

Bibl. — G. Ant. Flaminio, *La vie très religieuse de la B. Catherine de B. avec un Recueil de instructions par elle composées*, Paris 1597. — Acta SS *Mart.* II (Ven. 1735) *die* 9, p. 34*-88*, ove si contengono ampie notizie e le prime biografie. — Una *Vita* in ital. da un ms. di Bruxelles in Analecta Bolland., XLI (1923) 386-416. — P. G. Grassetti, *Vita di S. C. da Bol.*, Roma 1712. — P. da Sassuolo, *Orazioni panegiriche di S. Petronio e S. Cat. Vigri*, Bologna 1780. — Ag. Matteucci, *Vite di S. Pio V e di S. C. da Bol.*, Roma 1712. — M. Berguim, *Sainte Catherine de Bol.*, Grenoble 1897. — Suor Illuminata Bembo, *Lo specchio d'illuminazione nella vita di S. C.*, Bologna 1787. — L. Nuñez, « *La Santa* » *nella storia, nelle lettere e nell'arte*, Bologna 1912 (in collaborazione). — G. Moretti, *Storia di S. C. da Bol.*, Bologna 1924. — Curzola, *Caterina Vigri*, « *La santa* », Milano 1941.

CATERINA di Cardona, Ven. (1519-1577), illustre rampollo della casa ducale di Cardona, imparentata colla dinastia d'Aragona, n. a Napoli, m. a Pastrana (Spagna). Morto il fidanzato, decise di mantenersi vergine. Accompagnò la principessa di Salerno alla Corte di Castiglia e, dopo la morte di lei, fu incaricata della educazione dell'Infante Don Giovanni, il futuro vincitore di Lepanto. Ma presto lasciò la corte, per darsi alla tanto desiderata vita di rinuncia e di austerità nella più completa solitudine. Nel 1572, ottenuti sussidi dalla corte, potè dar vita, presso il suo romitaggio, a un convento di Carmelitani ed essa stessa prese l'abito di terziaria. La grande S. Teresa ne ebbe alta stima e, il giorno stesso della morte di C., ne avrebbe contemplato la gloria celeste. — P. Jean-Marie *de l'Enfant Jésus* in *Dict. de Spiritualité*, II, col. 135 s.

CATERINA di Gebweiler o Gueberschwihr (Alsazia), monaca domenicana di grande sapienza e virtù, morta circa il 1330 (data molto incerta) nel monastero di Unterlinden presso Colmar (Alsazia), che, fondato nel 1232, divenne in breve uno dei cenacoli più fervidi di vita mistica. Le si ascrive un *Liber de vitis Sororum*, biografie di circa 50 suore di detto monastero, edito dal Pez in *Bibliotheca Ascet.*, VIII, 35-39). Ebbe corrispondenza epistolare col celebre oratore domenicano, Venturino da Bergamo (v.). — Jeanne Ancelet-Hustache in *Dict. de Spiritualité*, II, col. 348-351.

CATERINA da Genova, Santa (1447-1510). Nacque in Genova da Giacomo, della nobile famiglia Fieschi, verso la fine del 1447. A otto anni già manifestava grande inclinazione alla pietà e alla penitenza; a tredici, volle entrare tra le canonichesse di N. S. delle Grazie, ma non fu accettata. Giovanissima, fu costretta, per ragioni di interesse famigliare, a sposare Giuliano Adorno, uomo di carattere violento, di costumi scorretti, che le rese i primi anni di vita coniugale infelicissimi. Dopo cinque anni di rassegnata pazienza, C., stanca di soffrire, si diede a cercare nelle vanità e nei piaceri del mondo le gioie che non poteva avere dal consorte, ma seppe sempre trattenersi dagli eccessi. Il 20 marzo 1473, nella chiesa di San Benedetto, disgustata delle sue dissipazioni, pregò Dio che la facesse morire; pochi giorni dopo, durante la sua confessione, nella chiesa di N. S. delle Grazie, Iddio le toccò il cuore, mostrandole la bruttezza delle sue colpe di fronte alla sua infinita purità. Si inizia da quel giorno la sua vita mistica.

Gesù le appare, e l ella concepisce un orrore massimo del peccato e del mondo. È nota la sua frase: *Amor mio, non più mondo, non più peccati.* Devotissima della Eucaristia, si comunicava quotidianamente, e per lunghi anni fu questo il solo suo cibo. Dopo quattro anni di vita penitente, il resto della sua vita trascorre tutto in una intensa contemplazione della infinita purezza di Dio e del suo amore, contemplazione che non le impediva di donarsi con fervore infaticabile alle opere di carità nell'ospedale di Pammattone del quale diventò « rettora » per la parte femminile. Convertì il marito, mediante le sue preghiere e la sua ammirevole pazienza, e lo dispose a santamente morire. Negli ultimi anni di sua vita, passò sotto la direzione di don Cattaneo Marabotto, suo confessore e biografo.

Il Grandmaison (*La religione personale*, Brescia 1934, p. 110), dopo aver affermata, secondo la tradizione dei grandi secoli cristiani, l'importanza primaria del « confessore » per il progresso spirituale, in nota, appoggiandosi all'autorità di Von Hügel e di Acta SS., segnala il caso della nostra Santa come la più nota fra le « rarissime eccezioni », poichè essa « dopo la sua conversione rimase 25 anni senza direttore e, assai probabilmente, senza confessore ». Orbene la Santa rimase circa 25 anni senza un *vero e proprio direttore spirituale* (ebbe non di meno, come risulta dall'esame dei manoscritti e della *Vita* edita, vari religiosi che la consigliarono in cose di spirito, e ai loro consigli sempre fu acquiescente), ma *non rimase senza un confessore*. Il fatto che prima del Marabotto, suo direttore e confessore negli ultimi anni, abbia nella sua vita avuto sempre un confessore, (astraendo dalla frequenza) risulta dall'esame dei manoscritti A. B. C. D., la cui edizione critica è in preparazione presso Mondadori. Nel manoscritto D. si legge, per esempio, al cap. IV della sua conversione: « Poi cominciò la sua *generale confessione* ». Al cap XXVIII si legge che C., parlando delle grazie e delle pene spirituali, « diceva all'altri suoi amici: Se hai qualche pena, se hai consolationi per grandi che siano, non lo dire *se non al tuo confessore* ». Al cap. XXII i rapporti col confessore traspaiono dalla delicatezza di coscienza della Santa: « O meschina me! s'io avessi qualche stimolo di peccato che non ne fussi chiarita e condannata io non li potrei stare. Perciò era sforzata se alcuna dubitatione le fosse venuta d'esserne presto chiarita ».

Morì, consunta d'amor mistico, il 15 sett. 1510 e fu canonizzata da Clemente XII il 30 apr. 1737.

L'*Opus Catherinianum* comprende: 1) la *Biografia della Santa*, contenente numerosi suoi detti e insegnamenti, stesi per opera di Cattaneo Marabotto, con contributo di Ettore Vernazza e di altri discepoli della Santa; 2) il *Trattato del Purgatorio*, che nei manoscritti formava un capitolo della biografia e che, come ci è pervenuto, pur riflettendo perfettamente il pensiero della Santa, è dovuto al Marabotto. Il trattato è una stupenda opera, in cui la Santa si sforza di descrivere, attraverso la sofferenza delle anime purganti, le sue sofferenze mistiche; 3) il *Dialogo spirituale* (3 parti), svolgentesi tra l'amor proprio, l'anima, il corpo, lo spirito, l'umanità e Dio, da attribuirsi, il I libro, probabilmente alla penna di C., e le altre due parti a un suo discepolo spirituale.

Tali opere nella teologia mistica occupano un posto notevolissimo, per l'organicità, originalità, bellezza, rettitudine della dottrina.

Bibl. — Atti *del Processo di Beatif.* (ms. della Curia Arc. di Genova). — Libro *della vita mirabile e dottrina santa de la B. Catarinetta da Genova*, I ed., Genova 1551. — G. Parpera, *Vita mirabile, ossia varietà de' successi spirituali della B. C. da Genova*, ivi 1682. — A. Maineri, *Vita della B. C.*, Genova 1737. — M. T. Busierre, *Les oeuvres et la vie de S. Catherine de Gênes*, Paris 1860. — F. Von Hügel, *The mystical element of Religion as studied in S. Catherine of Genoa and her Friends*, London 1923⁴. — Umile da Genova, *L'opus Catharinianum et ses auteurs* in *Revue d'Ascét. et Mystique*, t. XVI, p. 351-380. — Id., in *Dict. de Spiritualité*, fascic. VIII (1938) col. 290-325 (322-324, M. Viller). — L. Sertorius, *Katharina von Genua*, München 1939

CATERINA di Gesù (1589-1623), mistica carmelitana, n. a Bordeaux dalla famiglia *De Nicolas*, m. in fama di santità nel Carmelo di Parigi, a cui le aprì la via Mme Acarie (v.) e dove ebbe a direttori De Bérulle (v.) e Coton (v.). — P. Jean Marie in *Dict. de Spiritualité*, II, col. 351 s. — J.-B. Eriau, *Une mystique du XVII siècle*, Paris 1929.

CATERINA di Racconigi, Beata (1486-1547). Nata in Racconigi (Cuneo) dalla famiglia *De Mattei*, vi condusse quasi tutta la sua vita come terziaria domenicana, segnalata da fenomeni mistici (profezie, stigmate) e dal potere dei miracoli. Morì a Caramagna (Cuneo). La sua *Vita* fu scritta, in collaborazione, dal suo confessore P. Morelli e da Pico della Mirandola, ancora edita a Torino nel 1858. Il culto, della cui legittimità prima del decreto di Urbano VIII i Bollandisti (*Sept. II* [Ven. 1756] p. 4 *a*) dubitano, fu ratificato da Pio VII.

CATERINA dei Ricci. v. Ricci.

CATERINA da Sant'Agostino. v. Longpré.

CATERINA da Siena, Santa (25 marzo 1347-29 aprile 1380), n. a Siena, m. a Roma; santa della contemplazione e dell'azione; con S. Francesco d'Assisi (v.) Patrona d'Italia.

I. Vita. Le date tradizionali della nascita nel 1347 e della morte nel 1380, coi 33 anni di vita corrispondenti a quelli del Redentore, sono impugnate da M. Fawtier che porrebbe la nascita nel 1333 o nel 1334 oppure nel 1337, facendola entrare nel Terz'Ordine al più tardi nel 1352. Vedasi su tale questione lo studio di E. Jordan in *Analecta Bolland.*, XL (1922) 365-411, che conclude attenendosi alla cronologia tradizionale.

C. nacque in Siena nel rione di Fontebranda, da Iacopo Benincasa padre di 25 figliuoli, modesto ma saggio e pacifico popolano tutto intento alle cure della sua famiglia e del suo mestiere di tintore, e da Lapa Piangenti, buona donna e di ferma volontà e forte carattere. A 7 anni ebbe la sua prima visione di Cristo fra Santi; da quel momento si consacrò a Dio facendo voto di verginità cominciando a sognare la penitenza degli eremiti e a mortificarsi in silenzio e in segreto, mostrando già senno di donna fatta e attirando intorno a sè altre bambine desiderose di imitarla. Quando C. fu sui dodici anni, la madre, sollecita di provvederle marito, cominciò a farle adornare la capigliatura, ma la figliuola, decisa di mantener fede al voto, non volle accettare nessuno dei partiti che la madre desiderava,

finchè nel 1362, per consiglio di Fra Tommaso della Fonte e per sottrarsi alle insistenze famigliari, si recise la chioma e nello stesso anno, alla morte della sorella Bonaventura, riprese pienamente il fervore di spirito che a causa dei parenti avea dovuto attenuare, e si diede tutta alle pratiche di pietà e di ascetica. Ma l'atto di recidersi la capigliatura, male interpretato, segnò nella famiglia l'inizio di una lotta dolorosa contro C. che, privata di libertà e ridotta ad attendere ai più umili servizi, rimaneva però ferma nei suoi propositi e rinchiusa in se stessa andava approfondendo nella meditazione la sua vita mistica e maturando più alti disegni.

Nel 1363, dopo una grave malattia, superate con fermezza e umiltà le opposizioni famigliari, entrò fra le Mantellate del Terz'Ordine domenicano, pie donne che con voti, statuti religiosi e abito proprio (bianco e nero, colla correggia alla vita e coi veli di canapino bianco intorno al capo), rimanendo nel mondo attendevano alla propria santificazione, alla conversione degli infedeli e dei peccatori, con l'esempio e con l'opera. Scelse ed iniziò così quel genere di vita mista, contemplativa e attiva insieme, nella quale Iddio la chiamava a compire tante meraviglie di santità e di edificazione.

Si raccolse in una povera cameretta della casa paterna, vivendovi come in un chiostro, nell'esercizio più intenso della vita interiore diretta da Fra Tommaso della Fonte e da Fra Bartolomeo Dominici, in meditazione, preghiera, mortificazioni, digiuni, veglie, con tale austerità e rigore, che ne stupivano i testimoni. Insieme però si prodigava anche in opere di carità, all'ospedale della Scala in Siena, nella lebbroseria di S. Lazzaro e presso i malati del vicinato.

La fama di tale santità suscitò, con l'ammirazione, anche aspre e animate discussioni; C. fu fatta segno a persecuzioni d'ogni genere sopportate con inalterabile pazienza e umiltà. Anche le battaglie dello spirito, in quegli anni come di preparazione alla vita pubblica e ad un apostolato più largo, furono molto aspre. Estasi paradisiache, in cui luci e voci di cielo penetravano nella sua celletta, si avvicendavano con fosche visioni di brutture, ma la sua castità conservò sempre l'ardore della fiamma e il candore della neve.

Tra il 1366-7, in un giorno di carnevale ebbe la visione di Cristo con la Regina del Paradiso, Giovanni e Paolo e David col Salterio in mano, e mentre musiche paradisiache accompagnavano il rito, le parve che, per intercessione di Maria, Cristo le ponesse in dito un anello nobilissimo, segno e simbolo di fede inviolata: miracolo di singolare importanza nella vita mistica della santa.

Intanto con le sue virtù, i suoi prodigi e l'ardente zelo espansivo attirava intorno a sè eletta schiera di anime desiderose di perfezione cristiana e di riforma cattolica. La casetta di Fontebranda diventò un *cenacolo* e come una scuola di mistica e di azione, dove entravano uomini di diverse classi, magistrati, ambasciatori, artisti e religiosi, e si trattavano alti problemi spirituali e si iniziava l'attività per la pace nelle famiglie, e, silenziosamente, anche tra le fazioni e i pubblici poteri, con maggior influenza anche perchè Siena era importante centro commerciale, politico, artistico.

Le tristi condizioni che affliggevano l'Italia, la pestilenza, le fazioni e le lotte sanguinose, i danni delle compagnie di ventura e, nel 1370, la partenza di Urbano V per Avignone (v.), rattristavano l'animo ardente e sensibilissimo di C. che, dopo una celebre visione in cui Dio la chiamava ad un apostolato più vasto, si metteva con ardore all'opera con un grandioso programma. Le linee principali erano: pacificare l'Italia straziata dagli odi e da partiti in lotta; preparare il ritorno del Papa a Roma, per l'indipendenza della Chiesa caduta in balìa della Francia; attuare la riforma cattolica nel clero e nel popolo; muovere i principi cristiani a organizzare la crociata, volgendo contro i Turchi le compagnie di ventura avide di battaglie.

Sorretta da una vigorosa fede in Cristo e dalla coscienza della vocazione divina ad opera sì alta, con l'aureola della santità eminente che raggiava dall'umile persona con un succedersi ininterrotto di meraviglie di ordine soprannaturale, uscì dalla cerchia della casa, di Siena e di Firenze, con dolcezza, con coraggio e fermezza più che virile fece udire la sua voce in persona o cogli infiammati messaggi delle sue lettere, invitando, minacciando, stimolando ed esortando, talvolta anche folgorando.

I superiori dell'Ordine domenicano la chiamarono a Firenze in S. Maria Novella e nel capitolo generale del 1374 le fu dato come direttore spirituale Fra Raimondo da Capua, che la coadiuvasse a promuovere la crociata indetta da Gregorio XI; e a Pisa, centro politico e marinaro, C. si recò con alcune Mantellate e con Fra Raimondo, ricevuta devotamente dallo stesso signore della città, Pietro Gambacorti, e quivi per un po' di tempo fissò come il suo quartiere generale, tenendo corrispondenza coi principi e guerrieri della sua epoca. Trattò con l'ambasciatore della regina di Cipro, con parecchi condottieri di compagnie di ventura, scrisse alla regina Giovanna di Napoli, alla regina di Ungheria, a Bernabò Visconti e perfino a Giovanni l'Acuto, il più celebre condottiero di soldatesche straniere in Italia, esortando al *Santo Passaggio* quanti avevano mezzi.

In Pisa, il 1.° aprile del 1375, a corona del suo ardentissimo desiderio di soffrire per Cristo e per la sua Chiesa, ebbe impresse, come S. Francesco, le stimmate, che per umiltà nascondeva (bellissimo il quadro del Beccafumi nell'Accademia di Siena).

A Lucca nel 1376 impedì che la città entrasse nella lega contro il Papa. I Guelfi di Firenze incaricarono C. di recarsi ad Avignone per implorare la pace, ma il Papa nel marzo 1376 lanciava la scomunica contro Firenze; essa, chiamata nel maggio, andò a Firenze e proseguì per Avignone, ma l'ambasceria fallì per la malafede dei Fiorentini.

Invece influì assai per il ritorno a Roma di Gregorio XI, che partì il 16 settembre del 1376 ed entrò in Roma il 17 gennaio 1377.

Nel 1377 si adoperò con successo per la pace fra i Salimbeni e Siena; mandata poi dal Papa a Firenze, ancora come intermediaria, si trovò di fronte a difficoltà gravissime e in un tumulto popolare corse pericolo di vita che affrontò eroicamente sdegnando di fuggire. Morto Gregorio XI, sotto Urbano VI C. riuscì finalmente a concludere la pace tra il Papa e i Fiorentini.

Poi, ritraendosi per un breve periodo dall'attività politica, si rifugiò in solitudine a Siena, ove dettò il *Dialogo della Divina Provvidenza*, finito il 13 ottobre 1378.

Con l'elezione di Clemente VII, scoppiato lo Scisma d'Occidente (v.), C. dalla contemplazione tornò

ancora alla vita attiva e si pose al fianco del vero papa Urbano VI; lottò negli ultimi due anni di vita con ardore e con fede per il Vicario di Cristo e per la Chiesa, sorreggendo Urbano col consiglio, trattando per lui con Giovanna di Napoli, col re di Francia, colle Repubbliche italiane e anche con condottieri italiani, come Alberico di Barbiano di cui invocò ed ottenne l'aiuto.

Estenuata dalle fatiche, macerata nella carne dalle mortificazioni e dalle sofferenze, ma soprattutto bruciata e consumata dall'ardore sublime di carità per Cristo e la sua Chiesa, in Roma, a soli 33 anni, chiudeva, vero olocausto, la sua mirabile esistenza dopo aver invocato ancora una volta, come soleva, « il sangue dell' Agnello », col quale l'anima assetata saliva ad eternare nel cielo le mistiche nozze contratte sulla terra.

II. **Interiorità e apostolato.** Nella vita interiore come nell'apostolato, l'opera di C. si può considerare come emanazione diretta della carità più sublime e ardente. Preghiera intensa, meditazione, contemplazione nelle forme più elette della mistica, estasi, visioni, rivelazioni, profezia; intima, continua unione con Dio; mortificazione e sofferenze fino allo sfacimento del corpo delicato e tenero: e poi, come carattere ed elemento distintivo, la divozione al *sangue dell'agnello Divino*, che non può contenere nell'interno, ma che trabocca e diventa come il suggello della parola alata nelle espressioni più soavi ed incisive che adornano tutte le sue lettere.

Questa fiamma della carità che già di per sè la portava all'espansione dell'apostolato divampò quando lo Sposo Divino le fece intendere che la chiamava ad opera più vasta.

Le opere di assistenza per i malati e i colpiti dalla pestilenza del 1374, i soccorsi ai poveri, l'eliminazione dei disordini e degli scandali, ma in una forma zelante e discreta, soave e ferma; la conversione dei peccatori e la salvezza delle anime, sono il suo primo compito, la sua ansia, il suo spasimo gioioso culminante nell'assistenza al giovine condannato Nicolò da Tuldo narrata in una delle pagine più potenti e suggestive della letteratura autobiografica, e più vive, perchè scritta colle lacrime e col sangue.

Più in alto, C. mirava all' ideale di una Chiesa indipendente e dedita alla missione divina e alle opere di carità, non agli affari temporali, al lucro, pura da ogni macchia di immondizie, di avarizia, di superbia; perciò rivolse la sua parola soave e vigorosa, ma sempre riverente, a tutti gli ordini della gerarchia ecclesiastica dal Pontefice fino al più umile cappellano. Nelle contingenze del suo tempo: rendere l' indipendenza alla S. Sede e al Collegio cardinalizio asserviti alla Francia, restituire il Papato alla sua sede di Roma, sostenere il vero Vicario di Cristo nello scisma così luttuoso per la Chiesa; fu la sua opera.

Per tutto il popolo, per la società cristiana: la pace nelle famiglie, tra i partiti, tra gli Stati, tra i principi e la Chiesa; ecco la sua sete ardente.

Della civiltà cristiana ed europea C. con la predicazione del *Santo Passaggio* (la crociata) si aderge come campione degno di stare accanto a Pietro l'Eremita e Bernardo di Chiaravalle, anche se per la nequizia degli uomini non vide coronata di pieno successo la sua nobile fatica.

Felicissime sono le espressioni, con cui il Tommaseo chiude il suo poderoso studio di introduzione all' edizione delle Lettere; in ultimo egli definisce C. « Grande cittadino, grande anima, scrittore grande ».

III. **Gli scritti.** C. prolunga nei secoli la sua benefica influenza anche con gli scritti, aggiungendo alle altre sue benemerenze quella di maestra incomparabile di mistica e di classica scrittrice nella lingua di Dante e del Petrarca. Essa imparò a leggere e a scrivere tardi e prodigiosamente, e ci lasciò un *Trattato* e l'*Epistolario*, oltre a 24 *Orazioni*.

A) Il *Trattato*, che dettò come suo testamento spirituale, ebbe gran varietà nel titolo, poichè fu detto: « Libro, Trattato, Dialogo della Divina Provvidenza, . . . della Divina Dottrina. Libro della Divina Rivelazione » o semplicemente « Rivelazioni »; la divisione in trattati e capitoli è dei discepoli. Parimenti C. non redasse l'opera di sua mano, ma la dettò in volgare a tre discepoli che si alternavano nello scrivere: Barduccio Canigiani, Stefano Maconi, Neri di Landoccio, nell'ottobre del 1378, in Siena. La dettava d'impeto sotto l'ispirazione divina, in istato di rapimento: perciò C. è stata chiamata piuttosto una « teodidatta » che una « autodidatta ».

Il contenuto è vastissimo e la forma dialogica ridotta al minimo; la Santa prega, invoca, domanda; il Padre celeste le costruisce dinanzi all'occhio tutto l'edificio della dottrina e della vita spirituale.

Quanto alla struttura, « non si presenta (scrive il Puccetti), come un trattato scolastico di perfezione spirituale; manca di rigore nel disegno generale e nel processo logico; però nella enunciazione del pensiero è quasi sempre teologicamente inappuntabile. C. traccia con chiarezza e continuità tutta la famosa traiettoria della perfezione cristiana, che include i tre stati della vita purgativa, illuminativa e unitiva. Essa li chiama: *stato imperfetto, perfetto, perfettissimo* ».

« Non parte dalle grandi tesi teologiche per giungere alle conclusioni particolari, ma da una visione realistica immediata vissuta e sentita, delle rovine spirituali del mondo, per gridare a Dio quattro grandi petizioni: *per sè, per il mondo, per la Chiesa* e *per un caso particolare*. Il Libro è una risposta divinamente luminosa alle quattro domande della Santa ».

L'opera fu tradotta in latino da Cristofano di Gano Guidini, Stefano Maconi e, per pochi capi, dal B. Raimondo da Capua. L'edizione principe del testo italiano (Bologna 1472) è attribuita a Baldassare Azzoguidi.

B) *Epistolario* C. scrisse o meglio dettò anche molte lettere, la maggior parte di carattere spirituale, per attuare il suo zelo nell'apostolato. Sono indirizzate a persone di ogni ceto e di ogni grado, a secolari, ad ecclesiastici, a religiosi, a principi e a re, come ad umili popolani e ai famigliari. Si rilevi però la sua preparazione nello scrivere a personaggi di alto grado e come sempre armonizzi, nel contenuto, nel tono, nei titoli convenienti, la fermezza e l'ardimento santo con la prudenza e la soavità; lo scopo è sempre la correzione o il bene delle anime e della Chiesa, l'elevazione spirituale, la santità della vita.

Il contenuto dottrinario è press'a poco come quello del Dialogo, colla differenza che qui la dottrina è sparsa a frammenti; alcune lettere però più ampie assumono quasi il valore di brevi trattati. L'esposizione dei punti di dottrina sebbene non sembri

seguire un piano prestabilito ha però quasi sempre un filo logico e un certo ordine.

L'intestazione, l'inizio e la chiusa hanno spesso formole uguali o quasi, ma tutt'altro che convenzionali e stereotipate, sempre vive e palpitanti.

Con questo tenore volavano i messaggi di C. come fiaccole ardenti accese alla fiamma del suo cuore. A nessuno dei destinatari di qualunque condizione e grado fosse doveano parere spregevoli o trascurabili quei consigli, quelle calde esortazioni, quei lumi di verità profonde ed eterne, o anche certe minacce o antifone di castighi non lontani, ben sapendo da chi partivano e come quelle frasi così dolci e tenere e così forti e vibranti, non fossero formole di rettorica od ornamenti vani, ma faville del fuoco che bruciava il cuore della Santa.

Il primo che ne raccolse fu il notaio Guidini; poi i tre segretari della Santa, il Maconi (il manoscritto da lui riveduto si trova oggi alla Braidense di Milano), il Pagliaresi (ms. rintracciato da Duprè-Theseider nella Nazionale di Vienna) e il Canigiani (ms. alla Casanatense, Roma); infine una raccolta come ufficiale si deve alle cure del Caffarini, che vi aggiunse anche note sue personali: di questa raccolta si hanno due esemplari nella Comunale di Siena. Il numero maggiore raggiunto nelle recenti edizioni a stampa (v. in fine) è di 381: ogni dubbio sulla loro autenticità è caduto, anche se otto soltanto sono in venerato autografo.

C) Le *24 Orazioni* pronunciate da C. tra il 1376-80 e raccolte dai discepoli, sono l'espressione del patetico di quell'esistenza straordinaria, un nuovo distacco e una nuova ascensione, appello sempre più ardente al lume divino.

D) *Valore letterario*. C. è scrittrice classica del trecento, anzi si può dire « la prima ed unica scrittrice nostra di vita interiore » e di edificazione ascetica. La spontaneità, l'immediatezza, l'efficacia potente si rivelano in Lei così che non assomiglia a nessun altro o scrive in modo tutto suo, con uno stile robusto, pittoresco, altamente espressivo, in cui si trova la fresca ricchezza della parlata popolare.

All'elevatezza del pensiero, al calore dell'anima, all'ardore dell'affetto corrisponde sempre la dizione più limpida e più consona all'italiana e alla greca bellezza. Essa comunica agli altri per edificarli il proprio mondo religioso; la sua prosa è come il canto delle sue visioni e delle sue sublimi passioni cristiane: amare, espiare soffrendo, servire, salvare.

La purità del suo cuore si riflette nella purezza e lucidità del linguaggio; il suo non è solo un parlare pulito ma splendidamente bello di semplicità signorile, nitido e terso; candida veste di più candidi pensieri ed affetti, col colorito vivo dell'arte dei pittori senesi. La lingua è la toscana, con le particolarità del dialetto senese. Vedasi una collana dei più significativi elogi rivolti da letterati alla Santa senese, presso Chiminelli, p. 295-298.

IV. **La dottrina e il « cenacolo » dei caterinati.** *A*) C. è maestra di ascetica, è una volontà, un fuoco: comanda, soggioga, domina. Qual'è l'idea centrale? Il padre Garrigou-Lagrange la ravvisa nella *fede*, nel « glorioso lume della santissima fede »; si ha quindi la dottrina della *fede viva intellettuale*.

La fede per C. è dinamica. La ragione, dono di Dio, ne è rischiarata, elevata; la grazia, che non distrugge la natura, è come una elevazione interiore, un aumento vitale e interno per vedere la via della salute. Si hanno così i vari gradi di chiarezza che portano al raffinamento dell'ascesi, all'amor di Dio, alla rinuncia della volontà propria per unirsi alla volontà di Dio, la quale fortifica la nostra. Cf. Lett. a un Genovese, 245[3] dell'ediz. del Tommaseo, vol. III.

Secondo C. la fede è come la pupilla dell'occhio dell'intelligenza, amore e conoscenza si alimentano vicendevolmente; la fede viva infatti suppone e genera amore. « Col lume della santissima fede l'anima conoscendo nel sangue dell'umile Agnello la mia Verità, l'amore ineffabile che io ho per lei e la fragilità sua, vede di non corrispondere a me con quella perfezione che dovrebbe » (cap. 158 del Dialogo).

L'amor proprio è il principio della deviazione di una tendenza naturale: l'anima di sua natura tende al bene e al buono, ma velata dall'amor proprio lo cerca dove non è. Perciò « in ogni stato che l'uomo è, gli è bisogno d'uccidere questo amore proprio in sè ».

La più alta delle facoltà è l'*intelligenza* che illumina e dirige la volontà, la più alta delle virtù è la *carità* che è il principio di ogni merito.

L'itinerario ascetico-mistico, secondo la Santa, ha per punto di partenza il distacco dal peccato mortale; ha per fondamento la cognizione del nulla che siamo noi e del tutto che è Iddio; si anima dapprima con motivi di timore servile che poi, alla considerazione dell'infinita bontà di Dio, diviene filiale per lasciar quindi posto all'amore, imperfetto prima e mescolato di egoismo, perfetto poi e purificato da ogni scoria d'amor proprio; ed ecco il termine della ascensione: assorbimento totale della volontà umana nella volontà divina. Da questa piena e amorosa unificazione rifluiscono le grazie mistiche all'interno e all'esterno.

B) C., pure attingendo a fonti comuni, è personale nella sua dottrina mistica, la vive e si può considerare uno dei capi della grande spiritualità cattolica. L'istruzione dogmatica le fu data da un gruppo di Domenicani; ha referenze con S. Ildegarde (v.), Geltrude la Grande (v.) e specialmente con S. Brigida (v.), che pure lavorava per il ritorno del Papa da Avignone e di cui conosceva le idee e il movimento.

Le note caratteristiche della spiritualità di C. possono così riassumersi col Chiminelli (p. 220 ss): amore infocato che la divora e la consuma; dinamismo militante che erompe spontaneo dalla potenza del suo amore e si traduce in apostolato; equilibrio armonioso, che si attiene a una savia discrezione e riveste di soavità anche le vigorose esigenze; sotto l'aspetto cristologico, C. è la mistica inebbriata del Sangue dell'Agnello (cf. Fr. Valli, *Il sangue di Cristo nell'opera di S. Cat. da Siena*, ivi, 1932, p. 30), la mistica della Croce e dell'Altare: C. aspirò alla Comunione quotidiana; tenerissima pietà verso Maria, verso la « beata e dolce Maria, che ci ha donato il fiore del dolce Gesù »; fedeltà amorosa alla Chiesa, che la Santa considerava come l'estensione del Cristo (Cristo Mistico) e per la cui purificazione e santità e unità essa operò con ispirato ardimento.

C) Attorno a S. Caterina si raggrupparono già fin dai primi anni della giovinezza *discepoli*, in una specie di « cenacolo » costituito definitivamente nel 1368 e i cui centri erano la casa di C.

Dall'edizione aldina dell'« Epistolario ». Tav. XI da « Cento libri famosi ».

Proprietà riservata.

Francesco Vanni: Ritratto autentico della Santa. Siena - Chiesa di S. Domenico. (Fot. Alinari).

Proprietà riservata.

e la Cappella delle Volte; fra questi « figli virginei del suo cuore » (come li ha detti Pio XII) erano persone di ogni condizione ed anche eminenti; agostiniani, francescani, vallombrosani, domenicani; nobili, professionisti, artisti di Siena e di Firenze; nobili donne di Siena, di Firenze, di Pisa, di Lucca e perfino di Genova; tutte conquistate dal fascino della « carissima Mamma ». Su questa magnifica fiorita di figli e figlie nutriti della spiritualità cateriniana, si legga nel Chiminelli, p. 131-197: « La prole dell'anima ». Si legga poi nel *Dialogo* (cap. 108) la preghiera della Santa per i suoi intimi, dove sembra di riudire gli accenti della « preghiera sacerdotale » di Cristo.

V. **Culto e influenza.** Il corpo della Santa fu sepolto in S. Maria sopra Minerva nella Cappella del Rosario in un'urna scolpita da Isaia da Pisa, e nel 1855, compiuto il restauro della basilica, fu trasportato e riposto sotto l'altar maggiore che Pio IX volle consacrare di sua mano.

Fra Raimondo da Capua, eletto generale dell'Ordine nel 1380, coll'autorizzazione del Papa nel 1383 fece trasportare la testa della Santa a Siena, dove ancora si conserva anche la borsa di seta in cui fu involta. Pio II con bolla del 29 giugno 1461 canonizzò C., ne cantò le lodi in versi esametri e compose in metro saffico gli inni del Breviario dei Padri Domenicani e fu devotissimo della Santa, come parecchi altri Papi.

La festa da Pio II era stata fissata per la 1ª domenica di maggio, ma Clemente VIII la trasferì al 30 aprile.

Il culto della Santa fu vivo nel corso dei secoli, non solo in Siena, ma in tutta Italia e anche fuori: molte le chiese a Lei dedicate, le confraternite o pie associazioni.

La Messa è del Comune delle Vergini con collette proprie, composte dal gesuita Alciati.

L'arte italiana e senese in particolare si esercitò assai sopra soggetto così nobile dandoci splendidi capolavori dal Mecherino al Reni, da fra Bartolomeo, da A. Vanni fino ad A. Zanchi che nel 1896 affrescava mirabilmente le pareti della cameretta della Santa convertita in oratorio; e nella letteratura dalle pie laudi e composizioni dei discepoli e dagli inni latini del Piccolomini è una fioritura di composizioni poetiche fino alla soave lirica del Manni (*Carme secolare* nel V.° centenario dalla morte di Caterina da S. in « Rime », Le Monnier 1900).

Mai però come nei tempi moderni il culto di S. Caterina e gli studi su Lei furono così fervidi, forse per una certa qual salutare nostalgia del soprannaturale.

In Siena conferirono assai al movimento cateriniano due fatti: anzitutto il ritorno dei Domenicani alla loro antica chiesa di S. Domenico in Camporeggio, dichiarata basilica da Pio XI, la chiesa tanto cara alla Santa, dove si venera la sua *Sacra Testa* e ha sede la celebre « Biblioteca Virginale »; in secondo luogo la fondazione della Società Internazionale degli Studi Cateriani che iniziò nel 1922 la pubblicazione del Bollettino e promosse nella R. Università di Siena un corso di *Letture Cateriniane*. E perchè la nobile e complessa figura della Santa parli di nuovo al pensiero e al cuore di tanti che desiderano amarla e seguirla, in Roma è sorta opportuna la corporazione dei *Caterinati*, proponendosi di render famigliare agli Italiani la figura storica della Vergine senese, affinchè riconoscano in Lei la *Santa Nazionale*.

Dopo il magistrale lavoro del Capecelatro (1856) e la pubblicazione delle Lettere della Santa si ridestò il fervore degli studi dei dotti italiani e stranieri e si formò una copiosa letteratura cateriniana.

A coronare e a favorire tanto fervore di culto e di studi giungeva l'alta parola di Pio XII, che il 18 giugno 1939 proclamava solennemente « Patroni primari d'Italia » S. Francesco d'Assisi e S. Caterina da Siena.

VI. **Fonti, edizioni e bibliografia.**

A) I *Quadernetti* (*Plures quaterni*) scritti da Tommaso della Fonte furon distrutti dopo che se ne servirono Raimondo da Capua e Tommaso da Siena. — *Legenda major* o *Vita di S. Caterina da Siena* del B. Raimondo da Capua: versione ital. di G. Tinagli in « I Classici Cristiani » N. 47, 48, 49, Siena 1934. È questa la fonte storica precipua. Fu pubblicata la prima volta a Colonia nel 1553; si trova con aggiunte in Acta SS. *April.* III (Ven. 1738) *die* 30, p. 851-978. — Il Caffarini o Tommaso da Siena compose: *a*) un *Supplementum* alla Legenda major, edito parzialmente in versione ital. dallo stesso Tinagli (Cantagalli, Siena 1938) col titolo « Vita intima di S. Caterina da S. »; *b*) una *Legenda minor*, pubblicata la prima volta dal Mombrizio nel 1480, poi dal Fawtier nel 1913; se ne hanno tre diverse redazioni e inoltre un volgarizzamento contemporaneo per opera di Stefano Maconi (solo in manoscritti). Cf. E. Franceschini, *Leggenda minore di S. C. da Siena*, Milano 1942. — Fra le *Legendae minimae* si possono ricordare quelle di S. Antonino di Firenze (che si trova nell'edizione delle sue opere) e di Fra Antonio della Rocca, edita da A. Sara in *Aevum* 8 (1934). — La Cattedra Cateriniana dell'Università di Siena va pubblicando « *Fontes vitae S. Catharinae Senensis historici* » (fasc. XXI nel 1938). Per questa collezione il Laurent sta approntando la prima edizione integrale delle « *Disposizioni del processo di Venezia* » preparato dal Caffarini per la canonizzazione di C.: una ediz. parziale era stata fatta da Martène-Durand, *Veterum scriptorum... amplissima collectio*, t. VI, col. 1238-82. — Bullettino *della Società Internazionale di Studi Cateriniati*, Siena, dal 1923.

B) Un'edizione complessiva delle *Opere* della Santa fu curata da Gir. Gigli (4 voll., Siena 1707-1721), il quale compilò pure un *Vocabolario Cateriniano*.

Recenti edizioni del *Dialogo* o *Trattato* o *Libro della D. Provvidenza* sono state curate da M. Fiorilli, Bari 1912 (poi ristampata); I. Taurisano, 2 voll., NN. 36-37 della collez. « I Libri della Fede », 1928; A. Puccetti. 2 voll., ed. Cantagalli, Siena 1937.

L'*Epistolario* fu stampato per la prima volta dal Fontanesi a Bologna nel 1492. Edizione di Aldo Manuzio, Venezia 1500: il celebre editore, nella prefazione, dichiarava di pubblicare l'Epistolario della Santa per ispirazione divina e per combattere il malcostume dei tempi. Nel 1713 uscì a Siena, in 3 voll., l'edizione, con note, del gesuita Feder. Burlamacchi (2ª ed. in 2 voll, Lucca 1721), che aveva già curato l'Epistolario nell'ediz. del Gigli; il Burlamacchi dispone le Lettere a gruppi secondo il ceto e il grado dei destinatari. Il Tommaseo, il quale molto si giovò delle note del Burlamacchi nella sua bella edizione del 1860 (Firenze, Barbera, 4 voll.) per primo tentò di disporre le lettere in ordine cronologico: l'edizione fu rielaborata da P. Misciattelli, Siena 1912, il quale attende ora a nuova ristampa (Firenze, Marzocco). Ultime edizioni son quelle di M. L. Ferretti, Siena 1918-30 (5 voll.) e quella in corso di Eug. Dupré-Theseider sotto gli auspici del R. Istituto Storico Italiano, Roma, I vol. 1940.

Le più belle pagine di Caterina da Siena scelte da T. Gallarati Scotti, N. 10 della collezione « Le più belle pagine degli scrittori italiani », Milano 1927. — *I Fioretti di S. Caterina da S.*, a cura di I. Taurisano. — *Preghiere, ultime parole della Santa*, ecc , nel IV vol. dell'ediz. del Gigli, nel III vol. dell' Epistolario a cura del Misciattelli, pubblicate a parte dal Taurisano, Roma 1920. — Capitoli scelti del *Dialogo* o *Trattato* o *Libro* a cura di A. Levasti, *Mistici del due e del trecento*, Classici Rizzoli, 1935, p. 817-905: note biografiche p. 1012-1014.

C) Biografie e studi. — A. Capecelatro, *Storia di S. Caterina da S. e del Papato del suo tempo* (con ricca bibliografia e documenti) Roma 1888[5]. — — Comtesse De Flavigny, *S. Catherine de Sienne*, Paris 1895. — E. Gardner, *S. Cath. of Siena*, London 1907. — T. A. Drane, *Storia di S. Cat. da Siena*, trad. di G. Finocchietti, Siena 1911. — Altre segnalazioni presso I. Taurisano, *Catalogus hagiographicus O. P.*, Roma 1918, p. 31 s. — Tra le Vite recenti: G. Joergensen, *S. Cat. da S.*, traduz. ital., Roma 1919. — E. de Sanctis Rosmini, *S. Cat. da Siena*, Torino, 1930. — R. Zeller, *St. C. de Sienne*, « Les Grands Coeurs », Paris 1931. — I. Taurisano, *S. Cat. da S., Patrona d'Italia*, Roma 1940. — G. Bitelli, *La Santa degli Italiani*, Torino 1941[2]. -- P. Chiminelli, *S. Caterina da S.*, Roma 1941.

R. Fawtier, *S. Catherine de Sienne. Essai de critique des sources*, I, Paris 1921. È ostile agli agiografi e cerca di sminuire il valore della *Legenda major*, però nel tomo II, *Les oeuvres de S. Catherine de S.*, Paris 1930, è meglio disposto ad ammettere l'autenticità degli scritti attribuiti a S. Caterina dalla tradizione. — Iordan, *l. c.* — P. Mandonnet, *S. Catherine de Sienne et la critique historique*, in *Année Dominicaine*, 1923: contro Fawtier. — Lemonnyer, *Notre vie spirituelle à l'école de S. Catherine de Sienne*, Paris 1934, — Garrigou-Lagrange, *L'unione mistica in S. Caterina da S.*, Firenze 1938. — G. Gatto, *Saggio letterario su S. Caterina da S.*, Firenze 1939. — N. M. Denis Boulet, *La carrière politique de S. Catherine de S.*, Paris 1939: cf. De Puniet in *Ephemerides Liturgicae* 53 (1939) 390 s: B. G. in *Analecta Bolland.*, LX (1942) 280 s. — Oddone, *Il pensiero politico di S. C.* in *Civiltà Catt.*, 94 (1943, II) 129 ss. — Altri studi importanti segnalati da I. Taurisano in *Enc. It.*, IX, 454 *a*. — M. Gorce in *Dict. de Spiritualité*, II (fascic. VIII, anno 1938), col. 327-348. — Copiosa Bibl. anche in *Vita Cristiana*, 1940, fasc. II-III: « *A S. Caterina Patrona Primaria d'Italia* ».

CATERINA di Svezia, Santa, Vergine (1331-1381). Figlia di S. Brigida (v.) e di Ulfone Gudhmarson, principe di Nericia nella Svezia, fu educata nel monastero di Risberg e a circa 14 anni dal padre fu data in isposa a Egard di Kürnen, giovane nobile di pietà distinta, e col suo consenso, fatto il voto di continenza nel matrimonio, si dedicò alla preghiera, alle opere di carità, sempre umilissima.

Ebbe divozione speciale per il SS. Crocifisso e per le reliquie dei Martiri. Nel 1349 accompagnò la madre a Roma, ne fu come la discepola nello spirito e anche valido aiuto in varie opere. Quivi, avuta notizia della morte del marito, visse ritirata con la madre e rifiutò altre nozze.

Nel 1372 si recò pure con la madre in divoto pellegrinaggio a Gerusalemme e, dopo il ritorno, morta a Roma la madre nel 1378, l'anno seguente, ne accompagnò la salma in patria, nel monastero di Vadstena, dove fissò la sua dimora.

Nel 1375 si recò ancora a Roma per promuovere la causa di beatificazione della madre, e anche per ottenere la conferma delle *Brigidine*. Durante questo nuovo soggiorno di quasi 5 anni, si incontrò con S. Caterina da Siena, con la quale difese e sostenne Urbano VI. Tornata in patria, fu badessa del monastero di Vadstena, dove morì il 24 marzo 1381.

Lasciò scritto un libro (che poi andò perduto) « Consolazione dell'anima » (*Sielinna Troëst*), in cui, a guisa di ape, avea raccolto sentenze tratte dalla S. Scrittura e dai libri di pietà. Innocenzo VIII nel 1474 ne autorizzò il culto; canonizzazione nel senso stretto non seguì. La festa che prima era il 24, fu anticipata al 22 marzo. — Martyrol. Rom., *22 Martii*. — Acta SS. *Martii*. III (Venetiis 1736) *die* 24, p. 503-531 — Torvald Höjer, *Studier i Vadstena...*, Upsala 1905: cf. Analecta Bolland., XXV (1906) 127 s. — Enc. It., IX, 454 *a*.

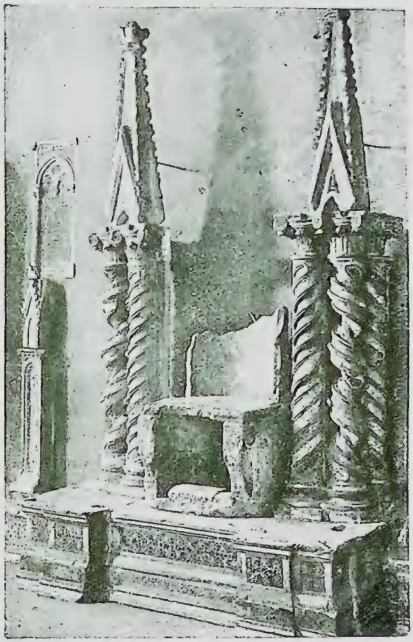
CATERINI Prospero, Card. (1795-1881), n. ad Onano (Acquapendente), m. a Roma. Si ricorda soprattutto per la collaborazione prestata nella riforma degli studi sotto Leone XII (attuazione della bolla « Quod Divina Sapientia ») e per la parte notevole sostenuta nei preparativi e nello svolgimento del concilio Vaticano. Godette la stima di Leone XII, Pio VIII, Gregorio XVI, Pio IX, che lo ascrisse fra i cardinali nel 1853. Fu per molto tempo prefetto della Congreg. del Concilio. Leone XIII ne pianse la scomparsa. Fu pio e benefico. Documento della sua attività resta la *Collectio legum et ordinationum de recta studiorum ratione*.

CATERO Giovanni. v. Kater.

CATHREIN Vittore (1845-1931), n. a Brig [Wallis], m. ad Aachen, dal 1863 S. J., nel 1877 sacerdote, tosto assunto fra gli scrittori della rivista *Stimmen aus Maria Laach*, dal 1882 al 1910 insegnò filosofia morale. Fu questo il campo, nel quale egli, coll'insegnamento e cogli scritti, s'acquistò fama grandissima e tuttora viva. Senza dire dei molti suoi articoli sulle varie Riviste cattoliche, diamo l'elenco delle principali opere, parecchie delle quali sono state tradotte in italiano, come in altre lingue:

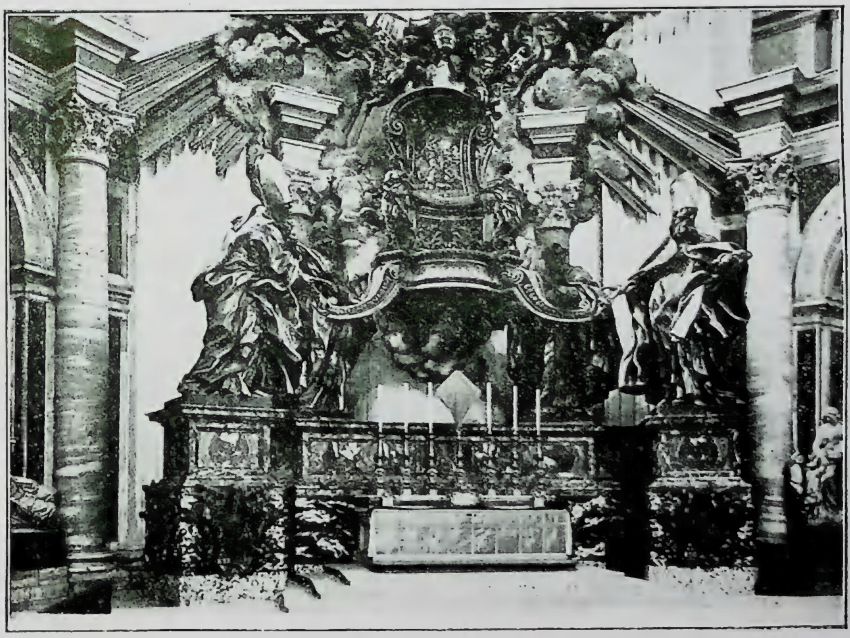
Moralphilosophie, 2 voll. 1890-1891, ed. XV nel 1929; *Der Sozialismus*, 1890, ed. XVII nel 1929; *Recht. Naturrecht und positives Recht*, 1901, ed. II nel 1909; *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit*, 3 voll. 1914; *De bonitate et malitia actuum humanorum doctrina S. Thomae*, 1926; *Sittenlehre des Darwinismus*, 1885; *Die Katholische Weltanschauung*, 1919[4]. Nell'anno stesso della morte potè pubblicare l'opuscolo: *Lust und Freude Ihr Wesen und ihr sittliches Charakter*, su cui vedi *Ephem. Theol. Lov.*, 9 (1932) 109 s.

CATROU Francesco (1659-1737). Gesuita francese, storico e pubblicista, n. e m. a Parigi. Professore e predicatore, fondatore di « Mémoires de Trévoux » (1701). Apprezzato come buon critico, soprattutto come storico. Scrisse: *Histoire Romaine* in 21 voll., Paris 1725-37: suo capolavoro, trad. ital., Venezia 1730-37; *Histoire des Anabaptistes*, Paris 1695; *Hist. du fanatisme dans la relig. protestante* (2 voll.), ib. 1705; *Hist. de l'Empire du Mogol*, ib. 1705, ed. ital., Venezia 1716. Lasciò pure una traduz. di Virgilio in 6 voll., Parigi 1716. — Sommervogel, II, 882-89; IX, 14-15. — Hurter, *Nomenclator*, IV (1910) col. 1253 s; cf. col. 1123. — H. Chérot in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 2012 s.



Sedia di S. Silvestro nel Chiostro della Basilica di S. Giovanni in Laterano, Roma. (Fot. Alinari)

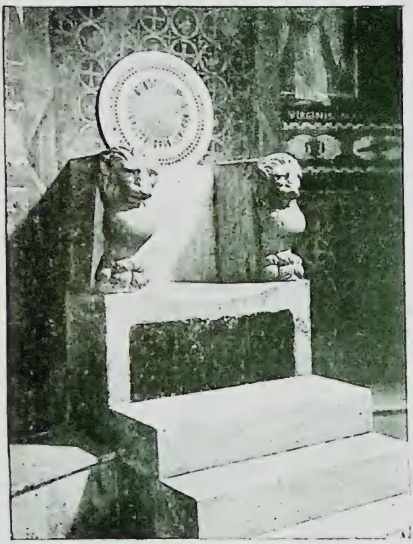
Cattedra di S. Massimiano a Ravenna. (Fot. Alinari).



Altare della Cattedra - Basilica di S. Pietro, Roma. (Fot. « Grafia »).

Proprietà riservata.

Sedia vescovile nella Cattedrale di Torcello.



Cattedra di Sant'Agostino in S. Maria in Cosmedin, Roma. (Fot. Alinari).

Cattedra di S. Clemente in Roma (Fot. Alinari).

Cattedra di S. Marco a Venezia. (Fot. Alinari).

Proprietà riservata.

CATTANEO o Cataneo **Arnaldo, Beato**, O. S. B. (c. 1185-1255), n. a Limena in quel di Padova da famiglia comitale, monaco e poi (1209) abate di S. Giustina in Padova, « religione laudabilis et discretione compunctus et in universa morum honestate laudabilis », promotore di importanti lavori nell'abbazia. Quando, nel 1237, Ezzelino da Romano prese la città, l'abate si salvò colla fuga; ma quando, nel settembre dello stesso anno, discese l'imperatore Federico II, gli si presentò presso Verona e fu bene accolto e potè ritornare in sede, dove, due anni dopo, diede soggiorno all'imperatore.

Ma essendo questi nel 1245 stato scomunicato dal concilio di Lione, l'abate dovette pure schierarsi contro di lui; sicchè cadde nelle ire di Ezzelino, che, il 13 nov. 1246, lo confinò ad Azolo tra il Piave e il monte Grappa. Ivi morì nel convento dei Frati Minori, donde fu poi trasferito a S. Giustina di Padova. — Acta SS. *Febr.* II (Ven. 1735) *die* 10, p. 499-502: « *Chronicon* » di un Monaco coetaneo. — P. Richard in *Dict. d'Hist. et de Géogr. eccl.*, IV, col. 409 s.

CATTANEO Carlo Ambrogio, S. J. (1645-1705), n. e m. a Milano. Predicatore e scrittore ascetico. I suoi scritti, editi dopo la sua morte, incontrarono in Italia e fuori largo successo. I più noti sono: *Esercizi Spirituali di S. Ignazio*, Venezia 1711; *Lezioni Sacre*, 2 voll., Milano 1713; *Eserc. della buona morte*, ib. 1713; *Panegirici, discorsi vari*, ecc. *Opera Omnia* in 5 voll., Milano 1719; ultima 1881. — M. Fioroni, *Un oratore sacro del seicento non seccntista*, Tivoli 1914 — Hurter, *Nomenclator*, IV (1910) col. 1507 s; col. 990,

CATTANEO Lazzaro, S. J. (1560-1640). N. a Sarzana, m. ad Hang-Tcheou. Entrato nella C. di G. (1581), partì per le Indie (1588), dove fu superiore della missione della Pescheria: raggiunse più tardi (1594) la Cina. Svolse la sua attività a Nanchino e altrove. Nel 1603 fondò la cristianità di Sciangai. Aiutò il P. Ricci nella compilazione del vocabolario della lingua cinese. — P. d'Elia, *Storia dell'Introduzione del Cristian. in Cina*, I vol., Roma 1940.

CATTANEO Marco, O. P. († 1546), n. e m. a Genova; oratore celebre, scrittore spirituale; ebbe cariche nell'Ordine e importanti incombenze nella stessa Repubblica. Nominato nel 1529 arcivescovo titolare di Colossi (Rodi), fu assunto dal cardinale Innocenzo Cibo (v.) come vicario generale. Lasciò due opere spirituali, fra cui notevole il trattato *Della vera perfezione*. — I. Colosio in *Vita Cristiana* 9 (1937) 402-415 e in *Dict. de Spiritualité*, II, col. 353 s.

CATTANEO Raffaele (1860-1889), architetto e storico dell'arte, n. a Venezia, m. a Roma. Uno dei più fecondi studiosi dell'architettura e dell'arte decorativa dell'alto medioevo, come ne fa prova la sua opera: *L'architettura in Italia dal sec. IV al 1000 circa*. Particolarmente interessanti gli studi sulla basilica Ambrosiana. Sistemò la cripta della chiesa di S. Lorenzo fuori le Mura per comporvi la tomba di Pio IX: lavoro più decorativo che architettonico, basato su reminiscenze medievali; ma tuttavia non privo di originalità e condotto con sicuro senso artistico.

CATTANEO Sebastiano, O. P. (1545-1609), distinto teologo, n. a Milano, m. a Vigevano. Fu provinciale dell'Ordine in Ungheria e, dal 1589, vescovo titolare di Chiemi in partibus e vicario dell'arcivescovo di Salisburgo; Clemente VIII lo trasferì poi come vescovo coadiutore a Vigevano. Fra le sue opere ebbe parecchie edizioni la *Summula casuum conscientiae*. — P. Mandonnet in *Dict. de Théol cath.*, II, col. 2013. — Hurter, *Nomenclator*, III (1907) col. 461 s. — Cappelletti, XIV, 618.

CATTEDRA. Il nome καθέδρα, *cathedra*, designava presso i Greci e i Romani una speciale forma di sedile, in marmo o in legno, che, da mobile di famiglia, divenne poi il seggio riservato, nella vita professionale, ai senatori, ai magistrati, ai retori, ai filosofi, facile perciò ad usarsi anche in senso metaforico: cf. Mt XXIII 2. Subendo opportune modificazioni, la C. passò dall'uso profano all'uso sacro e divenne il seggio proprio del fondatore o vescovo delle singole chiese, assurgendo così assai naturalmente anche a simbolo dell'unità gerarchica e dogmatica della Chiesa. Per tale motivo la C. fu pure oggetto di venerazione. L'esistenza della C. episcopale ci appare già dai tempi delle Catacombe. Dopo la pace costantiniana, al sorgere delle basiliche (v. Basilica), la C. trovò il suo posto naturale nell'abside, al centro dei seggi occupati dai presbiteri e sopra essi discretamente elevata: disposizione che si può vedere nell'abside del duomo di Torcello. Quando si abbandonò lo stile basilicale, la C. fu elevata di fianco all'altare, in cornu Evangelii. Tra le CC. rimaste legate al nome di qualche grande apostolo o vescovo, ricordiamo quelle di S. Pietro (v. C. di S. Pietro), di S. Marco a Venezia, di S. Agostino in S. Maria in Cosmedin a Roma, di S. Massimiano a Ravenna, di S. Gregorio M. nella chiesa del Santo in Roma.

Dalla C. s'è sviluppato il Trono (v.) episcopale o pontificale. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, III-1, col. 19-75. — Enc. It., IX, 474 475.

CATTEDRA di S. Pietro. Le Chiese apostoliche custodirono con venerazione la cattedra dei loro fondatori. Ne sono testimoni, fra gli altri, Tertulliano (*De praescriptionibus*, 36; PL 2,49) ed Eusebio (*Hist. Eccl.*, VII, 19; PG 20,681). Soprattutto il seggio episcopale di S. Pietro, simbolo del supremo infallibile magistero, fu ed è oggetto di venerazione nella Chiesa Cattolica. Consideriamo partitamente la questione *archeologica* e la questione *liturgica*.

I. **Archeologia**. San Pietro (v.), com'è noto, fu vescovo di Antiochia e di Roma. Per quanto riguarda la *C. antiochena*, non esiste alcuna sicura tradizione, nè la critica fa buono quanto si afferma in proposito circa la sedia che sta nella chiesa di S. Pietro in Venezia e circa i frammenti lignei custoditi in Roma nella chiesa di S. Lorenzo in Damaso. Intorno alla *C. romana*, invece, vive una antichissima e saldissima tradizione. La C. fu esposta ai fedeli nel 1867, XVIII centenario del martirio dei SS. Apostoli Pietro e Paolo. Venne allora descritta da Giambattista De Rossi. Essa consisteva originariamente in una sedia di quercia giallastra, dall'altezza di cm. 78 (escluso il timpano), con le gambe a foggia di pilastrini quadrati uniti fra loro da aste orizzontali. A ciascun pilastrino fu infisso un anello per rendere *gestatoria* la sedia. Le parti aggiunte o rinnovate si distinguon dalle primitive per essere queste o corrose dal tarlo o scheggiate dai fedeli che ne traevan reliquie. Tra le aggiunte ornamentali è interessante soprattutto il pannello

anteriore diviso in 18 placche d'avorio disposte in 3 linee orizzontali e scolpite a rilievo: vi sono rappresentate, fra l'altro, le imprese di Ercole, segno di un tempo più o meno remoto dai primi tre secoli, nei quali era viva la lotta fra cristianesimo e paganesimo.

La tradizione vuole che la sedia venisse donata a S. Pietro dal senatore Pudente da Lui convertito, e collocata nella stessa casa di Pudente (S. Pudenziana) o in quella di Acilio Glabrione (catacombe di Priscilla) o nella casa di Aquila e Prisca (Aventino); papa Damaso (366-384) la fece trasportare nel battistero della basilica Vaticana, e nel 1667 Alessandro VII la fece porre nel trono eretto dal Bernini nell'abside della stessa basilica. Gli epigrafisti dell'alto medio evo ci trasmisero i versi damasiani che si leggevano nel battistero vaticano:

NON HAEC HUMANIS OPIBUS NON ARTE MAGISTRA
SED PRAESTANTE PETRO CUI TRADITA JANUA CAELI EST
ANTISTES CHRISTI COMPOSUIT DAMASUS
UNA PETRI SEDES UNUM VERUMQUE LAVACRUM
VINCULA NULLA TENENT QUEM LIQUOR ISTE LAVAT

Bibl. — G. B. de Rossi in *Bullettino di archeologia cristiana*, 1867, p. 33-46. — Sanguinetti, *De sede romana B. Petri*, Romae 1867. — F. Berardinelli in *Civiltà Catt.*, serie VI, t. XII (1867) 462-469. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, III-1, col. 40-47. — P. Pisani in *Enc. It.*, IX, 475.

II. **Liturgia.** Qui ci si offre un problema molto intricato, sul quale, salvando l'alta antichità di una festa della C. di S. Pietro, la critica propone congetture e ipotesi Il Calendario Romano conosce due feste della C. di S. Pietro, una al 18 gennaio con la rubrica *Cathedra S. Petri qua Romae primum sedit*, e l'altra al 22 febbraio: *in Cathedra S. Petri Antiochiae*.

Il duplicato fu ufficialmente ammesso nella liturgia romana da Paolo IV nel 1558 per unificare e dare un senso alle usanze delle diverse Chiese. Di fatto però nell'antica tradizione manoscritta si tratta sempre di una festa sola, posta o al 18 gennaio o al 22 febbraio. Il teste più antico è il Calendario Filocaliano (354), che al 22 febbraio dice: *VIII kl. martias Natale Petri de Cathedra*. Tuttavia questa festa, dopo essere stata celebrata molto solennemente a Roma, suo luogo di origine, nei secoli IV–V, scompare dai Sacramentari romani dei secoli VI-IX, mentre si celebra nei paesi franchi, che l'hanno certo avuta da Roma. Le ragioni di questa prolungata scomparsa sarebbero, secondo le diverse ipotesi: gli usi pagani aggiuntisi alla festa a imitazione di quanto si praticava nei *parentalia* (vedi più innanzi); la traslazione della C. Romana dalla sua primitiva sede al Vaticano; il sorgere d'una nuova festa analoga, quella del « Natale Ordinationis » del Papa.

Come poi vicino al 22 febbraio sorgesse la tradizione che pone la festa al 18 gennaio non è chiaro. Il ricorso a origini gallicane non sembra del tutto giustificato. Nè si può dir provata la dipendenza del duplicato liturgico dalla coesistenza, in Roma, di due cattedre di S. Pietro venerate dai fedeli: l'una quella sopra descritta; l'altra, una C. tufacea del cimitero Ostriano; dinanzi a questa seconda C. ardeva la lampada, da cui l'abate Giovanni, sullo scorcio del sec. VI, tolse alcune gocce d'olio da recare alla regina Teodolinda; sulla fialetta che le conteneva, l'abate scrisse: *oleo de sede ubi prius sedit sanctus Petrus*.

Secondo Duchesne, Schuster, altri, è la stessa festa del 22 febbraio che sarebbe stata anticipata al 18 gennaio nella liturgia gallicana per evitare che calesse in quaresima; i due usi, dopo essersi svolti indipendentemente per più secoli, si fusero e ne nacque un duplicato, a cui fuori di Roma si tentò di dare un significato col distinguere due cattedre: la Romana e la Antiochena. Il duplicato è ad ogni modo inesatto, sia perchè il 18 gennaio non corrisponde alle antiche tradizioni per la Cattedra Romana, sia perchè l'introduzione di una Cattedra Antiochena altera il senso della festa primitiva. Non si vogliono celebrare le diverse residenze di S. Pietro, quanto il suo pontificato romano, come si rileva dai testi più antichi relativi alla festa.

L'ultima congettura riguarda l'origine stessa della festa primitiva. Dal 13 al 21 febbraio decorrevano pei Romani le feste dette *parentalia*, grande ottavario in commemorazione dei morti; l'ultimo giorno, detto delle *feralia*, si faceva grande lutto. Il 22 febbraio si celebrava poi la festa della parentela vivente, dei *cari*, detta perciò *charistia* (cf Forcellini, *Lexicon totius latinitatis*, a questa voce). Tale festa di carattere famigliare e popolare era ordinata a mantenere la buona armonia fra i parenti nel ricordo e nel culto dei comuni antenati Sorta coll'intento di sostituire tale usanza pagana, la festa della C. di S. Pietro avrebbe avuto questo senso: commemorazione del primato conferito all'Apostolo, del suo « natale episcopatus », per il quale poteva ben esser considerato dai cristiani il « pater fidei », il capostipite della loro comunità; s'accorderebbe con questa interpretazione il titolo di *Natale Petri de Cathedra*.

Bibl. — L. Duchesne, *Les Origines du culte chrétien*, Paris 1908, p. 283-286. — J. P. Kirsch, *Die beiden Apostelfeste Petri Stuhlfeier und Pauli Bekehrung in Januar*, « Jahrbuch für Liturgie-Wissenschaft » 5 (1925) 48-67. — F. Cabrol in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, III-1, col. 76-90. — M. A. Rampolla, *De authentico R. Pontificis magisterio solemne testimonium ex monimentis Ecclesiae Universae*, Romae 1870. — Schuster, VI, 153-158; 244 s. — Th. Klauser, *Die Kathedra und Totenkult der heidnischen und christlichen Antike*, Liturgiegeschichtliche Forschungen, Heft 9, Münster in W. 1927. - de Puniet *Une ancienne Messe pour la Chaire de St. P.*, in *Ephem. Lit.*, 44 (1930) 10-23.

CATTEDRALE (Chiesa). Chiamasi così la chiesa titolare del Vescovo per il fatto che in essa è la cattedra (v.) a lui riservata. Tale chiesa diventa così gerarchicamente la più importante della diocesi. Presso la C. il Vescovo deve tenere la sua residenza abituale e nei giorni stabiliti deve in essa compiere le funzioni pontificali e tenervi l'omelia. Spetta alla S. Sede la designazione della C., che fa parte, come causa maior, dell'erezione della diocesi e così pure il trasferimento della C. da una ad altra città. Per giuste ragioni, invece, il Vescovo, d'accordo col suo Capitolo, può trasferire il titolo

di C. da una ad altra chiesa. Soppressa la diocesi, resta di solito soppresso anche il titolo di C. Ma se due o più diocesi vengono riunite sotto la giurisdizione di un solo Vescovo, le CC. delle diocesi unite rimangono coi loro diritti (cf. anchę l'art. 17 del Concordato Lateranense). La chiesa C. non sempre è la più bella o la più grande del luogo; deve però essere la più atta e la più degna del suo titolo. In origine era la prima chiesa eretta in quella circoscrizione, onde il nome di « chiesa madre » o matrice, seniore o principale. Si distingue coi titoli di « metropolitana, primaziale o patriarcale », se è la C. di un metropolita, d'un primate o d'un patriarca. Il popolo la chiama « DUOMO » (v.).

La C. deve essere solennemente consacrata (can 1165 § 3) e deve avere il suo Capitolo (v. COLLEGIATE). Se ha annessa la cura d'anime, parroco abituale è il Capitolo, con un arciprete o parroco attuale. Inoltre due membri del capitolo vi assumono l'ufficio di canonico teologo, l'uno, e di canonico penitenziere, l'altro: can 398.

CATTEDRATICO. In segno di sudditanza al proprio Vescovo e di omaggio alla sua cattedra, anticamente si usava consegnare al Vescovo un modesto tributo; il concilio III di Braga (572) già ne parla come d'un uso antico, che in seguito concili e Papi codificarono. Siccome il tributo si pagava più comodamente in occasione del SINODO (v.), esso prese anche il nome di « Sinodatico ».

Ora il C. è regolato dal *CJ*, can 1504. Consiste in una modesta tassa annuale, che deve pagarsi al Vescovo in segno di subordinazione. Essa viene fissata nel concilio provinciale o nella conferenza dei Vescovi della provincia ecclesiastica e deve ottenere l'approvazione della S. Sede, ma può essere determinata anche da una antica consuetudine. Si reputa antica, se data da oltre un quarantennio. I vescovi possono introdurla, anche se pel passato non era in uso. È dovuta al « Vescovo » dice il canone; non all'Ordinario diocesano, e perciò l'obbligo cessa pel tempo in cui la sede è vacante (cf. S. C. Conc. 20-VIII-1917 in *AAS* IX, 495 ss)

Sono *soggetti* al C. tutte le chiese e tutti i benefici, non esenti dall'autorità del Vescovo, comprese le confraternite dei laici. Sono escluse le chiese dei religiosi esenti, ma non i pubblici oratori. Anche i benefici sono tutti soggetti al C. compresi i benefici manuali e le singole prebende canonicali; non è ammesso che alcuni benefici, p. es., i parrocchiali, vi siano sottoposti e gli altri no: l'esenzione è concessa per tutti ovvero per nessuno. E, giusta l'antica disciplina, le confraternite erette dall'autorità eccles. vi sono soggette in quanto abbiano una propria chiesa od oratorio; restano esenti, se usufruiscono d'una cappella o d'un altare di una chiesa, già obbligata al tributo. Non è concesso di aumentare la tassa per sovvenire ai bisogni della Curia diocesana, perchè il C. non è istituito a tale scopo (cf. S. C. Conc. 13-III-1920 in *AAS* XII 445 ss).

Il *diritto italiano* riconosce ai Vescovi il potere d'imposizione del C. ma non concede loro i privilegi fiscali per esigerlo. Tra gli oneri deducibili ai fini della congrua è ammesso anche il C. che deve essere comprovato con un attestato dell'Ordinario diocesano (Legge 29-I-1931 n. 227, art. 21 e Reg. n. 228, art. 12).

BIBL. — BENEDETTO XIV, *De Synodo diœces.* l. V, cc. 6-7. — GENNARI in *Monitore eccles.*, 1911, p. 364 ss. — LAGHI, *Il cattedratico* in *Il dir. eccles.*, Roma 1922. — S. D'ANGELO, *Tasse e pensioni nel C. J. C.*, Torino 1928, p. 52 ss. — M. LALMANT in *Dict. de Droit can.*, t. I, (fasc. XI-XII, 1937) col. 1436-39.

CATTOLICI e Cristiani non Cattolici. Togliamo da IL PENSIERO MISSIONARIO 10 (1938) 67 i seguenti dati statistici, un poco discordi, forniti da F. C. STREIT (1929), DIRECTORY OF FOREIGN MISSIONS, protest. (1933), WORLD ALMANAC, protest. (1934), I. GIORDANI (1935), A. D'ESPIERRE (1935), M. J. CONGAR (1937).

1) **Popolaz. mondiale:** Directory 1.958.213.801; World Almanac 1.849.500.000; Giordani 1.850.174.334; D'Espierre 2.053.589.460.

2) **Cattolici:** Streit 342.325.999; Directory 297.762.524; World Almanac 331.500.000; Giordani 351.839.665; D'Espierre 373.719.884 con in più 1.754.864 catecumeni; Congar 330.000.435, dei quali 321.888.000 di rito latino, 8.112.435 di rito orientale.

3) **Protestanti:** Directory 162.969.616; World Almanac 206.900.000; Giordani 164.683.026; D'Espierre 185.454.697 con in più 17.215 catecumeni; Congar 209.000.000.

4) **Ortodossi:** Directory 127.295.825; World Almanac 144.000.000; Giordani 130.000.000; D'Espierre 143.625.297; Congar 174.770.000.

Questi dati fanno comprendere al vivo la gravità di due problemi: la conversione del mondo infedele (v. MISSIONI CATTOLICHE) e l'UNIONE DELLE CHIESE (v.).

CATTOLICITÀ. Come insegna il simbolo Niceno-Costantinopolitano, è una delle quattro *note* della Chiesa fondata da G. Cristo, che la distinguono dalle altre Chiese cristiane. In linguaggio teologico si definisce la diffusione della Chiesa unica e indivisa in tutto il mondo. Si distingue la *cattolicità di diritto* o di destinazione, cioè il diritto e la capacità della Chiesa ad estendersi in tutto il mondo e la *cattolicità di fatto*, cioè la diffusione moralmente universale della Chiesa che in ogni tempo ha stabilito ovunque le sue conquiste conservando completa la unità di dottrina e di governo. v. CHIESA. (*Le « Note » della*). — G. THILS, *La notion de « catholicité » de l'Église à l'époque moderne*, in *Ephem. Theol. Lov.*, 13 (1936) 5-73. — T. ZAPELENA in *Gregorianum* 19 (1938) 88-109. — I. GIORDANI, *Cattolicità*, Brescia 1938 (opera apologetica).

CATUMSYRITUS Giovanni Battista (sec. XVI-XVII). Teologo italo-greco, n. a Reggio. Polemizzò con Pietro ARCUDIO (v.) tacciandolo d'eresia per la sua opera sulla « Concordia della Chiesa Orientale e Occidentale nell'amministrazione dei 7 Sacramenti », dove, secondo il C., si favorivano gli errori dei luterani e dei calvinisti. Oltrechè aggressivo contro i Greci, mosse attacchi anche contro il Bellarmino, il Suarez ed altri teologi. A sua volta fu accusato d'eresia e le sue opere furon messe all'Indice (9-V-1636). — A. PALMIERI in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 2013-14.

CAUCHON Pietro (c. 1371-1442), n. a Reims o nelle vicinanze, dal 1420 vescovo di Beauvais, odiato dal popolo quale strumento della politica inglese, tristamente famoso per aver condannato GIOVANNA D'ARCO (v.). Dal 1432 fu vescovo di Lisieux, dove morì. Nel 1434-35 rappresentò il re d'Inghilterra al concilio di Basilea. Non è provato che, riabilitata la memoria della Santa Eroina, egli sia stato scomunicato e il suo cadavere disse-

polto e gettato nelle fogne. — A. Sarrazin, *Pierre Cauchon juge de Jeanne d'Arc*, Paris 1901.

CAUCINO Antonio (1831-1898), giureconsulto torinese e pubblicista di valore. Diede ogni sua attività alla causa cattolica. Nel periodo critico della formazione del Regno d'Italia e delle leggi eversive, pubblicò numerosissime monografie in difesa dei diritti della Chiesa su: *seminari, fabbricerie, campane, fondazioni*, ecc.

CAULEO Antonio, Santo (829-901), nato presso Costantinopoli da piissimi genitori, monaco di preclare virtù, eletto, nell'893, patriarca di Costantinopoli. Di tale posto si valse per arrestare gli strascichi dello scisma, facendo opera di conciliazione tra i partigiani di Ignazio (v.) e quelli di Fozio (v.), assecondato in ciò dall'imperatore bizantino Leone VI il Saggio e da papa Giovanni IX. È venerato sia dalla Chiesa Greca che dalla Latina. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Febr.* II (Ven. 1735) *die* 12, p. 621-629

CAULET (de) Francesco Stefano (1610-1680). N. a Toulouse, m. a Pamiers. Discepolo e amico dell'Olier, stimato da S. Vincenzo de' Paoli, fu, dal 1644, zelante vescovo di Pamiers. Ma, ammiratore di Nicola Pavillon, vescovo di Alet, si lasciò da lui, con altri due vescovi, attrarre dalla parte giansenistica nell' opposizione al « Formulario » di Alessandro VII (v.). Nella lotta per le Regalie (v.), mentre tutto l'episcopato francese si piegò ai decreti di Luigi XIV, egli, dapprima col Pavillon, poi, morto questo, da solo, si schierò per Innocenzo XI. — P. Doublet, *Un prélat janséniste, F. de Caulet*, Paris 1895. — M. Dubruel, *Innocent XI et l'extension de la Régale*, Paris 1906. — Pastor, *Storia dei Papi*, XIV-1 (Roma 1932) p. 483 ss. e passim; XIV-2, passim.

CAUSALITÀ. Coi termini *causalità, principio di causalità, legge di causalità*, si indicano spesso due concetti ben distinti tra loro: potremmo chiamare l'una *causalità metafisica* o *principio metafisico di causalità*, e l'altra *causalità fisica* o *determinismo fisico*.

I. **Il principio metafisico di C.** si può enunciare così: « Tutto ciò che è contingente è causato ». Contingente (v.) è il non necessario, ossia ciò che può essere o non essere. Si capisce quindi come ciò che per sua natura potrebbe esistere o non esistere, se di fatto esiste, deve avere in un altro la ragione della sua esistenza, deve dipendere da un altro e questo *altro* si chiama appunto la sua *causa* efficiente. (Da notare che quando si parla di causalità, senz'altra specificazione, si intende sempre riferirsi alla causa efficiente). Io posso affermare che una cosa è contingente quando essa *comincia* ad esistere, o quando *finisce* di esistere. Infatti ciò che comincia ad esistere prima non esisteva, dunque può non esistere, l'esistere non è una necessità della sua natura. Parimenti ciò che finisce, ad un certo momento non esiste più, dunque può anche non esistere. E non solo ciò che mi si manifesta come contingente è causato, ma anche ciò che semplicemente si muta (senza che io sappia se è cominciato o se deve finire) esige una causa, poichè ogni mutamento si compie sotto l'influsso di una causa. Infatti il mutamento è un passaggio dalla potenza all'atto, è l'attuarsi di qualche cosa che prima poteva essere; ora questa realtà nuova, che prima *poteva* soltanto essere, non sarebbe sorta se non fosse stata prodotta da una causa, altrimenti bisognerebbe ammettere che essa fosse sorta dal nulla. (Così si potrebbe facilmente mostrare che l'essere limitato, molteplice, graduato, ordinato, composto, ecc. non ha in sè la ragione di sè, ma l'ha fuori di sè: questa ragione dell'essere limitato, molteplice, ecc., trascendente a questo, è la sua causa). Ora, poichè la ragione ultima di ciò che è contingente e di ciò che muta non può trovarsi se non in ciò che è *necessario* ed *immutabile* (infatti, se la causa è a sua volta contingente e mutevole, posso ripetere per essa il ragionamento già fatto a proposito del primo oggetto contingente e mutevole) e poichè l'ente necessario e immutabile deve essere anche eterno, infinito, semplicissimo e perfettissimo, il principio di causalità mi permette di dimostrare l'*esistenza di Dio*. Donde l'importanza che ad esso danno i filosofi cattolici scolastici. Tutti gli scolastici e i neoscolastici affermano il valore del principio di causalità, ma per alcuni di essi tale principio è un giudizio analitico, tale cioè, che esso non si può negare senza cadere in contraddizione, per altri invece esso sarebbe evidente, sì, ma non analitico.

II. **Causalità e determinismo fisico.** La concezione deterministica si può formulare così: « Ad ogni effetto determinato corrisponde una determinata causa e ad ogni causa determinata un determinato effetto, sì che, se ad un certo momento ci fossero note tutte le cause agenti nell'universo, noi potremmo prevedere con perfetta esattezza lo stato dell'universo in un momento futuro ». Si vede subito che questo principio è ben distinto da quello che abbiamo enunciato sopra. In genere poi i fisici, quando parlano di causalità o determinismo si riferiscono alla possibilità *per una mente umana* di prevedere lo stato futuro di un complesso di fenomeni in base allo stato attuale. Bisogna tener presente che le recenti discussioni sul valore del principio di causalità nella fisica contemporanea si riferiscono sempre al determinismo fisico, non mai al principio metafisico di causalità. Così pure la famosa critica di Hume sul principio di causalità è, in realtà, solo una critica del determinismo fisico, della possibilità cioè di prevedere i determinati effetti di cause determinate. Avendo negato questa possibilità. Hume crede anche — ma l'illazione non vale — di aver negato valore all' affermazione « tutto ciò che comincia deve avere una causa ». A proposito del principio di causalità Kant assume senz'altro come valide le critiche di Hume e si limita a salvare il valore del determinismo per la scienza della natura (fisica). Solo una distinzione netta del principio metafisico di causa dal determinismo fisico può permetterci di discutere con frutto il problema. — Per una più accurata fondazione del concetto di C. v. Metafisica. — Per la C. strumentale nell'ordine soprannaturale v. Strumento (*Causalità strumentale*).

Bibl. — R. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques* [3], Paris 1922. — Lo stesso, *Dieu, son existence et sa nature* [6], Paris 1927. — P. Descoqs, *Institutiones Metaphysicae generalis*, vol. I, 1935, pp 477-579 (con abbondante bibliografia). — A. Masnovo, *Intorno al principio di causalità* in *Riv. di Filos. Neoscolastica* 23 (1931) 580-583. — Theod. Droege, *Der analytische Charakter des Kausalprinzip*, Bonn 1930): nella celebre

controversia sulla natura del principio di C. l'autore prende posizione contro J. Geyser (*Das Prinzip vom zureichemden Grunde*, Regensburg 1929), J. Hessen (*Das Kausalprinzip*, Augsburg 1928), Sawicki, ecc., difendendo l'analiticità del principio, la sua riducibilità al principio di incontraddizione attraverso il principio di ragion sufficiente (cf. Fr. Sladeczek in *Scholastik*, 1927, 1-37) e perciò la sua necessità metafisica e la sua validità incondizionata. — St. L. Skibniewski, *Kausalität*, Paderborn 1930, contro Hessen. — C. Fabro, *La difesa critica del principio di causa*, in *Rivista di filos. neoscol.*, 28 (1936) 102-141. Cf Id., ivi 29 (1937) 207-244. — Fr. Amerio, ivi 29 (1937) 388-400; 30 (1938) 44-61; 475-491. — G. Morabito, ivi 31 (1939) 18-46. — A. Chollet in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 2014-39. — Per questioni particolari: H. Fleischmann, *De processu in infinitum in causis efficientibus*, in *Ephem. theol. Lovan.*, 3 (1926) 5-28. — I. M. Bochenski, *De cognitione existentiae Dei per viam causalitatis relate ad fidem catholicam*, Poznan 1936. — G. Ballerini, *Il principio di C. e l'esistenza di Dio*, Firenze 1908².

CAUSALITÀ Accidentale o Indiretta, nella teologia morale. Causa *per accidens* o *indiretta* di un dato effetto può dirsi: *a*) un accidente della causa per sè o diretta (così solo per accidens si dice che il dotto cammina, poichè la causa propria del camminare è l'animale cui l'essere dotto è un accidente); *b*) la causa di tutto ciò che è presupposto o conseguente o comunque connesso a un dato effetto si dice causa per accidens dell'effetto dato, 1) tanto se la connessione è *necessaria* e naturale (in questo senso la causa della condizione di un effetto o la rimozione di un ostacolo al prodursi dell'effetto è causa accidentale dell'effetto stesso, come un'operazione chirurgica rispetto alla sanità), 2) quanto se la connessione è *fortuita* (così lo scavamento del terreno può dirsi causa accidentale del ritrovamento di un tesoro), 3) quanto se la connessione è puramente *estimativa*, di concomitanza (come se uno si dicesse causa di un temporale solo perchè, uscendo egli di casa, scoppiò un temporale). Cf. S. Tommaso, *In Metaph.*, V, lect. 3; Cathala, Torino 1915, n. 789, p. 260 s.

È quando coll'effetto proprio buono è connesso un effetto cattivo? Questione importante, interessata in molti settori della teologia morale, che non ha trovato ancora nei teologi una soluzione chiara e concorde. Ad ossa, sulla scorta di S. Tomaso (II^a-II^{ae}. q. 64, aa. 7-8), portò una notevole chiarificazione A. Vermeersch (*De causalitate per se et per accidens, seu directa et indirecta*, in *Periodica*, fasc. II, 1932, p. 101-116), al quale soprattutto ci ispiriamo per queste brevi note.

Natura della C. A. Accade spesso all'azione umana di trovarsi in coincidenza con altre cause che, con il loro concorso, determinano un effetto cattivo riprovato dalla volontà dell'agente. In questo caso l'effetto cattivo si dice causato indirettamente o accidentalmente. In che consiste questa C. A.? Vermeersch accenna a tre sentenze.

I) La causalità è diretta o indiretta a seconda dell'intenzione dell'agente. In base a questa nozione, Ballerini-Palmieri (*Op. Theol.* II, n. 912), Lehmkuhl (I, p. 499, ed. 1883) ed altri giustificavano, ad es., l'Aborto (v.) nel caso che la volontà dell'operante non intendesse il danno della prole, ma la salute della madre in pericolo di vita. Per essi la morte del bambino non era che un effetto accidentale dell'azione abortiva. Oggi questa opinione non è più sostenibile. Infatti: il S. Ufficio prima (responso del 25 luglio 1895) e l'enciclica *Casti connubii* poi hanno apertamente riprovata la dottrina dei surriferiti teologi circa la liceità dell'aborto terapeutico. La ragione stessa ci persuade che l'intenzione anche ottima, non può cambiare la natura delle cose. — v. Chirurgia e Morale.

II) Secondo altri, fra cui Kiselstein (*La causalité accidentelle en théologie morale* in *Ephem. Theol. Lov.*, [1926] 493-502), la causalità è diretta o indiretta a seconda che l'effetto cattivo è certo o solamente probabile e quindi più o meno facile a prevedersi. Anche questa nozione è inaccettabile. Infatti, è la natura e il fine naturale dell'atto che determina la causalità, non la più o meno certezza dell'effetto. La causa può rimanere indiretta e accidentale non ostante la certa previsione dell'effetto. Può essere certissimo, ad es., che il far saltare una nave richiederà il sacrificio di qualche vita umana e, ciò non ostante, questo sacrificio può essere accidentale nel confronto dell'azione esplosiva.

III) Una nozione più vera e più filosofica della causalità diretta e indiretta si deve ricercare nel *fine dell'agente* e nella *finalità dell'atto*, elemento soggettivo ed elemento oggettivo, l'uno e l'altro richiesti alla piena imputabilità dell'atto.

È quindi ***causalità diretta*** dell'effetto cattivo quella che di natura sua porta all'effetto cattivo come a mezzo per conseguire l'effetto buono, come l'aborto per salvare la madre.

È invece ***causalità indiretta*** quella in cui l'effetto cattivo non è mezzo necessario per ottenere l'effetto buono e perciò l'agente non lo ricerca come mezzo al fine, ma, pur prevedendolo come inevitabile perchè legato a cause estranee concorrenti con l'azione propria, soltanto lo permette.

Perchè la causalità sia accidentale è quindi necessario che l'effetto cattivo non sia inteso, altrimenti vi sarebbe disordine nel fine dell'operante, e che l'azione non vi si porti di sua natura. Non importa che *di fatto* anche l'effetto cattivo segua dall'azione perchè: « Ratio causalitatis non ab influxu physico desumitur, sed a morali » (Ballerini, *o. c.*, I, n. 585).

Il tradizionale esempio della fortezza in cui si sono rifugiati gli ingiusti nemici della Patria con le loro famiglie, donne e bambini innocenti, serve a chiarire il principio. Lo sparare contro la fortezza è mezzo di natura sua destinato a distruggerla. Il fine è quello di abbattere la resistenza nemica. L'effetto fisico della morte degli innocenti, effetto legato a quell'azione distruttiva, non è voluto nè per intenzione esplicita, nè per necessità oggettiva dell'azione. La distruzione della fortezza si ottiene ugualmente, siano o no presenti gli innocenti: la loro morte per nulla conduce allo scopo voluto.

A facilitare la distinzione tra causalità diretta e indiretta P. Vermeersch suggerisce questa norma pratica: chiedersi se l'azione avrebbe luogo anche nell'ipotesi che mancasse l'effetto cattivo. Per es., si sparerebbe contro la fortezza anche se non vi fossero gli innocenti? in caso affermativo, la causalità rispetto alla morte degli innocenti è accidentale.

Liceità della C. A. Dimostrato che nella C. A. l'effetto cattivo non è voluto ma solo permesso, si do-

manda: è lecita questa permissione? Rispondiamo osservando la diversità del precetto che ci impone di *non far male* da quello di *impedire ogni male*. Il primo è assoluto, il secondo no. L'autonomia della nostra personalità, dotata da natura dei mezzi necessari per conseguire il proprio fine, ci accorda il diritto di *permettere* talora il male degli altri. « Se tutte le cause agissero entro un ordine fisico regolare senza eccezioni, normale, senza difetti, allora non si verrebbe mai a verificare il caso, nel quale la consecuzione dei diritti di una persona potesse recar danno ad un'altra persona. Ma come questo non si verifica, ne consegue la necessaria permissione di certi danni degli altri, per impedire i quali dovremmo astenerci di fare quelle azioni per loro natura ordinate al nostro bene personale e in sè stesse oneste ». (U. Lopez in *Studium* 1936, p. 470).

In particolare le condizioni richieste alla liceità di detta permissione si riducono alle seguenti: 1) che l'effetto buono, cui mira la volontà, non si possa ottenere in altro modo innocuo; 2) che vi sia una causa proporzionata alla gravità dell'effetto cattivo che si permette.

CAUSSADE (de) Giov. Pietro, S. J. (1675-1751). Scrittore di ascetica e di mistica, n. e m. e Tolosa. Cercò di riabilitare la mistica in un momento, in cui la causa sembrava perduta e scrisse: *Instructions Spirituelles en forme de dialogue* (1741), in cui spiega principi e pratica della mistica fondandosi sull'autorità di Bossuet. H. Brémond ne curò una nuova ediz., Paris 1931; *L'abandon à la Providence*, 2 voll., Lion 1867[3]: prima trad. ital., per la Duchessa Montagnareale, Napoli 1905, spesso ristampata. Questa dottrina dell'*abbandono* all'onnipotente e amorosa Provvidenza di Dio che, volendo o permettendo, tutto domina e dirige, anche se non nuova, ha però trovato nel C. un coerente espositore e un apostolo. Questo « stato di abbandono » non deve tuttavia intendersi in senso « quietista ». — Sommervogel, II, 900-902. — Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, vol. IV, 341-46. — M. Olphe-Galliard, *Le P. J. de Caussade, directeur d'âmes*, in *Revue d'Ascét. et Myst.*, 19 (1938) 394-418; 20 (1939) 50-83. — Id. in *Dict. de Spiritualité*, II, col. 354-370.

CAUSSIN Nicola, S. J. (1583-1651), n. a Troyes, m. a Parigi. Nel 1637, su proposta del Richelieu, fu nominato confessore di Luigi XIII, ufficio « spinosissimo », per un uomo di alta coscienza come il Caussin, in quei tempi di assolutismo e di invadenza cesaropapista. Il Richelieu non tardò infatti ad esigere l'allontanamento del C., per aver questi dissuaso il re dall'alleanza cogli Stati protestanti e dal proseguire la guerra contro gli Asburgo. Fu esiliato a Quimper (Bretagna) dal 1637 al 1648. Anna d'Austria lo richiamò poi a Parigi, dove morì. Fecondo scrittore di spiritualità, il C. tentò di adattare alle condizioni della vita pubblica del suo tempo le dottrine tradizionali. Il primo dei suoi lavori (*La Cour Sainte*, 1624, 1625?) è anche il più notevole ed ebbe già allora molte edizioni e fu tradotto in varie lingue: esso contiene « una esposizione della dottrina cattolica e una specie di politica sacra » (Chérot). Fra le altre opere ricordiamo *Eloquentiae sacrae et humanae parallela*, in cui taluni vollero ravvisare una riforma della eloquenza sacra del tempo. — H. Chérot in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 2048 s. — Sommervogel, II, 902-927. — Olphe-Galliard in *Dict. de Spiritualité*, II, col. 372-378. — Pastor, *Storia dei Papi*, XIII (Roma 1931) p. 517 s, 558. — C. de Rochemonneix, *Caussin confesseur de Louis XIII et le Cardinal de Richelieu*, Paris 1911. — Fouqueray, *Hist. de la C^ie^ de J. en France*, t. V, 85-106.

CAUVINUS Paolo, O. P. (c. 1642-1716), filosofo e teologo di buon nome, n. a Nizza, m. a Roma, dove fu teologo della Casanatense. Opere:

1) *Cursus philometaphysicus ad mentem Aquinatis*, Colonia 1692 e nuovamente 1730, in tre parti: I, *de dialectica et logica*, II, *de caelo et mundo*, III, *de ortu et anima*; 2) *Disputationes in primam partem Summae Theologicae*, Roma 1709 e ss.

CAUZIONE Beneficiaria. Per quelle affinità che il diritto del beneficiato ha con quello dell'usufruttuario, si applica anche al primo l'obbligo di prestare cauzione coi propri beni, a salvaguardia dei beni, costituenti la dote beneficiaria (cf. Cod. Civ. It. artt. 1002 ss. « garanzia ». La C. era imposta in Toscana fin dal 1819, e in tutta Italia dai regolamenti economali del 1899 e del 1918 Dopo il Concordato lateranense, la S. Congregazione del Concilio, con la Istr. 20-VII-1929 (art. 36 ss.) impone ai nuovi beneficiati e con la circolare 30-XII 1932 (n. 2814) estende anche ai vecchi, una C. in titoli al portatore dello Stato italiano o garantiti dal medesimo, il cui ammontare corrisponda all'annuo reddito netto del proprio beneficio. La C. deve essere depositata presso la Curia Vesc., dietro regolare ricevuta, e frutta a favore del titolare; ma rimane vincolata alla Curia medesima. Sarà restituita al cessato beneficiato o ai suoi eredi, dietro deduzione dell'ammontare degli eventuali danni arrecati per cattiva amministrazione del beneficiato, ed accertati con perizia. È ammessa anche detta C. con equivalente polizza di assicurazione sulla vita. — Stocchiero, *Enti e beni eccles. in Italia*[4], Vicenza 1937, nn. 114 ss. — v. Beneficio; Assicurazioni.

CAVA (SS. Trinità della). Abbazia benedettina *Nullius Dioeceseos* presso Salerno, fondata nel 1011 da S. Alferio (v.), signore longobardo, formatosi alla disciplina di Cluny sotto S. Odilone. Protetta ed arricchita prima dai principi di Salerno, poi dal duca Roberto Guiscardo e suoi successori, divenne centro di santità sotto gli abati S. Leone I († 1079), S. Pietro I († 1123) e S. Costabile († 1124) e capo di una specie di *Congregazione*, sotto le istituzioni cluniacensi, di monaci sparsi in 200 e più monasteri in quasi tutte le diocesi del regno di Sicilia. Urbano II, che ne consacrò la chiesa nel 1092, diede, con altri privilegi, all'abate la giurisdizione *quasi episcopale* (Ughelli, I, 607 ss). Da essa partirono, nel 1175, cento monaci per abitare la badia di Monreale in Sicilia, donata loro dal re Guglielmo II.

Oltre ai santi già menzionati, altri otto abbati sono venerati come beati. Elevata a sede vescovile nel 1394 da Bonifacio IX, l'abbazia cadde nel sec. XV sotto la Commenda (v.); il quarto commendatario, card. Oliviero Carafa, rinunziando, la diede alla Congregazione dei Benedettini riformati di S. Giustina di Padova, poi detta Cassinese, a cui ancora appartiene. Importantissimi il suo *Archivio* ricco di 15 mila documenti dal sec. VIII, il codice della Bibbia detto *Cavensis* del sec. IX e quello delle Leggi Longobarde.

Bibl. in Enc. It., IX, 512. — Aggiungiamo: *Historia dedicationis Ecclesiae Cavensis* in Acta SS. *Mart.* I (Ven. 1735) p. 335 s. — Ics in *Civiltà Catt.*, 65 (1914, III) 446-467; 698-711. — Abignante, *Storia inedita di C.*, Roma 1886. — L. M. Cerasoli presso Lugano, *L'Italia Benedettina*, Roma 1928, p. 155-227. — Pochettino, *Il monastero di C.*, in *I Longobardi nell' Italia Merid.*, Caserta 1930 p. 466 ss — L. M. Cerasoli, *Codices Cavenses*, parte I: *Codices membranacei*, Abbazia di C 1935.

CAVA e SARNO. C. dei Tirreni, con oltre 33.000 ab., e Sarno, con circa 22.000, in prov. di Salerno, erano due vescovadi separati che furono congiunti nel 1818. Il vescovo alterna la sua residenza nelle due città, con preferenza a C. Dal 1818 al 1834 vi fu unita anche Nocera dei Pagani (v.).

La serie episcopale di Sarno incomincia nel 1066 e fu onorata anche da alcuni cardinali. La *cattedrale* fu eretta dal primo vescovo *Riso*, ma quasi ritabbricata per intero dai successori. È intitolata all'arcangelo S. Michele. — G. Normandia, *Notizie storiche di Sarno*, Napoli 1851.

La sede di C. incomincia con *Francesco Aiello* (1394-1407) unita alla celebre abbazia della SS. Trinità di C. (v. sopra), da cui fu separata nel 1514.

La diocesi unita dipende direttamente dalla S. Sede e conta 44 parrocchie con 115 sacerdoti (di cui 33 religiosi) e 82.622 fedeli. — Ughelli, I, 607-619. — Cappelletti, XXI, 375, 380-384.

CAVAGNIS Felice, Card. (1841-1906), n. a Bordogna (Bergamo), m. a Roma. Dopo gli studi fatti nel patrio Seminario passò all'Apollinare in Roma per le lauree in filosofia, teologia e diritto. Insegnò filosofia per alcuni anni nel collegio vescovile di Celana (Bergamo), poi, dal 1871 al 1880, all'Apollinare. R. Jacquin riassume nella *Revue Apologétique* (Sept. 1934, p. 309-319) le peripezie che portarono il C. nel 1880 a lasciare la cattedra di filosofia per quella del « *Diritto Pubblico Ecclesiastico* ». Dal 1888 al 1893 fu rettore dell'Apollinare. Nel 1893 divenne segretario della Congregazione degli Affari Esteri Straordinari e nell'aprile del 1901 cardinale. La sua fama, oltrechè ad opere minori, è specialmente legata alle *Institutiones Iuris publici Ecclesiastici*, in 3 voll. (IV ed., Romae 1906). — F. Vistalli, *Il Card. Cavagnis*, Bergamo 1913.

CAVALCA Domenico, O. P. (1270-1342), scrittore spirituale, degno certo di più grande onore nella repubblica letteraria e nelle antologie scolastiche, anche se un poco eccessivi appaiono gli elogi tributatigli dal Giordani. N. a Vico Pisano, fu discepolo nel convento di S. Caterina in Pisa, e in esso rimase per quasi tutta la vita. La autorevole Cronaca locale dice: « Hic fuit reputationis ut sanctus, nec immerito; quoniam vitam religiosam indefectibiliter egit ». È l'elogio più vero, poichè il C. fu uomo di grande spirito e la sua esistenza trascorse priva di avvenimenti esteriori. Fondò a Pisa il convento di S. Marta per le donne traviate, affidandolo alle domenicane; custodì con grande senso di carità gli infermi così da venire chiamato: *Dominicus hospedalarius*. Umile e modesto, lavorò intensamente nel campo della carità e dello zelo, ma senza suscitare ammirazioni. La sua opera letteraria è specchio della sua vita; opera cioè percorsa da profonda spiritualità, ma poco osservata dai contemporanei se non forse da un gruppetto di fedeli che nelle sue pagine cercarono sollievo e gioia. Il C. è sottile analizzatore della vita spirituale, aiutato da lunga esperienza religiosa e da un ingegno naturale chiaro e preciso. Dimostra anche una certa conoscenza mistica che lo allontana talvolta dalla sottile indagine sugli altri. Tradusse dal latino le *Vite dei SS Padri* in una lingua svelta e limpida, gli *Atti degli Apostoli*, la *Lettera di S. Gerolamo ad Eustochio*, il *Dialogo di S. Gregorio* (De vita et miraculis Patrum Italicorum). Opere originali (ma quasi tutte ispirate da produzioni altrui) sono: il *Trattato della Pazienza* o *Medicina del cuore*, lo *Specchio della Croce*, lo *Specchio dei Peccati*, i *Frutti della Lingua*, le *Trenta Stoltizie*, la *Disciplina degli Spirituali*, l'*Esposizione del Simbolo degli Apostoli*. Il dibattito critico sull'autenticità delle opere accennate è finito colla vittoria del C. « Trattatista erudito, scrive calmo, ma caldo. Divide, suddivide, scompone e analizza, cita con abbondanza e a volte vede il suo mondo un poco baroccamente; tuttavia un sentimento commosso alita dalle sue pagine, una fede solida anima i suoi trattati, e un franco amore per Dio e per il prossimo si fa sentire dai suoi periodi. Non vede mondi straordinari, ma, tranquillo, s'attarda nell'adesione a Cristo il quale, come un innamorato, giunge all'anima adornandola di gioie superiori ». A. Levasti, *Mistici del Due- e del Trecento* (in « Classici Rizzoli ») p. 1001-03; Saggi, p. 531-604. — Enc. It. IX, 514. — Naselli, *D. Cavalca*, Città di Castello 1925. — G. Casati, *Dizionario degli Scrittori d'Italia*, II, n. 597. — N. Sapegno, *St. letteraria d'Italia. Il trecento*[3], Milano 1938, p. 549-554.

CAVALCANI Giulio (1567-1631), n. a Fivizzano, m. a Milano; si meritò il titolo di *gran generale* dei Barnabiti. Attese per 17 anni ad una predicazione grave e persuasiva e con essa aiutò mons. Brivio vesc. di Cremona. Superiore della provincia Romana, volle che lo spirito di ritiratezza e preghiera non limitasse le energie di una Congregazione che ha lo scopo non meno principale del servizio del prossimo. Incoraggiato dal Pontefice e da cardinali, promosse predicazioni e assistenze spirituali nelle diocesi di Ostia, Albano, Palestrina e Sabina, accordando religiosi a cardinali per la visita pastorale e alla penitenzieria di S. Pietro a Roma per il tempo pasquale. Nominato generale nel 1623 curò l'educazione dei giovani della Congregazione, dedicando i migliori soggetti a sì importante ufficio. Visitava improvvisamente le diverse case. Ne fondò di nuove a Vienna, Praga, Parigi e in varie parti d'Italia, unendo alla Congregazione quella dei « Preti dell'Annunziata » di Pescia, fondata dal ven. Antonio Pagni (v.). Nella peste del 1630 non partì da Milano, ma attese a dirigere e sostituire nell'assistenza ai colpiti, i numerosi religiosi estinti, in numero di più di 100, finchè morì oppresso dalle fatiche e dall'accoramento per tante vittime. — O. Premoli, *Storia dei Barnab. nel 600*, Roma 1922, p. 101.

CAVALCANTI Aldobrandino, O. P. (1217-1279), fondatore dei conventi di S. Maria Novella nella nativa Firenze e di S. Maria sopra Minerva in Roma. Entrato nell'Ordine nel 1231, fu più volte priore e negli anni 1262-68 provinciale di Roma, indi (1272) vescovo di Orvieto. Durante il II concilio di Lione fu vicario di Gregorio X in Roma. Attese a pacificare guelfi e ghibellini. Morì in Firenze. — Enc. It., IX, 515 *a*. — G. Löhr in *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 798.

CAVALIER Giovanni (1681-1740), uno dei capi dei Camisardi (v.).

CAVALIERI di Colombo. v. Colombo (*Cavalieri di*)

CAVALIERI di Malta. v. Malta (*Cavalieri di*).

CAVALIERI Bonaventura (1598?-1647), n. a. Milano, m. a Bologna. Matematico insigne. Entrato presto fra i Gesuati, lesse teologia in Milano, indi fu mandato a Pisa, dove il celebre monaco Benedetto Castelli (v.), amico del Galilei, lo avviò agli alti studi di matematica. I suoi progressi furono sorprendenti e i suoi meriti scientifici furono così segnalati, che nel 1629, per concorde giudizio del Galilei, del Castelli e dei Reggitori della città, fu eletto alla importante cattedra di matematica nell'Università di Bologna. Nel contempo Urbano VIII lo faceva priore perpetuo di S. Maria della Mascarella a Bologna, sicchè egli ebbe agio di dedicarsi ai suoi studi e di pubblicare le sue opere, che segnarono l'inizio di un'era nuova nel campo dei calcoli geometrici e matematici e valsero all'autore la fama di « novello Archimede ». — Argelati, *Biblioth. scriptorum Mediolanensium*, I-2, col. 406 s. — Tiraboschi, *Stor. della letteratura ital.*, VIII (Ven. 1796) p. 238-240. — Enc. It., IX, 518*a*-519.

CAVALIERI Giovanni Michele († 1757). Nato a Bergamo, agostiniano, autore di ampi *Commentaria in authentica S. Rituum Congregationis decreta*, dedicati a Benedetto XIV, il quale ne fece grandi elogi. — J. Baudot in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, II-2, col. 2687-90. — D. Aur. Perini, *Bibliographia Augustiniana*, I, p. 217-8.

CAVALLARI Domenico (1724-1781), n. a Garopoli, m. a Napoli. Discepolo, a Napoli, del Vico per le lettere e del Cirillo per il giure, che poi, sacerdote, insegnò in quella Università. Le sue *Institutiones Juris Romani* ebbero molte edizioni. Sono postumi i *Commentaria de Jure Canonico*. Tutte le opere del C. furon messe all'Indice (27-1-1817): fra gli altri errori sostiene la superiorità del concilio sul Papa. — Enc. It., IX, 520 *a*. — Hurter, *Nomenclator*, V-1 (1912) col. 513 s.

CAVALLERI Giovanni (1807-1874), n. a Crema. Scienziato barnabita di mente aperta, chiara, indagatrice. Fu benemerito anche della bacologia. L'insegnamento delle belle lettere lo preparò alla lucidità dei suoi scritti scientifici: iniziò l'insegnamento della fisica nel 1849 e nello stesso inverno 1849-50 si acquistò il primato dell'invenzione dei moderni *proiettori* con esperimenti di fasci di luce proiettati a distanza da una finestra del gabinetto di fisica sul quadrante dell'orologio del campanile del duomo di Monza. Il generale Radetzky gli fece ripetere le esperienze su gli spalti della fortezza di Mantova. Resta documento indiscusso del primato il suo opuscolo *Ricerche intorno ad un strumento per vedere gli oggetti lontani in tempo di notte*, Milano 1852. Fabbricò da se stesso microscopi, canocchiali, telescopi e un gran rifrattore di 14 cm. d'apertura e di m. 2,4 di fuoco, dei quali si servì per notevoli contributi scientifici dati alla stampa. Il suo elioscopio fu lodato e descritto dal Secchi (v.) nella sua celebre opera sul Sole. Si occupò genialmente di sismologia. Fu membro stimato ed attivo di accademie scientifiche e di comizi agrari. — Ag. Riboldi, *Cenni biogr.*, Milano 1875. — Tim. Bertelli, *Dei primi studi ed esperim. per proiettare a distanza la luce*, Roma, 1898 (estr. da Riv. Marittima). — G. Borfito, *Bibl. Barnab.*, I, Firenze 1933, p. 442.

CAVALLERIA (La). Come tante altre istituzioni, la C., intesa quale professione del medio evo per un ideale di giustizia e d'onore, non fece d'un tratto la sua apparizione nella storia. Non pochi eruditi ravvisano tracce di essa anche presso gli antichi popoli in quel misto d'aristocrazia e di esercizio militare che più o meno si rinviene presso tutti. Ma nel suo vero integrale significato, la C. sorge assai più tardi.

Anche l'uso germanico di consegnare solennemente le armi ai giovani pervenuti a conveniente età trova rispondenza nella consuetudine generale presso tutti i popoli di solennizzare con qualche rito l'ingresso del giovine nella vita pubblica e non sembra doversi porre in effettiva relazione coll'origine della C., la quale venne probabilmente formandosi nella prima metà del sec. VIII, allorchè il mondo cristiano dovette fronteggiare il pericolo saraceno.

Della C., che fu il più bel fiore della feudalità, Cesare Cantù così descrisse l'indole e gli ideali: « La C. è il più segnalato incidente della storia europea fra il piantarvisi del Cristianesimo e la Rivoluzione di Francia, e il più grande sforzo verso l'ideale fin nella guerra e nello sterminio; mescolanza di sentimenti, di usi, d'istituzioni, difficili a definire, e che vuolsi piuttosto conoscere dagli effetti. Era una esaltazione della generosità, che spingeva a dare rispetto e protezione al debole, chiunque egli fosse: mostrarsi liberale fino alla prodigalità, venerare la donna con un amore che sublimava le facoltà morali, intalentando al bene; tutto ciò ridotto a tintura particolare dal sentimento religioso, che determinava le azioni, consacrava gli atti, appurava i fini. In tempi di robustezza dovevano queste idee volgersi alle battaglie, non assunte per passioni malevoli ed egoistiche, non per acquisto di ricchezze e di possessioni; ma per la gloria, per la generosità, per quel complesso di sentimenti che si esprimono colla parola « *onore* » (vol. V, p. 393). Victor Hugo ha scolpito in un verso la missione del cavaliere:

Il écoute partout si l'on crie au secours.

La C. ebbe il suo massimo sviluppo durante le Crociate (v.) e da allora in poi ispirò anche una copiosa letteratura, nella quale si è soliti distinguere soprattutto tre cicli: il *bretone* o d'Artù, il *carolingio* (*chansons de geste*) e lo *spagnolo* (imprese del Cid). Ma anche in Italia — e soprattutto nell'Italia meridionale — la C. ebbe un periodo di splendore.

La Chiesa contribuì in modo speciale ad elevare la C. dandole un carattere sacro, che spicca intiero dalle solenni cerimonie, con cui il giovane veniva avanzato nei gradi: « A quattordici anni, padre e madre, col cero alla mano, conducevano il donzello (dominicillus = signorino) all'altare, donde il sacerdote celebrante prendeva una spada e un cingolo e, benedetti, li cingeva al giovane, che restava fatto scudiero; compari e comari promettevano amore e lealtà in nome di lui e gli stringevano gli sproni d'argento. A ventun anni veniva creato cavaliere (*miles*). Il neofita digiunava un giorno e passava la notte pregando in chiesa (veglia d'armi); al mattino, confessatosi e comunicatosi, ascoltava la S. Messa. Il sacerdote benediva le armi postesull'altare e lo esortava a servire Dio e il suo signore; a combattere i nemici, a difendere i deboli

a mantenere la parola. I padrini gli indossavano appresso le armi, ed il suo signore, percuotendolo tre volte di piatto colla spada, diceva: *In nome di Dio, di S. Michele e di S. Giorgio io ti fo cavaliere. Sii prode, coraggioso e leale.* Queste cerimonie si vennero via via arricchendo con un complesso d'azioni simboliche. Il neo-cavaliere prendeva un bagno, quasi nuovo battesimo; indossava una veste bianca e vermiglia, per significare che era pronto a versare il sangue ed a conservare la sua innocenza; poi si stendeva su un letto di parata, simbolo del paradiso.

Si riscontrano nella storia della C. tre epoche: la prima *eroica*, uomini dal braccio e dal cuore di ferro; la seconda *femminea*, uomini ingentiliti dalla galanteria, dal culto della donna oltre che delle virtù cristiane; la terza *artifiziata* o decadente, in cui il punto d'onore è portato all'esagerazione fino a rasentare il ridicolo. Nell'accennata letteratura poetica si hanno espressioni di questa varietà di spirito.

Dalla C. trassero incremento i *tornei*, le *giostre*, i *passi d'arme*, come pure l'uso degli stemmi, delle divise, dei motti e dei blasoni ad indicare la nobiltà.

Per giudicare rettamente della C. bisogna rifarsi ai tempi, in cui fiorì. È certo in tempi di prepotenze e di sopraffazioni la C., accogliendo in sè i più forti palpiti della religione e dell'amore, proteggendo deboli ed oppressi, contribuì efficacemente al risorgimento della giustizia e sovratutto alla nobilitazione della donna. La donna fu talmente elevata nel concetto della C., che per essa talora i cavalieri non rifuggivano da sorprendenti stranezze. Questo idealismo, di cui la donna fu circonfusa, rifulse sempre più puro e bello nei poeti provenzali, imitati poi dalla *Scuola siciliana*. Pei poeti della *Scuola bolognese* e poi per quelli del *dolce stil novo* la donna diventa quasi un simbolo, cosicchè talora è difficile il riconoscere, se si tratti di persona reale o di un'immagine o tipo poetico. Dante poi diede alla donna in Beatrice la più grande esaltazione.

Lo spirito della C., degenerando, diede in esagerazioni e smanie d'avventurose imprese, spingendosi i cavalieri fino alla spavalderia ed all'insania; ciò che trasse su di essi le satire e le ironie mordaci di Franco Sacchetti nelle *Novelle*, e specialmente del Cervantes nel suo immortale *Don Chisciotte*. v. Ordini Cavallereschi.

Bibl. — L. Gautier, *La chevalerie*, Paris 1884. — C. Cantù, *Storia universale*, vol. V (1885) p 393-416. — C. Castiglioni, *Evo Medio*, 1929, p. 259-261. — Enc. It., IX, 539*a*-542*a*. — Gastone Razzoli, *Nei regni di S. Giorgio*. Storia letteraria del sentimento cavalleresco in Italia, Roma 1939.

CAVALLINI Pietro (+ c. 1364), pittore, n. e m. a Roma. Sta fra la scuola romaneggiante e la giottesca, formatosi sulle opere musive del suo tempo. Assistette Giotto nelle pitture di S. Pietro, e lavorò a Roma, ad Assisi, a Orvieto, a Firenze. Uno dei rinnovatori della pittura in Italia, colorista originale e pieno di vitalità.

CAVANILLES Antonio Giuseppe (1745-1804), sacerdote e celebre botanico, n. a Valenza, m. a Madrid. — du Petit Thouars in *Biografia Universale*, X (Ven. 1823) p. 396-898.

CAVANIS Antonio Angelo (1772-1858) e **Marco Antonio** (1774-1853), fratelli, della nobile famiglia bergamasca dei Conti Cavanis trasferitasi a Venezia nel 1503. Furono per qualche tempo segretari della cancelleria ducale; consacrati sacerdoti (il primo nel 1795, il secondo nel 1806), si diedero all'educazione della gioventù. Nel 1802, Antonio Angelo, per consiglio del gesuita Luigi Mozzi, fondò una *congregazione mariana* per giovani, in seno alla quale nel 1804 aprì una *scuola di carità*. Iniziò pure per l'educazione delle fanciulle abbandonate un istituto, che si fuse con quello delle Canossiane dopo la morte del fondatore. Le *scuole di carità* dei fratelli Cavanis si diffusero rapidamente (Venezia-Lendinara), soprattutto dopo che Napoleone soppresse (1807) le congregazioni mariane. Tale sviluppo indusse i Cavanis ad istituire una Congregazione di Sacerdoti detti *delle Scuole di Carità*, approvata da Gregorio XVI nel 1835. La loro pedagogia è tutta improntata alla carità: istruzione pienamente gratuita anche pei ricchi, metodo affettuosamente paterno, vigilante, formativo alla lotta spirituale. L'Istituto conta attualmente una settantina di membri, distribuiti nella casa madre di Venezia e nei due collegi di Possagno del Grappa e di Porcari (Lucca). — F. S. Zanon, *Compendio della vita dei Servi di Dio... conti Cavanis*, Venezia 1927 (pp. 456). — B. Galletto, *I conti Cavanis*, Roma 1939.

CAVAZZI Giovanni Antonio da *Montecuccoli* (+ 1680). Celebre missionario cappuccino, inviato (1653) nel Congo e in Matamba come missionario apostolico. Dal regno di Angola estese il suo apostolato alle terre circostanti, ottenendo buoni frutti di conversioni tra quelle barbare popolazioni. Colpito dalle febbri nel 1667 fu costretto a ritornare in Italia, e morì a Genova. Lasciò manoscritta la descrizione del suo viaggio: *Descrizione istorica delli tre regni: Congo, Matamba, Angola*, un tomo in f., che fu edito, con qualche lieve variante e correzioni di lingua, dal P. Fortunato da Bologna nel 1687 e fu tradotto in francese (Parigi 1732). È fonte preziosa di cognizioni missionologiche, specie per riguardo all'Africa Occ., e di cognizioni etnologiche e geografiche. — Sam. Cultera da Chiaromonte, *Un grande Missionario nel secolo XVII: P. Giov. Ant. Cavazzi*, Milano 1925 — A. Mori in *Enc. It.*, IX, 559 *a*.

CAVAZZONI Gerolamo, detto da Urbino, cantore della Cappella di S. Marco in Venezia, vissuto nella prima metà del sec. XVI, musicista. Uno tra i più rappresentativi autori di musica d'organo della sua epoca. Suo padre **Marcantonio** è pure autore di poco conosciute composizioni strumentali: ricercari, mottetti, canzoni.

CAVE Guglielmo (1637-1713), critico inglese, n. a Pickwell, m. a Windsor; anglicano, canonico di Windsor e cappellano di corte sotto Carlo II. Scrisse numerose opere di patristica che, pur rivelando una vasta erudizione, sono manchevoli dal lato critico, si fermano ai dettagli esteriori senza penetrare il pensiero dei Padri e non riescono a seguire lo sviluppo della teologia patristica.

Scrisse: *Primitive christianity*, Londra 1672 (Chiesa primitiva e suoi rapporti col mondo pagano); *Tabulae Ecclesiasticae*, ibid. 1674 (catalogo degli antichi scrittori ecclesiastici); *Apostolici*, ibid. 1677 (storia dei contemporanei degli Apostoli e di 23 personaggi dei primi tre secoli); *Ecclesiastici*, ibid. 1683 (vita e scritti dei Padri più eminenti del IV sec.); *Dissertation*, ibid. 1685, in cui combatte il primato del vescovo di Roma. L'opera più considerevole è *Scriptorum Ecclesiasticorum*

historia litteraria, ibid. 1688-98: dalle origini fino al sec. XIV, continuata da Wharton e Bâle fino al 1745. Per gli evidenti pregiudizi anglicani verso la Chiesa cattolica « tutte le opere » sono state messe all'Indice col decr. S. Uff. 11 nov. 1693. — G. Constantin in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 2044 s.

CAVEDONI Celestino (1795-1865), sacerdote, n. a Levizzano, m. a Modena. Collaborò alla compilazione del Lessico Morelliano, e per la sua vasta erudizione ebbe fama larghissima. Noto particolarmente per i suoi studi di numismatica archeologica e di antiquaria in genere. Fu vicebibliotecario alla Estense ducale e pubblicò un importante saggio sotto il titolo: *Delle Monete antiche in oro un tempo del Museo Estense descritte da Celio Calcagnini intorno all'anno MDXL* (Memorie dell'Accademia di Scienze Lettere ed Arti di Modena). Originale e di valore lo studio sulla *Numismatica biblica, ossia dichiarazione delle monete antiche memorate nelle SS. Scritture* (Modena 1849; vers. tedesca, Hannover 1855-1856). Lasciò anche *Cenni istorici* sulla vita di S. Geminiano (ib. 1856).

CAVO (Cabo) Andrea, S. J. (1739-1803). Scrittore di storia ispano-messicana assai stimato, n. a Guadalajara (Messico), m. in esilio a Roma. Noto principalmente per una cronaca importante degli avvenimenti messicani dal 1521 al 1767: *Los tres siglos de Mejico durante el gobierno español*, Mexico 1836. — Beristain de Souza, *Biblioth. Hispano-Americ.*, Mexico 1885.

CAYET Pietro Vittorio Palma (1525-1610), n. a Montrichard, m. a Parigi. Passò dal cattolicesimo al calvinismo e di nuovo al cattolicesimo, convertito, a Parigi, dal card. Duperron. Nel 1600 fu ordinato sacerdote e mise la sua vasta erudizione teologica e linguistica a favore della causa cattolica in molti scritti di controversia. — Mangenot in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 2046-48.

CAZINZARIANI o Staurolatri. Frazione di nestoriani, apparsa in Armenia dal sec. V e così denominati, secondo Niceforo Callisto, perchè, fra tutte le immagini sacre, avrebbero riservato il culto solo alla Croce (arm. *Catz*, gr. Σταυρός).

CAZZANI Carlo (1846-1890), n. a Ravenna. Pubblicista intrepido e stimato, di ferma fede cattolica e di feconda attività. Diresse dapprima *L'Ancora* a Bologna, l'*Osservatore Romano* dopo il 1870 e fondò nel 1878 *L'Unione* a Bologna. A Venezia, nel 1871, propose la convocazione del primo Congresso cattolico. Nel 1874 andò come corrispondente di guerra nella Spagna, divisa allora dalle lotte carliste, e vi si fece apprezzare.

CEADDA o Cedda, Santo († 672), fratello di S. Ceddo (v.). Educato nel monastero di Lindisfarne sotto il santo abate Aidano (v.), si perfezionò in Irlanda, successe poi al fratello come abate di Lastingham e nel 666, per volere del re Oswi, fu consacrato vescovo di York nel tempo che S. Vilfrido s'era recato in Gallia a ricevere la consacrazione per la medesima sede. Avendo Teodoro, vescovo di Canterbury e primate d'Inghilterra, sentenziato che la sede spettava a Vilfrido, C. si ritirò con ammirabile modestia nella sua badia (669), donde tosto fu tratto per esser fatto vescovo del regno di Mercia con sede in Lichfield. Sepolto dapprima nella chiesa di Nostra Donna, fu poi trasferito in quella di S. Pietro e nel 1148 nella cattedrale. Il Ven. Beda (testi presso i Bollandisti) ne celebrò le virtù. La Chiesa Anglicana ne conservò pure il nome nel suo calendario, tacendo invece del fratello S. Ceddo. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Mart.* I (Ven. 1735) *die* 2, p. 143-148.

CECCO d'Ascoli (Francesco Stabili), 1269-1327). N. nel territorio ascolino, fin dalla gioventù fu dedito all'astrologia e alla magia, per cui fu nemico di Dante Alighieri, alla cui Commedia oppose un suo poema filosofico-morale: l'*Acerba*, opera per nulla originale, nè bella di poesia nè ricca di dottrina (Cantù). Fu pure avversario del celebre medico Dino del Garbo. Uomo bizzarro, d'ingegno mediocre e di spirito polemico, difese proposizioni strane, fra l'altro ponendo l'astrologia e la magia a base della teologia dogmatica. Dalla magia deduceva le prove della divinità di Cristo, la cui vita, come quella degli uomini, avrebbe pure subito l'influsso delle stelle. Per queste sue idee applicate al dogma, nel 1324 fu denunciato all'Inquisizione, che lo condannò ad una penitenza e ad un'ammenda. Dovè così lasciare Bologna, dove aveva professato astrologia fin dal 1312; ma a Firenze, dove lo aveva preso a corte il principe Carlo di Calabria, venne di nuovo denunciato e dall'inquisitore P. Accurso, O. F. M., venne condannato quale relapso e consegnato al braccio secolare. Fu arso sul rogo in Campofiore a Firenze insieme coi suoi scritti.

Tra i quali scritti, oltre all'*Acerba*, riedita anche di recente (1913, 1927), ricordiamo: *De principiis astrologiae; Tractatus in sphaeram mundi* dell'inglese Giov. de Sacrobosco; *De eccentricis et epicyclis*. — Tiraboschi, *Storia della letteratura ital.*, V-1 (Ven. 1795) p. 187-195. — C. Cantù, *Gli eretici d'Italia*, I (Torino 1865) p. 149 ss. — Altra *Bibl.* in Lessico Eccl., I, 678, e in Enc. It., XXXII, 433 *a*. — Sapegno, *Storia letteraria d'Italia. Il trecento*, Milano 1938, p. 127-29, *Bibl.* ap. 137 s.

CECILIA, Santa: attraente figura, che la tradizione ci presenta nella triplice gloria della verginità, dell'apostolato e del martirio.

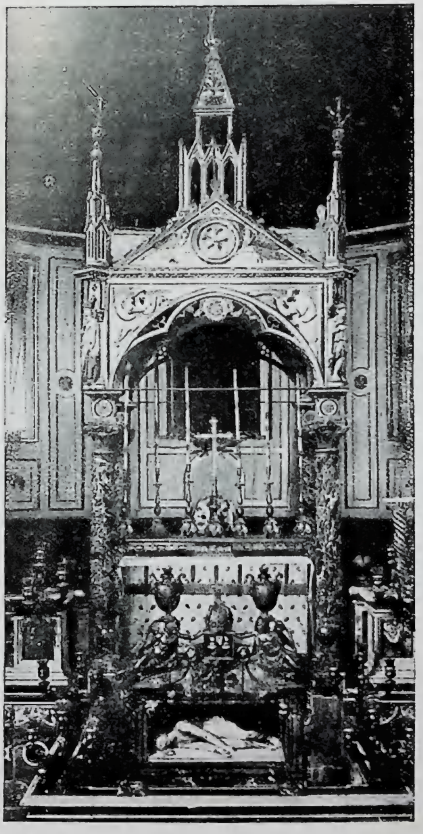
I. **La vita secondo gli Atti.** *A*) Fra le numerose vergini consacrate a Cristo nella primavera rosea del Cristianesimo, C. brilla fra le più illustri anche per la nobiltà del casato, la *gens Caecilia*, originaria di Etruria. Secondo il Guéranger, C. discendeva dal ramo più glorioso dei Cecilii, quello di Cecilio Metello il Numidico.

Probabilmente il palazzo di Campo Marzio fu la casa paterna dove nacque e passò l'adolescenza C. Non è bene stabilito se la madre fosse già cristiana o se la bambina ricevesse l'educazione cristiana da una istitutrice, come pare più probabile. Battezzata, crebbe nel raccoglimento, nella preghiera e nelle pratiche cristiane e fece voto di verginità. Quale influenza possa avere esercitato su di lei il pontefice Urbano è difficile a determinarsi.

B) I genitori, secondo l'usanza, ben presto le scelsero uno sposo, **Valeriano**, di stirpe illustre e di cuore elevato, ma C. guardava a lui più come a fratello che a sposo, e già da tempo, posta sotto la tutela di un angelo, si preparava a trionfare della prova, colla preghiera, il digiuno, il sacrificio. La giovine, sui 17 anni circa, tollerò la cerimonia delle nozze secondo le costumanze e passò nella casa dello sposo in Trastevere, ma nel frastuono dei festeggiamenti ripeteva in cuor suo: *Fiat, Domine, cor meum et corpus meum immaculatum, ut non confundar.*

Calata la notte, e condotta nella camera nuziale, C. rivelò a Valeriano il segreto misterioso e lo

Statua del Maderna nella Chiesa della Santa in Roma. (Fot. Alinari).



Arnolfo di Cambio: Altare in S. Cecilia, Roma. (Fot. Alinari).

Caravaggio: S. Cecilia - Galleria Spada, Roma. (Fot. Alinari).

Proprietà riservata.

L'estasi: quadro di Raffaello, nella Pinacoteca di Bologna. (Fot. Anderson)

Proprietà riservata.

esortò a non toccarla palesandogli anche la presenza dell'angelo difensore. Valeriano assentì, anzi per desiderio di vedere quell'angelo promise di credere in Cristo.

Ricevuto il battesimo, probabilmente da papa Urbano, tornando alla camera nuziale trovò C. assorta in preghiera e accanto a lei potè contemplare la figura dell'angelo rifulgente di luce e di sovrumana bellezza.

Valeriano volle procurare anche all'amatissimo fratello Tiburzio la gioia della conversione e della visione dell'angelo ed ambedue i fratelli, poco dopo subirono il martirio, sotto il prefetto Turcio Almachio: v. Martyrol. Rom. e Acta SS. *Aprilis* II (Venetiis 1738) *die* 14, p. 203 ss.

Partito da Roma Alessandro Severo per imprese militari, Almachio infierì contro i cristiani. Dopo il martirio di Valeriano e Tiburzio, C., mostratasi già assai prima caritatevole coi poveri, distribuì anche i beni di Valeriano.

Il prefetto mandò a C. alcuni ufficiali a proporle di fare qualche atto di religione pagana, ma essa, salda nella sua fede, ne convertì alcuni che con parecchi altri furono battezzati nella sua casa, ed eresse la casa in titolo sotto il nome di un illustre personaggio *Gordiano* e distribuì il resto dei beni ai poveri operando così assai prudentemente, esercitando l'apostolato e preparandosi con ardore al martirio.

Almachio la fece chiamare infatti e, deluso nella sua speranza di una ricca preda per la confisca dei beni, irritato dalla fermezza di C. e dalle sue sapienti risposte, ordinò di ricondurla in casa e di farla perire fra gli ardori del *calidario* domestico. Ma essa vi trascorse illesa, assorta in preghiera, il resto della giornata e anche la notte, mentre invano si alimentava il fuoco.

Saputo ciò, il prefetto mandò un littore a decapitarla nello stesso bagno, e la vergine inginocchiata si offerse al martirio. Il littore assai impressionato e preso da terrore misterioso, brandita la spada, per tre volte rinnovò il colpo, ma non staccò il capo dal busto e partì lasciando la vittima cruenta distesa al suolo immersa nel suo sangue. C. sopravvisse ancora due giorni assistita dai famigliari, dai cristiani e da Urbano; nel terzo giorno, 22 novembre, spirò.

II. **I documenti**. *A*) La *Historia passionis S. Caeciliae* fu pubblicata nel 1600 da A. Bosio secondo manoscritti antichi da lui ritrovati nell'anno precedente. La ripubblicò il Laderchi nel 1722-23. G. B. de Rossi, scoperti altri manoscritti, fece una edizione spoglia di alcune accidentali sovrapposizioni di forma. Simeone Metafraste (sec. X) aveva tradotto la *Passio* in greco e il Surio la ritradusse in latino (*De probatis SS. historiis*, VI, Coloniae Agrippinae 1575, p. 505-515). La retroversione del Surio si trova pure in *PG* 116, 163-180.

La data di composizione e il valore storico della *Passio* sono assai discussi. La compilazione si fece probabilmente sulla fine del V secolo, secondo alcuni nel primo ventennio del sec. VI.

H. Quentin le attribuisce scarso valore e chiede argomenti, per la storia della Martire, ad altre fonti; fa anche rilevare, sulla scorta dell'Erbes (1888), analogie della detta *Passio* coll'« Apologetico » (c. II) di Tertulliano e con passi della « Storia della persecuzione vandalica » di Vittore Vitense (485). Negativo è pure il giudizio del Kirsch.

Ma non è temerario supporre che il compilatore conoscesse gli Atti del martirio di C., i quali dovevano essere diffusi e ben conosciuti dai cristiani. D'altronde a riguardo di una Martire così illustre doveva esistere, insieme col culto antichissimo, una tradizione orale ben particolareggiata. Perciò, non conviene negare ogni valore alla *Passio*, la quale ebbe larghissima diffusione e venne accolta a cominciare dal Geronimiano in tutti i Martirologi (v.): in quelli di Auxerre, di Beda, di Rabano Mauro, di Adone, di Usuardo, nel Menologio greco (traduzione del bellissimo elogio presso A. Henrion, p. 227-329), come nel Martirologio Romano, derivato da quello di Usuardo.

La parte migliore della *Passio* è passata anche nella Liturgia: lezioni del Breviario, antifone e responsori, di singolare bellezza.

B) Sono fonti importanti anche il *Sacramentario Ambrosiano*, che nel prefazio bellissimo riassume la storia della Santa, e il *Leoniano* che le consacra ben cinque prefazi. Anche nel Sacramentario Gelasiano, nella Liturgia Gallicana e nella Gotica v'è il prefazio di S. Cecilia.

C) Altra fonte, a cui dà importanza anche il Quentin, è il *Liber Pontificalis*, ove si parla di S. Urbano I, ediz. Cantagalli, vol. III (1935) p. 16 s.

D) Infine l'archeologia, come vedremo, confermò in buona parte il racconto della *Passio*.

III Sulla **data del martirio** si hanno opinioni assai diverse.

A) Secondo la *Passio* e il *Liber Pontificalis*, C. sarebbe stata contemporanea di S. Urbano I (222-230) e avrebbe subito il martirio verso il 229-232. Questa opinione è seguita dal Baronio, dal Guéranger, dal P. A. Kirsch, da Bianchi Cagliesi, il quale però riconosce che vi sono difficoltà.

B) Adone nel suo Martirologio nota: « *Passa est beata Virgo Marci Aurelii et Commodi Imperatorum temporibus* », quindi tra il 176 e il 180. Così il Tillemont, G. B. De Rossi (ammettendo due vescovi di nome Urbano, l'uno Pontefice, l'altro Confessore), P. Allard, O. Marucchi, A. Dufourcq, e il Guéranger (seconda maniera).

C) Altre opinioni. C. Erbes pone il martirio della Santa durante la persecuzione di Settimio Severo (202-211); il Langen durante quella di Massimino il Trace (235-238), dicendo che *Urbano* della leggenda, scritto così per errore, si dovrebbe leggere *Ponziano*. B. Aubé e Pio Franchi De'-Cavalieri preferiscono la persecuzione deciana (257-260), il Kellner quella di Giuliano l'Apostata (360-363), sotto papa Liberio detto « Urbano » perchè risiedeva entro le mura della città (!); Quentin, come il Metafraste e il Surio, quella di Diocleziano; Schuster propende per la fine del III secolo, e dello stesso parere è il Kirsch in seguito a nuove ricerche. Cf. Analecta Bolland., XXII (1903) 86-88.

IV. **Archeologia, culto, arti**. A) *Le reliquie*. Il corpo di C. fu sepolto nel cimitero di S. Callisto nella cripta contigua a quella dei Papi. Le reliquie furono di là rimosse nell'817 da Pasquale I e trasportate nella chiesa eretta sulla sua casa nel Trastevere, che quel Papa restaurò, adornò e arricchì con grande munificenza di marmi, di musaici e di preziosi arredi sacri.

Nel 1599 Paolo Emilio Sfondrato (v.), cardinale del titolo di S. Cecilia, ritrovò il corpo della

Santa nella sua basilica titolare. Dentro la cassa di cipresso la salma apparve ricomposta nell'atteggiamento che aveva la Santa nell'agonia: sotto la veste di broccato d'oro si avvertiva il cilicio e sulle vesti apparivano le macchie di sangue e ai suoi piedi erano i lini (menzionati nell'iscrizione fatta porre da papa Pasquale nella basilica), che aveano deterso il sangue glorioso. Clemente VIII, malato a Frascati, mandò il cardinal Baronio alla cerimonia della ricognizione che riuscì oltremodo solenne. Lo scultore Stefano Maderno riprodusse in marmo la figura della Santa come si presentava nella sua bara: le ragioni, per cui Quentin pensa si tratti d'una « restituzione artistica » anziché d'una vera riproduzione, non sono convincenti. Il 22 novembre, coll'intervento del Pontefice ristabilito in salute, di 42 cardinali, del senato romano e di ambasciatori, l'urna della Santa fu riposta nel nuovo sepolcreto della basilica; sotto l'altar maggiore fu collocata la mirabile statua del Maderno, e più tardi una copia della medesima fu posta anche nel loculo della Santa nelle catacombe di S. Callisto. Quivi la cripta della Santa attigua a quella dei Papi fu ornata e ampliata da papa Damaso (sec. IV); poi fu decorata più volte e vi si vedono ancora pitture del V, VI e VII secolo; in seguito alla traslazione del corpo, fu abbandonata e rinvenuta solo nel 1854 dal De-Rossi, il quale avanzò anche l'opinione che l'ipogeo della dormizione di C. non fosse altro da principio che l'area sepolcrale della famiglia dei Cecilii, sulla via Appia, poi donata alla chiesa e divenuta nel III secolo il cimitero papale; ma contro tale opinione si levò il Wilpert.

Il cardinal Rampolla, nel 1900, scoprì ancora il sarcofago e ne ripulì l'urna.

B) *I titoli e le chiese.* Il *titulus Caeciliae* in Trastevere sorge, secondo la *Passio*, sulla stessa casa di Valeriano: la casa, già adibita al culto, vivente Cecilia, dopo la sua morte divenne una chiesa pubblica e, dopo l'editto di Costantino, basilica. Papi, cardinali e fedeli andarono a gara nel corso dei secoli per adornarla e arricchirla di tesori. Nel periodo delle invasioni barbariche fu saccheggiata, restaurata e abbellita di secolo in secolo, da Gregorio Magno, Pasquale I, dal cardinale Sfondrato e da Clemente VIII; poi dal cardinal Fr. Aquaviva che la modernizzò nel 1725 con un soffitto a cassettoni dorati, e dal cardinal Doria Pamphili, che nel 1823 la trasformò con poco gusto. Il cardinal Rampolla nel 1880 tentò di restituirla alla forma architettonica anteriore.

Nell'esterno il portico e il bel campanile romanico risalgono al sec. XI, la parte alta della facciata è del sec. XVIII; il cortile è l'atrio della basilica primitiva.

Nell'interno il tiburio, sostenuto da colonne corinzie di marmo bianco e nero con fregi e statue, è di Arnolfo di Cambio.

Nell'abside risplendono ancora i meravigliosi mosaici dell'epoca di papa Pasquale con le figure del Salvatore al centro, alla sua destra S. Paolo, S. Cecilia, papa Pasquale stesso; alla sinistra S. Pietro, S. Valeriano, S. Agata; sotto corre una bella iscrizione medievale in esametri.

Giulio romano in una pala d'altare rievoca la tragica scena della decapitazione e il Domenichino la soave leggenda dell'angelo che incorona Valeriano e C. con un serto di gigli e rose, nell'affresco della volta Sebastiano Conca raffigura C. nell'atto di ricevere la corona di gloria, dallo Sposo divino. L'Aureli nella sua bella statua raffigura la Santa in preghiera.

La cripta, restaurata con munificenza dal cardinal Rampolla, è uno splendore di luce, di oro e di gemme nei musaici delle piccole volte sostenute da agili colonnine di granito. Dietro l'altare centrale della cripta, che corrisponde all'altar maggiore della Chiesa superiore, stanno le preziose reliquie Per la fenestrella *Confessionis* si scorgono tre sarcofaghi di marmo bianco, nel più alto dei quali dentro una cassa d'argento è la bara di cipresso col venerando corpo.

Roma poi dedicò a questa sua insigne concittadina parecchie altre chiese: M. Armellini, *Le chiese di Roma dal sec. IV al XIX* (3.ª ed. curata dal Cecchelli, Roma 1940), ne enumera una ventina.

C) *Liturgia e feste.* Secondo il Geronimiano, il *natale et passio S. Caeciliae* ricorrerebbe il 16 settembre, ma essendo tal giorno occupato dalle feste di altri Santi, invalse l'uso di rimandarne la solennità al 22 novembre, in cui ricorre la dedicazione del *titulus Caeciliae* in Trastevere.

Gli antichi libri liturgici, Messali, Antifonari, Sacramentari, sono ricchissimi di composizioni in onore della Santa. Il Leoniano ai 22 di novembre sotto il titolo *natale S. Caeciliae* presentava ben cinque diversi formulari di Messe. Oltre la festa del 22 novembre, a Roma nel mercoledì dopo la II domenica di quaresima si celebrava la stazione a S. Cecilia.

La Messa e il Breviario hanno parti proprie di singolare bellezza; Il Guéranger riporta anche due inni propri approvati dalla S. Sede nel 1852: *Terrena cessent organa,* e *Nunc ad coronas pergite.* Altro soave inno, *Ave, virgo gloriosa,* in *Analecta Bolland.*, VI (1887) p. 395 s.

D) *S. Cecilia nelle arti.* 1. La Santa fu scelta come *Patrona della musica sacra, maestra delle sacre armonie.* Il che si spiega probabilmente in questo modo. La *Passio* dice del giorno delle nozze: *Cantantibus organis, illa in corde suo soli Domino decantabat dicens: Fiat cor meum,* etc.; nel quale testo il redattore latino al suono degli strumenti musicali oppone il canto dell'anima di C.

L'espressione del redattore passò, coll'omissione di « *in corde suo* », nella l.ª antifona delle Lodi e dei Vespri dell'ufficiatura che nel sec. VIII era già diffusa.

Certo la *musica sacra* (v. Canto Sacro) che vuol essere l'espressione artistica composta e devota della comunicazione con Dio in tutte le varie forme della preghiera trova un modello sublime in Colei che dal cuore purissimo faceva salire a Dio la sua preghiera come armoniosissimo canto.

b) La pittura celebra appunto C. specialmente come maestra di celesti armonie. Giotto, Cimabue e il Beato Angelico ritrassero la Santa con un rametto di palma in mano. La prima raffigurazione di C. con uno strumento musicale sembra esser quella di un quadro conservato nel museo storico di Francoforte sul Meno e datato dal 1420: cf. A. De Santi in *Civiltà Catt.*, 72 (1921, IV) 318-333 (ed. anche a parte).

Dal 400 ai giorni nostri è una nobilissima gara di pittori italiani e stranieri nel ritrarla coi vari atteggiamenti della vita, del martirio, della gloria o come ispirata patrona di mistiche armonie.

c) Nella scultura fra i migliori lavori sono le statue del Maderno (ne abbiamo anche del Gauthier e del Viligiardi) che ci dà la bellezza del vero e dell'Aureli che ci dà la Cecilia ideale, e il bassorilievo di Donatello, che in profilo purissimo scolpisce l'angelica.

d) Fra i musaici, oltre quello della basilica trasteverina, è bellissimo quello di S. Apollinare Nuovo a Ravenna.

La miniatura e l'architettura non mancarono di portare il loro contributo in questo coro di esaltazione.

e) Innumerevoli composizioni musicali si ispirarono a Lei (ricordiamo un'ode di Händel e il recente Oratorio di L. Refice) e al suo nome si intitolarono corporazioni e compagnie religiose, pii sodalizi e accademie.

Cecilia esercitò influenza anche su molte delle grandi mistiche che furono sue divote ed ebbero anche sue visioni, come S. Caterina de' Ricci, S. Francesca Romana, la venerabile C. Emmerich.

f) La letteratura, oltre le sublimi composizioni liturgiche, offre a Cecilia un serto ricchissimo di canti. Ci limitiamo al solo cenno degli autori sacri.

Adelmo di Scherburn (VIII sec.) la esalta nel *Liber de Laudibus Virginitatis* con Agata, Lucia ed altre al seguito della Vergine Madre di Dio (*PL* 89, 141 s, 268), Frodoardo di Reims le consacra una notevole sequenza (*PL* 135, 661-664) e così pure il pio monaco Elredo di Rievall e alcune strofe anche Tommaso da Kempis (presso A. Henrion, p. 231 s).

Ricordiamo ancora gli elogi, significativi anche se brevi, di Onorio di Autun (*PL* 172, 1027-30), Guglielmo di Parigi, Alberto il Grande, S. Tommaso d'Aquino (*In I Cor. VII*, Lectio II), S. Bonaventura, S. Vincenzo Ferreri, S. Alfonso (*Vittorie dei Martiri*, § 36).

V. Bibliografia. — Quentin-Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, II-2, col. 2712-79. — P. A. Kirsch, *Die heil. Cäcilia Jungfrau und Martyrin*, Regensburg 1901. — Id., *Die heil. C. in der römischen Kirche des Altertums*, Paderbon, 1910. — V. Bianchi Cagliesi, *S. C. e la sua basilica*, Roma 1902 e in *Enc. It.*, IX, 600. — Wilpert, *La cripta dei Papi e la cappella di S. C.* nel cimitero di S. Callisto, Roma 1910. — Dom Guéranger, *S. Cécile et la société romaine*[8], 2 voll., Paris 1897. — Id., *Histoire de S. C.*, Paris 1849 e 1853 e in *Année Lit.*, VI[e] (1902) p. 406-424. — P. Fr. de' Cavalieri, *Recenti studi intorno a S. C.*, Roma 1912 e in *Studi e Testi*, 24 (1922) 169 ss. — Pastor, *Storia dei Papi* (Clemente VIII), XI (Roma 1929) p. 696-701. — Albina Henrion, *S. C. la Maestra delle armonie*, Milano 1929. — K. Künstle, *Ikonographie der christl. Kunst*, II (1926) p. 146-150. — É. Poirée, *S. Cécile*, in *L'art. et les Saints*, Paris 1926. — Adr. Lualdi, *S. Cecilia*, in *Emporium* 1922. — Schuster, III, 87; IX, 168-171.

CECILIA (A. I. S. C.). L'*Associazione Italiana Santa Cecilia*, costituita sotto la protezione della *Maestra delle Armonie* e svolgente la sua azione nelle varie diocesi sotto l'immediata dipendenza degli Ordinari locali, ha come scopo la restaurazione e il progresso della musica sacra secondo lo spirito della Chiesa, perseguendo specialmente l'attuazione pratica del *Motu proprio* di Pio X. La sua cura è rivolta al canto liturgico, alla musica misurata, al canto religioso popolare, al suono e costruzione dell'organo. Essa pubblica dal 1905 un *Bollettino Ceciliano*, diffonde musica sacra in conformità alle disposizioni della S. Sede, organizza corsi speciali di istruzione ed esecuzioni musicali giovandosi ai suoi scopi di un collegio di Referenti. L'Associazione è in *Sezioni diocesane* con un governo e statuto proprio approvato dall'Ordinario locale e dalla Presidenza Generale, alla quale esse devono riferire sulla propria attività e dare l'elenco dei soci. È sotto la protezione di un Eminentissimo Cardinale nominato dalla S. Sede; egli conferma l'elezione della Presidenza. La direzione e l'amministrazione sono affidate ad un Consiglio, i cui membri sono eletti dall'Assemblea dei soci. Questi si dividono in: patroni, onorari, benefattori, perpetui e ordinari.

L'Assemblea generale si riunisce almeno ogni tre anni a congresso generale per eleggere di nuovo la Presidenza. Finora l'associazione ha tenuto quindici congressi, l'ultimo dei quali a Firenze nel 1934.

Può interessare qualche precedente storico. Nel 1584 a Roma per iniziativa di un canonico veneziano, Alessandro Marino, e con l'approvazione di Gregorio XIII, (il « breve » potè esser pubblicato solo dal successore Sisto V), si fondò la prima *Congregazione di S. Cecilia*, alla quale fin da principio appartenne Pier Luigi da Palestrina. Cf. De Santi in *Civiltà Catt.*, 69 (1918, IV) 482-494; 70 (1919, I) 111-119; 72 (1921, IV) 28-41; 217-229.

Essa aveva lo scopo di collegare i cantori romani, sotto la protezione della Santa, in una mutua opera di soccorso materiale e spirituale. La Congregazione era aperta a tutti, anche a quelli che non erano musicisti di professione, e non solo agli uomini, ma anche alle donne, purchè si proponessero di lodare il Signore con soave modulazione di voce, intervenissero alle assemblee nella chiesa e si esercitassero in opere di carità. Nel 1837 da essa derivò l'*Accademia Romana di S. Cecilia* collo scopo di coltivare specialmente la musica classica sacra, e secondariamente anche quella profana. Nel 1870 l'Accademia venne rinvigorita, ma la Congregazione si estinse. L'Accademia è ora istituzione dello Stato. In Germania però proprio in quell'anno si erigevano Società Ceciliane approvate da Pio IX colla costituzione *Multum ad movendos animos*, le quali presto si propagarono nei paesi del nord. In Italia la nascita dell'A. I. S. C. fu preceduta nel 1871 dal *Repertorio* e *Periodico di musica sacra* e nel 1874 dalla prima Scuola di S. Cecilia in Milano, per opera di D. Guerino Amelli (v.), poi monaco e abate benedettino.

L'attuale Associazione risale al 1880, quando si celebrò il primo congresso a Milano. La sua attività è stata multiforme: negli ultimi tempi ha specialmente promosso il canto liturgico fra il popolo. Questo degnissimo ideale ha bisogno ancora di molte conquiste. v. Canto Sacro. Musica Sacra.

CECILIO, SS. 1) Sacerdote, martire a Cartagine. La sua grande gloria è ricordata nel Martirologio Rom.: *S. Caecilii presbyteri, qui sanctum Cyprianum ad Cristi fidem perduxit.* Taluni lo identificano col C. a sua volta convertito da Ottavio, come si espone nel Dialogo di Minucio Felice. — Acta SS. *Jun.* I (Venetiis 1741) *die* 3, p. 270 s. — Pontius Diaconus, *Vita S. Cypriani*, in *PL* 3, 1544 s. — Richard-Giraud, *Biblioteca Sacra*, V (Milano 1832) p. 178 s.

2) Vescovo di Elvira nella Spagna. Consacrato a Roma dagli Apostoli, fu mandato con parecchi compagni a predicare il Vangelo nella Spagna e vi subì il martirio. — Acta SS. *Febr.* I (Ven. 1735) *die* 1, p. 4-12; ib. *Maji* III (1738) *die* 15, p. 442-444.

3) Martire. — Acta SS. *Febr.* II (Ven. 1735) *die* 16, p. 867.

CECOSLOVACCHIA. Uno degli Stati sorti dopo la guerra 1914-18, proclamato a Praga il 28 ottobre 1918. Comprendeva i paesi della corona boema (*Boemia*, *Moravia*, *Slesia*) e la *Slovacchia*: il trattato di S. Germano (1919) vi aveva aggiunta la *Rutenia* subcarpatica, dando un totale di 140.394 km.² con 14.726.158 ab. Il nucleo principale era costituito dalla Boemia (7.106.766 ab.) con capitale Praga; i Tedeschi, prevalenti nella Slesia, formavano il 23% ; il resto era dato da Slovacchi (15 %), Magiari, Ucraini, Polacchi, Ebrei, Russi, Ruteni. Dopo l'annessione del territorio sudetico nell'ottobre 1938, il Reich nel 1939 prese sotto la sua protezione Boemia e Moravia, mentre la Slovacchia si dichiarava Repubblica indipendente. Il Protettorato misura km². 48.900 e conta circa 7 milioni e mezzo di ab.

Storia religiosa. 1.° **Moravia e Slovacchia** ricevettero i primi rudimenti di evangelizzazione da parte dei Franchi sotto Carlo Magno e più ancora sotto il figlio di lui, Lodovico. Verso l'830 il principe Privnia fondò a Nitra, in Slovacchia, una chiesa che fu consacrata dall'arciv. di Salisburgo e retta da preti dipendenti da lui. Un sinodo di Magonza dell'852 parla delle cristianità morave (*Monum. Germ. hist.*, *Leges*, I, 414). Però il desiderio di sottrarsi ai Tedeschi spinse più tardi il principe moravo Radislao a chiedere predicatori della religione cristiana all'imperatore greco Michele III. Così nell'863 vi giunsero i due fratelli Cirillo e Metodio (v.) che, trovato meno atto all'evangelizzazione il territorio bulgaro dove pure erano stati richiesti, proseguirono verso le genti morave. In 4 anni raccolsero copiosi frutti di evangelizzazione, dovuti anche all'uso dello slavo nella liturgia e alla versione della Bibbia nella lingua nazionale (in alfab. glagolito). Fattori che, favorendo l'ambita indipendenza, attirarono le più aspre opposizioni da parte dei vescovi della provincia di Salisburgo che si rivendicavano la giurisdizione della Moravia.

Alla fine del secolo IX con Svatopluk, nipote di Radislao, si lasciò pieno adito alla dipendenza, non solo politica ma anche religiosa, dalla Germania e i seguaci di Metodio furono scacciati. Dopo la morte di Svatopluk (894), il figlio Moimir ottenne da Giovanni IX la ricostituzione di una gerarchia morava (899), essendo rimasto il paese senza vescovi, e propugnò l'indipendenza dalla Germania. Ma intanto, a causa di discordie e per le invasioni degli Ungari, il regno moravo fu distrutto e anche l'opera di evangelizzazione in gran parte dispersa. Una parte del territorio fu occupato dagli Ungari, l'altro fu unito alla Boemia anche ecclesiasticamente. Nel 1063 coll'istituzione della sede vescovile di Olomouc (Olmütz), suffraganea di Magonza, la Moravia tornò ad avere un proprio vescovado. La liturgia fu però da allora quella latina.

2.° **In Boemia** il Cristianesimo incominciò a penetrare fin da quando parte della regione divenne soggetta ai Franchi (805). Nell'845 Lodovico di Germania a Ratisbona persuadeva 14 principi a ricevere il battesimo, ma la massa del popolo perseverò ostinatamente pagana. S. Metodio estese il suo apostolato anche in B., dove in seguito il Cristianesimo incontrò un lungo periodo di persecuzioni. Tra le illustri vittime si annoverano S. Ludmilla (v.) e S. Venceslao (v.).

Sotto Boleslao II la Boemia ebbe il suo primo vescovado a Praga (973), che fu sottoposto a Magonza ed estese la sua giurisdizione a Boemia, Moravia, Slesia e Lusazia. Il secondo vescovo, S. Adalberto (v.), spiegò un'energica azione contro il persistere del paganesimo e morì per la fede in Prussia nel 997. Il clero fu spesso non poco restio alla disciplina ecclesiastica e si mantenne a lungo ad un livello assai basso. Durante la lotta delle Investiture (v.), la Boemia si accostò sempre alla Germania. Nel sec. XIII la disciplina ecclesiastica migliorò assai; venne sostituito l'ordinamento parrocchiale all'uso delle chiese private e fiorirono gli Ordini religiosi. Nel 1344 Praga fu elevata ad arcivescovado, con suffraganee Olomouc e Litoměřice (1655). Sotto queste tre diocesi fino al sec. XVII fu posto tutto il territorio della C. attuale. Praga nel 1348 ebbe la prima Università dell'Europa centrale, per opera dell'imperatore Carlo IV. Papa Clemente VI l'aveva autorizzata l'anno precedente.

Alla fine del sec. XIV gli stretti rapporti tra Boemia e Inghilterra, dovuti al matrimonio di Riccardo II con Anna di B. (1382), facilitarono l'entrata in Boemia delle dottrine di Wiclef (v.). Fu una delle ragioni che spiegano la crisi provocata da Hus (v.) e da Gerolamo di Praga (v.) e la reazione che seguì dopo la fine toccata ai due fanatici. Si prepararono così le vie al Protestantesimo (v.) che fu legalmente riconosciuto in Boemia dall'imperatore Rodolfo II (1609). La defenestrazione di Praga (1618) segna uno degli episodi più noti contro il tentativo di ristabilire il Cattolicesimo e sta alla soglia della Guerra dei Trent'anni. Colla vittoria dei cattolici, la Boemia diventa una provincia degli Absburgo.

Nel 1777, sotto Maria Teresa, Olomouc fu eretta a metropoli con suffr. la nuova diocesi di Brno (Brünn).

Statistica religiosa e ordinamento ecclesiastico. Dalla Costituzione (1920), era garantita la più ampia libertà di coscienza e di culto essendo tutte le religioni uguali davanti alla legge. I cattolici romani sono però in grande maggioranza, come appare dai seguenti dati statistici (1930):

cattolici romani	10.831.696
protestanti	1.129.758
atei o senza confessione religiosa	854.638
cattolici greci uniti	585.041
chiesa cecoslovacca	793.385
israeliti	357.000
greci ortodossi	145.598
vecchi cattolici	22.712
altri culti	4. 942

La gerarchia cattolica in C. (Boemia, Moravia, Slovacchia) è così costituita:

A) Metropoli e diocesi suffraganee: 1) *Praga*, metrop. dal 1344, con suffraganee: *Litoměřice* (Leitmeritz), eretta nel 1655; *Hradec* (Königgrätz), eretta nel 1664; *Budějovice* (Budweis), eretta nel 1785. — 2) *Olomouc*, metrop. dal 1777, con suffraganea: *Brno*, eretta nel 1777.

B) Diocesi immediatamente soggette alla S. Sede: *Nitra* (Neutra), eretta nel 1034; *Mukačevo* (Munkács) dei Ruteni, che risale al sec. XV e fu ristabilita

nel 1771; dipende dalla S. Congreg. per la Chiesa Orientale ed ha un amministratore apostolico per le parrocchie che si trovano in territorio ungherese; *Neosolio* (Neusohl) o *Baňská Bystrica*, *Roznava* (Rosenau), *Scepusio* (Szepes) o *Spiš*, tutte e tre erette nel 1776; *Cassovia* (Kaschau) o *Košice*, eretta nel 1804; *Prešov* dei Ruteni, eretta nel 1818 e dipendente dalla S. Congreg. per la Chiesa Or.

C) Amministrazioni apostoliche « ad nutum S. Sedis »: *Tirnava*, dal 1922; *Užhorod*, dal 1930.

La Chiesa nazionale ceco-slovacca fu fondata nel 1920, quando Roma rifiutò di accedere alle richieste di abolizione del celibato per il clero secolare, dell'uso della lingua nazionale nella liturgia e della partecipazione dei laici al governo ecclesiastico. Il suo patriarca risiede a Praga e da lui dipendono quattro vescovi.

I protestanti seguono tre confessioni principali: quella dei Fratelli Boemi, regolata dal comitato sinodale di Praga; la Chiesa evangelica tedesca, con un presidente che risiede a Jablonec; la Chiesa riformata in Slovacchia e Rutenia con vescovi a Bratislava, a Rimavska Solota ed a Mukacevo.

Relazioni colla S. Sede. Dopo la costituzione della Repubblica, il governo (pres. Masaryk) prese un orientamento spiccatamente anticattolico. L'atteggiamento della gerarchia boema e dei cattolici portò ad una mitigazione, favorita dalla presa di posizione nelle elezioni del 1920.

Nel 1919 la Repubblica stabilì la sua legazione presso la S. Sede e questa istituì una nunziatura a Praga nell'anno seguente.

Purtroppo nello stesso anno 1920 il parroco Teofilo Zahradnick coll'unione Jednota si fece capo di un moto separatista del clero cecoslovacco, che portò alla sopraccennata Chiesa nazionale cecoslovacca riconosciuta dal governo (15 settembre 1920). Nonostante la crisi suscitata da questo movimento, il cattolicesimo potè imporsi ed avere maggior libertà. Furono laboriosissime le trattative per concludere un concordato che sostituisse quello del 1855 tra S. Sede ed Austria, dichiarato decaduto da Benedetto XV. Tutto sembrò tramontare nel 1925, quando il governo sopprese la festa di S. Giovanni Nepomuceno e celebrò con grande solennità quelle di Hus. Nel 1927 si giunse a un *modus vivendi*. Ma nuove provocazioni rincrudivano le relazioni col Vaticano: il nunzio nel 1933 per la seconda volta lasciava vacante il suo posto. Una distensione fu segnata dall'arrivo a Praga del card. Verdier nel giugno 1935 pel congresso nazionale. La distensione fu seguita dalla nomina di un nuovo nunzio, mons. Ritter.

Dopo gli avvenimenti del marzo 1939 il nunzio di Praga è stato nominato nunzio della Repubblica Slovacca con sede a Bratislava.

Bibl. — A. Naegle, *Kirchengeschichte Böhmens quellenmässig u. kritisch dargestellt*, t. I: *Einführung des Christentums in Böhmen*, Vienna 1915-18; fondamentale benchè un po' tendenzioso. — P. David, *Bohême* in *Dict. d'Hist. et de Géogr. eccl.*, IX, col. 418-480. — K. Hilgenreiner in *Lex. für Theol. und Kirche*, X, col. 314-318 (Cecoslovacchia); Id., *ivi*, II, col. 422-424 (Boemia); E. Winter, *ivi*, VI, col. 790 s (Moravia) — O. Premoli, *Storia Ecclesiastica contemporanea*, Torino 1925. — A. Giannini, *I concordati postbellici*, Milano 1928. - Maupat de l'Espine, *Les catholiques en Tchéc.* in, *Documentation cath.*, 31 lug'io 1920 e 18 gennaio 1928.

CEDDO (*Cedda, Ceddus*), **Santo** († 664). Vescovo di Londra, fratello di S. Ceadda (v.). Visse prima ritirato nel monastero di Lindisfarne, poi fu missionario nella Mercia con S. Finano (v.), indi fra i Sassoni orientali, dei quali fu consacrato vescovo, risiedendo in un monastero e per lo più a Londra. Costruì chiese, ordinò sacerdoti e fondò per invito di Edilvaldo, figlio del re, il monastero di Lastingham, finito da suo fratello Celino, prete. Intervenne al sinodo di Whitby (664), in cui accettò l'uso romano per la celebrazione della Pasqua: v. Celtica (*Chiesa*). Morì di peste, poco dopo. — Acta SS. *Jan.* I (Venetiis 1734) *die* 7, p. 373-6; ivi i testi del Vener. Beda.

CEDOLONE (Reaggravatio). Chiamavasi così, nell'antica disciplina, l'ultima ammonizione nell'atto di fulminare la *scomunica*, c. d., *maggiore*; e, precisamente, se lo scomunicato perseverava nella sua ostinazione, col C. lo si privava del commercio civile dei fedeli, e lo si dichiarava « vitando ». Presentemente questa disciplina è mutata (cf. *CJ* can 2258 ss.) e per conseguenza il C. diventa inutile. Gli è affine la sentenza declaratoria, per la quale v. Censura Penale.

CEDRENO Giorgio. v. Giorgio Cedreno.

CEDRON. Nome di una valle che, nascendo a nord-est di Gerusalemme, va a terminare nel Mar Morto. In questo lungo percorso assume diverse denominazioni.

Qidrón in ebraico significa « *nero*, *oscuro* ». Molti spiegano questa denominazione dal color torbido delle acque che, eccetto nel periodo delle piogge, scorrono sempre in poca quantità nella valle, non essendo essa propriamente nè un torrente nè un ruscello. Questa spiegazione è certo appropriatissima oggi, poichè nella valle del C. va a finire lo scolo di tutti i pozzi neri della città. Altri troverebbero la ragione del nome nella posizione topografica della parte mediana della valle. Sprofondata tra il Monte degli Olivi e il Moria più di una diecina di metri dal livello attuale, essa rimaneva quasi sempre nella penombra per l'intera giornata. Di qui il nome di *valle nera*, cioè oscura, ombrosa.

Questa parte della valle, vicina alla Città Santa, è più volte ricordata nei libri dei Re (II Re XV 23; III Re II 37; IV Re XXIII 4). Essa però è soprattutto memorabile perchè, comprendendo il Getsemani (v.), fu teatro dell'Agonia (v.) del Salvatore. Per questo è chiamata talvolta anche « *Valle del Getsemani* » (Anonimo Piacentino, *Itinerario*, c. 17, 21, 24). Dal sec. III e IV ebbe pure il nome di « *Valle di Giosafat* », perchè quivi, secondo la leggenda, dovrebbe aver luogo il giudizio universale (v. Giosafat).

CEFA. v. Cepha.

CEFALÙ. Città con sede vescovile, in prov. di Palermo, con circa 11.000 ab. Il nome deriva dal vicino capo, detto alla greca κεφαλή. Non si sa a quando risalga la istituzione della sede: certo essa esisteva fino dall'epoca bizantina. Nel 1131 la sede fu nuovamente fondata dall'antipapa Anacleto II, ma naturalmente la fondazione non venne riconosciuta. Papa Alessandro III (1169) ristabilì il vescovado rendendolo suffraganeo di Messina. Nel 1844 divenne suffraganeo di Palermo, come è oggidì. Ha 30 parrocchie, con 177 sacerdoti (di cui 35 religiosi) e 129.912 fedeli. Patrono S. Salvatore.

La *cattedrale* è uno de' più importanti monu-

menti dell'arte normanna; intatta ancora nelle parti principali. Fu edificata dal 1131 al 1148 da Ruggero II: la facciata è del sec. XIV L'interno, grandioso, a tre navate e a croce latina, conserva antichi e pregevoli mosaici tra i più splendidi della Sicilia e di tutto l'Occidente; ammirevole la grande figura del Cristo in fondo alla conca del santuario della cattedrale. Vicino alla cattedrale è un *chiostro*, quasi interamente conservato: prezioso monumento d'arte siculo-normanna. — Vinc. Auria, *Origine e antichità di Cefalù*, Palermo 1656. — Sicilia sacra, II, p. 797-840. — Cappelletti, XXI, 540-547. — C. Bricarelli, *Arte normanna in Sicilia*, in *Civiltà Catt*, 55 (1904, III) 303-305.

CEILLIER Remigio, O. S. B. (1688-1761). Nato a Bar-le-Duc, fu monaco della Congr. dei SS. Vitone e Idulfo, priore di Flavigny, dove morì. Uomo di singolare erudizione, compose, sull'esempio del Dupin (v.), una *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques* sino a S. Bernardo, in 23 voll., Parigi 1729-63. In essa raccolse le vite, le opere, con la loro critica, di numerosissimi scrittori sacri, atti dei martiri, storia dei concili, ecc. È giudicata migliore la prima parte, che abbraccia l'evo patristico. Altra sua opera è l'*Apologie de la morale des Pères de l'Eglise, contre Barbeyrac*. Benedetto XIV encomiò con due brevi il dotto monaco. — A. Beugnet, *Étude biogr. et crit. sur R. C.*, Bar-le-Duc 1891. — Id. in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 2049-61. — Hurter, *Nomenclator*, IV² (1910) col. 1443 s.

CELADA Diego, S. J. (1588-1661). Esegeta n. a Mondexar (Toledo), m. a Madrid. Insegnò filosofia, e poi per vent'anni S. Scrittura ad Alcalà. Lasciò vari commentari sui libri dell'A. T. (Tobia, Ester, Ruth, Daniele, ecc.). Apprezzato sopra tutto *Iudith illustris perpetuo commentario*, Matriti 1635, edito spesso. — Sommervogel in *Dict. de la Bible*, II, col. 393. — Hurter, *Nomenclator*, III (1907) col. 1056 s.

CELEBES. v. Malesia.

CELEBRET. Il sacerdote che voglia celebrare in chiesa non propria e, di solito, fuori della sua diocesi, deve presentare al rettore della chiesa ospitante la commendatizia, detta comunemente *C.*, autentica e ancora valida, del suo Ordinario, se è secolare, del suo Superiore, se religioso, e della S. C. pro Eccles. Orient., se di rito orientale. Con ciò acquista il diritto alla celebrazione, purchè non consti che, dalla data del C., abbia commesso un fatto che gli impedisca la celebrazione. Anche il prete sprovvisto di C., se consta della sua buona fede ed onestà, può essere ammesso alla celebrazione, per una o due volte, sebbene sia sconosciuto, purchè vesta l'abito clericale, nulla percepisca dalla chiesa ove celebra e declini le sue generalità nell'apposito libro. L'Ordinario locale può precisare queste norme per la sua diocesi, ma non può emetterne di contrastanti con esse. *CJ* can 804. — Gasparri, *De Ss. Eucharistia*, Paris 1897, n. 3/3. — Cappello, *Tract. can-moralis de Sacr.*, Taurinî 1921, I, n. 737 ss.

CELERINO, Santo. Lettore (e diacono?) della Chiesa di Cartagine, ordinato da S. Cipriano. Discendente di martiri (l'ava *Celerina* e gli zii *Lorenzo* e *Ignazio*), confessò egli stesso eroicamente la fede cristiana in Roma, dove lo sorprese lo scoppio della persecuzione di Decio. Nel 259, dopo aver sofferto prigionia, tormenti, fame e sete, fu rilasciato in libertà. Venne altra volta a Roma per incarico di S. Cipriano. Commovente la lettera del Nostro al confessore Luciano e la risposta di questo: i due confessori si scambiano il loro dolore per il fatto che le rispettive sorelle Numeria e Candida avevan sacrificato agli idoli. — Elogio di S. Cipriano, *Epist.* 34 in *PL* 4, 320-324. — Corrispondenza con Luciano *ivi*, *Epistt.* 20 e 21. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Febr.* I (Ven. 1735) *die* 3, p. 321-328.

CELESIA Paolo (1872-1916), n. a Genova, m. a Roma. Cultore di scienze naturali, passato dal positivismo allo spiritualismo cattolico e alla visione teologica dell'universo. M. Turchi ha curato l'edizione delle sue opere, fra cui notiamo: *La teologia*, Roma 1923; *Saggi di filosofia finalistica*, 3 voll., ivi 1925-27; *Dalla natura a Dio attraverso il sacrificio*, ivi 1925; *Libertà e determinismo*, ivi 1928. — Enc. It., IX, 656 *a*.

CELESIA Pietro Geremia, in religione **Michelangelo**, Card. O. S. B. (1814-1904). N. a Palermo, m. a Roma. Fu monaco di S. Martino delle Scale, abate di Montecassino dal 1850 al 1858, vescovo di Patti (1860) e poi dal 1871 arcivescovo di Palermo, che governò fino alla morte; fu cardinale dal 1884. Rifulse sia per zelo e carità, soprattutto nel colera che infestò Palermo nel 1885, sia per dottrina e prudenza in tempi assai difficili. — Michele Cascavilla, *Sulla vita e gli scritti del Card. M. Celesia*, Palermo 1890: son pubblicate le *Opere Pastorali*. — G. Traina, *Elogio funebre*, Palermo 1904.

CELESTI o Turchine, furon dette, dal colore del manto, le monache dell'istituto fondato nel 1604 a Genova dalla beata Fornari (v.).

CELESTINI (Ordine dei). Ebbe a fondatore Pietro da Morrone, divenuto poi papa nel 1294 col nome di Celestino V (v.); il nome primitivo era *Eremiti di S. Damiano*, soprannominati anche *Morroniti*. La fondazione ebbe i primi inizi nel 1250 col monastero del monte Morrone e nel 1254 con quello del monte Maiella aperto per accogliere il grande numero dei postulanti. Fu adottata sostanzialmente la Regola benedettina con costituzioni proprie di carattere austero: i monaci osservavano l'astinenza perpetua eccetto che nei casi di malattia. L'abito consisteva in una tonaca bianca con cappuccio e scapolare nero. L'Ordine fu approvato da Urbano IV nel 1264 e dieci anni dopo fu confermato dal secondo concilio di Lione. Divenuto papa, il Fondatore accordò ai suoi monaci molti privilegi che furon riconosciuti dai suoi successori a cominciare dallo stesso Bonifacio VIII. L'ordine ebbe rapida espansione soprattutto in Italia e in Francia, dove fu introdotto col favore di Filippo il Bello, e potè contare fino a 150 monasteri, di cui 96 in Italia. Dal sec. XV i monasteri di Francia poterono organizzarsi in una provincia a parte. L'Ordine, che ebbe purissime glorie di santità e di scienza, soccombette ai movimenti della riforma e della rivoluzione francese.

Bibl. — v. Celestino V. — C. Talera di Manfredonia, *Historia... dei Celestini*, Bologna 1648. — Hélyot, *Histoires des Ordres...*, VI, p. 180-191. — J. Besse in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 2064-68. — Enc. It., IX, 658 *b*. — P. Volk in *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 1009 s.

CELESTINI o Poveri Eremiti di Celestino. Gruppo di Francescani « spirituali » ai quali papa

Celestino V concesse nel 1294 di vivere in romitori indipendenti dall'Ordine e con regola più austera. Soppressi da Bonifacio VIII nel 1302, scomparvero di lì a poco. — F. Tocco in *Bollettino della Soc. Stor. Abruzzese*, 1869, p. 117 s.

Celestino, Papi

CELESTINO I, Santo (422-432). Figlio di Prisco, romano, venne eletto papa nel settembre del 422 e nel mese stesso fu consacrato. S. Agostino, scrivendogli sulla questione di Antonino, (v.) vescovo di Fussala (*Ep.* 209, alias 261), si rallegrò della elezione avvenuta in piena pace (PL 50, 417 ss).

Nè C. deluse le speranze in lui riposte, chè sempre con energia e sentimento di dignità adempì i doveri inerenti all'altissimo ufficio. Tra le lettere che di lui ci rimasero, quelle ai vescovi dell'Illiria, delle Chiese di Vienna e di Narbona, di Calabria e dell'Apulia, sono notevoli per le raccomandazioni che fa relativamente alla disciplina, sovratutto in materia d'elezioni episcopali.

C., appena pontefice, dovette affrontare la spinosa questione del prete Apiario (v.) di Sicca, destituito dal suo vescovo, ma poi reintegrato nei suoi diritti da Bonifacio I, al cui tribunale erasi appellato. Ma la condotta successiva di Apiario fu così poco corretta da attrargli nuova scomunica. Egli però, fidando sugli appelli a Roma, si presentò in persona a C. I, che lo rinviò con lettera, recata ai vescovi d'Africa dal legato Faustino, già patrocinatore, sotto papa Bonifacio I e sotto il predecessore Zosimo, delle parti di Apiario. I vescovi d'Africa, riuniti in Concilio a Cartagine (424), alla nuova difesa tentata da Faustino risposero scoprendo le malefatte di Apiario, e, forti anche della confessione di questo, scrissero al Pontefice, pregandolo a non essere così facile nell'accogliere gli appellanti dell'Africa.

C. dovette intervenire d'autorità in tutte le grandi questioni dogmatiche dell'epoca: ardente sovrattutto quella *nestoriana:* v. Nestorio, Nestorianesimo.

C., invocato da Cirillo Alessandrino (v.), raccolse in Roma un concilio (agosto del 430). La dottrina di Nestorio fu riprovata come « perfida novità » e C. fu dal Papa incaricato d'intimare all'eresiarca una ritrattazione entro dieci giorni: ove Nestorio si rifiutasse, sarebbe ipso facto caduto nella scomunica. La lettera del Papa a Nestorio si conchiudeva coll'amabile augurio: « Deus te custodiat incolumem, frater carissime ». Nestorio non si ravvide e, l'anno dopo, fu colpito dalla solenne condanna del III concilio ecumenico, tenuto in Efeso: Denz.-B., n. 111.

Nella lettera del 431 ai vescovi delle Gallie, C. raccomandò l'autorità dottrinale di S. Agostino, uomo di tanta scienza, da essere sempre stato annoverato anche dai suoi antecessori nel pontificato « inter magistros optimos ». A tale lettera i collettori degli atti pontificali fanno seguire una serie di affermazioni sulla dottrina della grazia, chiamate *Capitula Caelestini.* Sembra trattarsi di una raccolta fatta da S. Prospero d'Aquitania fra il 435 e il 442: e ad ogni modo grande è la sua autorità dogmatica, sia per la rispondenza reale alle decisioni dottrinali dei Papi precedenti, sia per l'approvazione dei Papi successivi. Cf. Denz.-B., n. 129-142; *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 2052-2061. Il celebre aforisma *Legem credendi statuat lex supplicandi* si trova nell'VIII dei detti *Capitula.*

Il *Liber Pontificalis* fa risalire a C. innovazioni liturgiche, riguardanti, secondo l'interpretazione di Dom Cabrol, l'Introito e il Graduale: Cf. *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, II-2, col. 2794-2802.

Si deve a C. anche l'invio di Palladio e di altri missionari per la conversione degli Scotti d'Irlanda o di Scozia (*ad Scotos*, S. Prospero d'Aquitania). C. è venerato come santo il 6 aprile.

Bibl. — PL 50, 407-566: contiene notizia del *Liber Pontificalis*, notizia di *Gallandi* e di *Schoenemann, Epistolae et decreta* (417-558, compresi gli scritti inviati a C. da personaggi e da sinodi), appendice. I *Capitula Coelestini* si trovano in seguito all'*Ep. XXI ad Episcopos Galliarum* (531-37). — *Liber Pontificalis*, ed. Cantagalli, vol. IV, p. 2832. — Ciaconius, I, 293-296. — Tillemont, XIV, 148-157; 737-739. — Acta SS *Apr.* I (Venetiis 1737) *die* 6, p. 543-547. — A. Saba, *Storia dei Papi*, Torino 1936, p. 103-107. — E. Portalié in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 251-61.

CELESTINO II (26 settembre 1143-8 marzo 1144). Ad Innocenzo II successe col nome di C. il dotto cardinale prete di S. Marco, *Guido de Castellis* (Città di Castello), il quale era stato discepolo di Abelardo, sicchè, ancora cardinale, aveva ricevuto da S. Bernardo una lettera (*Ep.* 192; PL 182, 358 s) di rispettoso ammonimento. Legato in Francia, il cardinal Guido aveva potuto riavvicinare il re Luigi VII con Innocenzo II, venuti a contesa per questioni episcopali; legato in Boemia, aveva accolto con benevolenza il fuggiasco Arnaldo da Brescia (v.), il che pure non poteva piacere a San Bernardo (*Ep.* 195; PL 182, 363 s.). Del suo breve pontificato non abbiamo da segnalare nulla di importante. Con Ruggero di Sicilia rinnovò le precedenti contese. — PL 179, 765-820, *Epistolae et privilegia.* — Ciaconius, I, 1011 ss.

CELESTINO III (30 marzo 1191-8 gennaio 1198). Romano, della famiglia dei Bobo, discendente dalla nobile casata degli Orsini, si chiamava Giacinto ed aveva 85 anni, quando successe a Clemente III col nome di C. III. Dotto teologo, dal 1144 cardinale, aveva disimpegnato importanti missioni, soprattutto nella Spagna.

La scelta d'un uomo più che ottuagenario, quando occorreva tener testa ad un giovane imperatore energico e violento, qual'era Enrico VI, è indice dell'estrema condiscendenza della curia romana, la quale era disposta ad ogni sacrificio, purchè i principi cristiani consentissero a riprendere la crociata e la lotta contro il turco. In effetto C. mostrò con Enrico VI una longanimità che piuttosto si direbbe debolezza.

Enrico VI, figlio del Barbarossa, a cui successe nel 1190, era d'un'ambizione smodata: meditava di fondare un impero cristiano più vasto di quello di Carlomagno, estendendolo all'Italia, agli Stati di Europa ed anche all'Oriente. Con questo intendimento l'anno stesso 1190 notificò a Clemente III la sua decisione di recarsi a Roma a prendervi la corona imperiale, profittando dell'occasione, per togliere a Tancredi normanno il regno delle due Sicilie, affidatogli dai suoi avversari. Ma Clemente moriva nel frattempo ed Enrico fu incoronato, unitamente alla moglie Costanza, dal suo successore C., il 15 aprile 1191. Il Papa aveva posto come condizione alla corona che gli venisse restituita Tusculo: il che fu fatto. Ma avendola poi il Papa consegnata

ai Romani, questi, per vendicarsi delle discordie passate, barbaramente la distrussero, e gli abitanti, privi di abitazione, si costruirono nelle vicinanze alcune capanne con frasche, donde alla nuova località il nome di Frascati.

Contro il volere del Papa, Enrico VI tentò poi un'invasione nel mezzodì: ma dopo alcuni successi nelle Puglie dovette arrestarsi dinnanzi a Napoli. Durante l'assedio di questa città, una epidemia gli distrusse gran parte dell'esercito. Nel ritorno precipitoso la moglie Costanza venne fatta prigioniera dei Salernitani, che la diedero in mano a Tancredi, da cui tuttavia Enrico potè riaverla attraverso la mediazione del Papa. Ma la prigionia di Riccardo Cuor di Leone, re d'Inghilterra, datogli nelle mani dal duca Leopoldo d'Austria, e la morte di Tancredi, resero possibile ad Enrico di ritentare nel 1194 l'impresa contro i Normanni e di condurla a termine. Il 25 dicembre del 1194 fu incoronato a Palermo. Deciso quindi di fiaccare una volta per sempre la potente feudalità normanna, empì il reame di supplizi, abbruciando 500 persone in un giorno, accecando ostaggi, esercitando la vittoria con barbara ferocia.

La stessa politica violenta adottò nell'Italia centrale, dove tutto mise nelle mani di baroni tedeschi. Le città dell'alta Italia, sgominate pel mostruoso governo di questo svevo, e più per la possanza ch'egli aveva conseguita, rinnovarono, verso la fine del 1195, in un congresso tenuto a Borgo S. Donnino, l'antica « Lega », intervenendovi i rettori di Verona, Mantova, Modena, Brescia, Parma, Milano, Bologna, Reggio, Gravedona, Piacenza e Padova.

Allo scopo di calmare — o meglio d'ingannare — in mezzo a tante malefatte il Pontefice, Enrico simulò di provvedere alla crociata, mirando in realtà a conquistare l'impero greco. Ma l'idea fallì. Dopo prolungate trattative sembrò che si fosse alla vigilia di una rottura completa e definitiva tra il Papa ed Enrico, allorchè questi, il 28 settembre 1197, per essersi dissetato durante la caccia ad una fresca fonte, morì dando, pare, segni di ravvedimento.

Il Papa morì pochi mesi dopo.

Enrico era stato il precipuo, ma non il solo autore delle difficoltà, che travagliarono il pontificato di questo vegliardo. Una grave causa matrimoniale aveva posto il Papa di fronte al re di Francia, Filippo Augusto, di cui energicamente condannò il divorzio, nonostante la sentenza di invalidità del matrimonio emanata dai vescovi radunati dal re. Con pari risolutezza si oppose in questione identica ad Alfonso IX di Leon (Spagna). Il fatto di non esser riuscito a metter pace tra le repubbliche di Pisa e di Genova dovette amareggiare il cuore di C. A lode sua dobbiamo però dire ch'egli spiegò molto zelo nel governo interno della Chiesa e si preoccupò della sua difesa esterna col caldeggiare la crociata, protesse il monachismo, confermando privilegi e stabilendo leggi disciplinari.

Bibl. — PL 206, 857-1280, *Epistolae et privilegia, decreta, variorum ad Coel. epistolae.* — Jaffé, *Regesta Pontificum Romanorum*, II², 577 ss. — Ciaconius, I, 1151 ss. — A. Boulenger, *Histoire générale de l'Église*, t. II, Le Moyen âge, vol. V, p. 173-176. — A. Saba, *o. c.*, p. 636-639.

CELESTINO IV (25 ottobre–10 novembre 1241). Due mesi dopo la morte di Gregorio IX, i Romani, stanchi degli indugi nella nuova scelta, chiusero i dieci cardinali, rimasti in città, nel monastero del Settizonio. Da quella clausura — che alcuni considerano come primo esempio di Conclave (v.) — riuscì eletto Goffredo Castiglione, da Milano, nipote di Urbano III, cistercense, dal 1227 cardinale, dal 1239 vescovo di Sabina, il quale prese il nome di C. IV. La sua elezione fu caldeggiata dal partito cardinalizio favorevole alla conciliazione con Federico II, che in Gregorio IX aveva avuto un forte avversario. Ma il nuovo Papa soggiacque tosto ai malanni della vecchiaia e morì prima di essere consacrato. Soltanto nel 1243 ebbe un successore in Innocenzo IV.

CELESTINO V, Santo (5 luglio–13 dicembre 1294). Morto Niccolò IV (4 aprile 1292) si formarono fra i dodici cardinali superstiti due partiti, l'uno di Matteo Orsini, che voleva un papa amico di Carlo II, re di Napoli, capo allora della parte guelfa in Italia; l'altro di Giacomo Colonna, che voleva un papa amico di casa Aragona, la quale dopo i famosi Vespri aveva occupata la Sicilia. Col Colonna stava allora il card. Benedetto Gaetani, che fu poi papa Bonifacio VIII. Dopo tre mesi di conclave nulla si era deciso, e, infermatisi i cardinali per il troppo caldo, alcuni andarono a Rieti, altri restarono in Roma. Nell'ottobre si riunirono di nuovo a S. Maria Maggiore, ma più discordi di prima (Tosti, *Vita di Bonifacio VIII*, Milano 1848, lib. I, p. 67 ss.). Intanto accadevano in Roma tumulti ed uccisioni tra gli Orsini ed i Colonna, che agognavano il grado di senatore; e ciò influiva anche sul conclave. Tornata l'estate, senza avere scelto il Pontefice, i cardinali si divisero di nuovo, chi in Roma, chi a Rieti, chi a Viterbo. Se non che, minacciando uno scisma i due cardinali Colonna, tutti si mossero e convennero a Perugia, dove il cardinale Gaetani esortò i colleghi a sollecitare la elezione. Vi venne anche il re Carlo II col figlio Carlo Martello, che, introdotto nel conclave, brigò per avere un papa a suo talento; ma il Gaetani resistette, e Carlo partì indispettito. Finalmente, dopo 27 mesi, per le esortazioni del card. Latino Malabranca, che spaventò i colleghi mostrando le lettere dell'eremita *Pietro da Morrone*, che minacciava i divini castighi, tutti ad una voce convennero nel nome dell'eremita stesso, che fu eletto il 5 luglio 1294. Era questi nato verso il 1210 da povera famiglia abruzzese. A vent'anni entrò nell'Ordine Benedettino, e visse lungo tempo sul monte Morrone, poi, per amore della solitudine, sul Maiella. La fama del suo nome e dei miracoli che si dicevano da lui operati lo circondò di compagni, per cui si formò un Ordine religioso con la regola di S. Benedetto, detto dei Celestini (v.) quando il fondatore divenne papa. Sul Maiella istituì il convento dello Spirito Santo, che doveva essere la sede principale dell'Ordine; ma quando la direzione dell'ordine nascente richiedeva maggior cura, egli l'abbandonò lasciandola ad un vicario, e tornando al suo monte Morrone, dove continuava la rigidissima sua vita. Era più che ottantenne, quando giunsero i messi del conclave, a recargli la nuova dell'elezione. L'eremita sbalordì, rifiutò, poi accettò a malincuore, temendo che la sua resistenza fosse causa di pericolo alla Chiesa. L'eletto piacque a Carlo II, che sperava potersi giovare a suo piacimento di quel vecchio inesperto del mondo: egli lo accompagnò ad Aquila dove fu incoronato, e di là lo condusse

seco a Napoli, dove C. abitò fino alla sua rinunzia. Quivi Carlo lo circondò di consiglieri siciliani; ma i cardinali, temendo la troppa influenza del re, si raccolsero in Napoli, dove C. fu di nuovo incoronato, unico esempio di doppia coronazione di un Papa. Del resto C. continuò la sua vita da eremita; abitava in una sola camera, per lo più una cella di legno, e voleva costringere i cardinali a fare altrettanto. Gli fu attribuita una certa cultura classica; ma in realtà egli non era uomo da lettere, e i cardinali dovevano servirsi con lui dell'italiano.

Favorì molto i monaci, che sotto di lui, massime i Celestini, divennero numerosi e influenti. Riconfermò la costituzione di Gregorio X sul conclave. In ciò vide taluno l'influenza del re Carlo, che sperava potersi intromettere nell'elezione del successore; influenza evidente poi nell'elezione dei nuovi cardinali: su dodici, sei furono francesi e tre napoletani.

Il santo vegliardo sentì da sè la propria inabilità al peso del pontificato. Lo si udiva mormorare gemendo: « Ecco che, mentre governo le anime degli altri, perdo la mia ». Quando venne a conoscenza che s'era abusato della sua semplicità, pensò di rinunciare al pontificato, e, fatta preparare dal card. Gaetani una costituzione, per definire che il Papa *può abdicare* (non conoscevasi allora il precedente delle dimissioni di Ponziano nel 235), il 13 dicembre del 1294 abdicava con atto che, tradotto dal latino, suona così:

« Io Celestino V, mosso da legittime cause di umiltà, di desiderio di miglior vita, di non offender la mia coscienza, di debolezza del mio corpo, di mancanza di sapere, nonchè spinto dalla malignità del popolo, per trovare il riposo e la consolazione del mio vivere passato, abbandono volontariamente e liberamente il papato e rinuncio espressamente a questo mandato ed a questa dignità, dando al Sacro Collegio dei cardinali fin da questo istante la facoltà di eleggere canonicamente un pastore della Chiesa universale ».

Spogliate quindi le insegne papali e copertosi di una vecchia cocolla stinta e sfilacciata, volle ritirarsi ancora nell'amata solitudine; ma non potè raggiungere le balze del suo Abruzzo nè gli riuscì di passare oltre il mare, poichè, fermato a Viesti sul Gargano per ordine del successore Bonifacio VIII, eletto il 23 di dicembre, fu poi rinchiuso nel castello di Monte Fumone presso Alatri ed ivi tenuto « *in custodia non quidem libera, honesta tamen* » (Tolomeo di Lucca, contemporaneo). Il fosco quadro d'una prigionia crudele fu creazione dei nemici di Bonifacio VIII, il quale con quella reclusione mirò solo a prevenire che uomini di mala volontà o di animo deluso ancora abusassero di C. per accendere dissidi, non già, come pretese il Roviglio (*La rinuncia di C. V*, Verona 1893), che temesse da parte del predecessore imbarazzanti rivelazioni sulla violenza fattagli per la rinuncia. Il fatto di questa violenza non è provato ed è poi pura favola l'episodio del card. Gaetani che turba le notti del Papa facendogli udire questo grido: « Io, l'Angelo del Signore, ti comando di rinunciare al papato ».

A Dante — nota Pietro Barbaini — la rinuncia di C., seguita tosto dall'elezione di Bonifacio VIII, grande nemico del poeta, dovette presentarsi sotto il pessimo aspetto di debolezza e di viltà; qualità queste — come nota il Balbo nella sua *Vita di Dante* — che sogliono particolarmente dispregiarsi, sovrattutto in tempi di parte come furono quelli, e più ancora da uomini della tempra dell'Alighieri, che però, sia detto per incidenza, fu assai ombroso e le cui sentenze sbrigative, se portano il marchio di una mente poderosa, portano altresì quello di un cuore partigiano.

E davvero troppo eccessiva ed immeritata sentenza è la sua, quando fra

> . . . *l'anime triste di coloro*
> *che visser senza infamia e senza lodo*
>
> (Inferno III, 35–36)

annovera

> . . . *l'ombra di colui*
> *che fece per viltade il gran rifiuto,*

ossia, secondo l'interpretazione comunissima (per altro, secondo alcuni, non indiscutibile), l'ombra di C.

Il giudizio definitivo su C. è quello espresso da Clemente V nella bolla di canonizzazione di C., pubblicata dieci anni dopo la morte (5 maggio 1313): « Uomo di stupenda semplicità, ma imperito dei negozi che riguardavano il reggimento della Chiesa Universale, come colui che dalla puerizia sino alla vecchiezza l'animo suo aveva proteso non alle cose mondane, ma alle divine ».

I resti mortali di C. riposarono fino al 1327 nel monastero celestino di S. Antonio a Ferentino e poi definitivamente nella chiesa di S. Maria di Collemaggio in Aquila, dove gli fu nel 1517 eretto un monumento, opera di Girolamo di Vicenza.

Bibl. — Aug. Potthast, *Regesta Pontificum RR.*, II, Berolini 1875, p. 1915-1922. — Acta SS. *Maii* IV (Venetiis 1740) *die* 19, p. 419-461. — Analecta Bolland., IX (1890) 147-200; X (1891) 385-392; XIV (1895) 223-225; XVI (1897) 365-487. — Mauri, *Vita e miracoli di S. Pietro del Morrone*, Milano 1640. — Antinori, *Celestino V ed il VI Centenario della sua incoronazione*, Aquila 1904. — G. Celidonio, *Vita di S. Pietro del Morrone*, . . . scritta sui documenti coevi, Sulmona 1896. — A. Mercati, *Il decreto e la lettera dei cardinali per l'elezione di C. V*, in *Bullettino dell'Ist. Stor. It.*, fasc. 47 (1933) p. 1-16: con riproduzione fotomeccanica. — Fr. Baethgen, *Beiträge z. Gesch. Coelestins V*, Halle 1934 (pp. 51). — P. Barbaini, *Celestino V anacoreta e papa*, Milano 1936.

CELESTINO da S. Lidvina (1604–1676), carmelitano scalzo, al secolo *Pietro Goolvis*, n. a Leida, m. a Surata in India. Abiurato il calvinismo e fattosi carmelitano, fu ardente missionario in Siria, coadiuvando *Sergio Risio* († 1638), arcivescovo maronita di Damasco, nell'edizione (Roma 1671) della versione araba della Bibbia, commessagli dalla S. Congregazione di Propaganda. Tradusse pure altre opere in arabo e il Corano in latino e scrisse intorno alle divergenze dottrinali fra i cattolici e i dissidenti orientali. Morì mentre disimpegnava l'incarico di visitare le missioni carmelitane del Malabar.

CELESTINO di **Mont-de-Marsan**, O. M. Cap. della provincia di Aquitania, m. a Bordeaux nel 1650, dopo avere insegnato nelle scuole dell'Ordine filosofia e teologia. Dei suoi lavori manoscritti alcuni furono poi stampati, come: *Speculum sine macula* (sulla Chiesa), Lione 1651, e *Clavis David, sive arcana Scripturae Sacrae*, ivi 1659.

CELESTIO, uno dei capi del Pelagianesimo (v.). — Denz. B., n. 126 s; 129.

CELIBATO. Questo termine, a cui corrisponde presso gli antichi scrittori ecclesiastici (Atenagora, Clem. d'Alessandria, Costit. Apost.) quello di εὐνουχία, indica lo stato di continenza assoluta e perpetua, che, nella Chiesa latina, i chierici assumono coll'ordinazione al Suddiaconato e i religiosi col voto solenne di castità. Per un senso più ampio, comprendente anche il C. laicale, v. Castità; Verginità.

1) **Il C. nell'antichità pagana.** Il C. non poteva essere in grande onore presso i pagani, sia perchè ignoravano generalmente l'altezza morale di una vita di purezza e di continenza, sia perchè ragioni sociali e religiose imponevano lo stato coniugale e il desiderio di figli. L'opinione che i morti fossero felici, purchè non cessasse da parte dei familiari l'offerta del pasto funebre, fu, secondo Fustel de Coulanges, il principio fondamentale del diritto familiare presso gli antichi. L'Indù credeva che i morti ripetessero continuamente: « Possano nascere sempre nella nostra stirpe figli che ci arrechino il riso, il latte e il miele ». Le leggi degli antichi abitanti d'Italia e di Grecia attestano che essi avevano lo stesso concetto. Il C. era proibito come empietà.

Tuttavia gli antichi sacerdoti egiziani, secondo lo stoico Cheremonte (presso Porfirio, il tutto citato da S. Girolamo, *Adv. Jovinianum*, II, 13; PL 23, 502) praticavano il C.

Tracce di un culto del C. da parte dei sacerdoti o dei mistici si son trovate anche presso gli Aztechi, nell'antica Babilonia, nelle primitive comunità monastiche del Buddismo — C. rigoroso venuto in seguito attenuandosi — ed anche in un Ordine mistico medievale dell'Islam, nella qual religione però la disistima generale del C. era tale, che il C. stesso dei Sufis (v. Sufismo) era giudicato come un inganno diabolico.

2) **Presso gli Ebrei.** L'esaltazione sociale e religiosa della famiglia, nella cui fecondità si riconosceva la benedizione di Dio, non permise neppure presso gli Ebrei il fiorire del C. Il sentimento generale nel regime del Vecchio Testam. era quello che trova ancor oggi la sua eco nella formula degli indigeni di Palestina: « O il matrimonio o la tomba ». Quanto alla tribù sacerdotale o di Levi, la legge del C. sarebbe stata in contrasto col carattere ereditario del sacerdozio stesso. La qualità di persona sacra imponeva soltanto dei limiti nella scelta della consorte e — pare — l'astensione dall'uso del matrimonio durante la settimana di servizio al tempio: Lev XXI 7-15. Tuttavia col progredire del tempo anche gli spiriti si affinavano e il C. potè avere i suoi cultori, come, probabilmente, Geremia (cf. Ger XVI 2) e, sulle soglie del Nuovo Testam., gli Esseni (v.).

3) **Nel Nuovo Testamento.** La tesi, già cara al Pavy e al Bickell ed ancora oggi, in parte, al Ries, che la legge del C. risalga agli Apostoli, è insostenibile nè s'accorda coi termini di libertà usati da Cristo (Mat XIX 12) e da S. Paolo (I Cor VII 6-7 e 32 ss.). Ma d'altra parte ripugna al senso naturale dei testi che si invocano e al senso evidente di altri testi la tesi opposta, secondo cui ai capi delle Chiese S. Paolo avrebbe imposto il matrimonio (Tit I 6; I Tim III 2). L'intenzione dell'Apostolo fu solo di prescrivere la monogamia a chi non si sentisse portato all'ideale di continenza, da lui stesso praticato (I Cor VII 7, testo, a cui, se ben si intenda, non contradice IX 5), come già l'aveva praticato il Battista e ancor lo praticava l'Apostolo Giovanni. S. Pietro invece aveva moglie, poichè il Vangelo ne ricorda la suocera (Mat VIII 4). Son pure ricordate le figlie del diacono Filippo (Atti XXI 9), da alcuni scambiato coll'Apostolo omonimo. Sullo stato degli altri Apostoli non siamo informati. Alcuni Padri, come S. Girolamo e S. Epifanio, affermarono che gli Apostoli, antecedentemente ammogliati, vissero, dopo la loro vocazione, in perfetta continenza. Realmente nessuno meglio di loro, dopo tante illuminazioni, poteva comprendere gli alti e sì propriamente apostolici motivi del C. enunciati da S. Paolo in I Cor VII: v. Castità.

4) **La prassi dei primi secoli.** Dalle testimonianze e dalla dottrina dei Padri appare quanto largamente l'amore del C. abbia preceduto la legge, che lo doveva imporre.

Prima ancora che i monaci e i cenobiti — osserva il Vacandard — avessero innalzato questa virtù all'altezza di una istituzione sociale, la parte migliore del clero la praticò. Agl'inizi del III sec. Tertulliano ad un vedovo che voleva prendere moglie un'altra volta, metteva innanzi la bellezza del C. ecclesiastico. « Quanti ne vediamo noi negli ordini sacri che hanno abbracciato la continenza, che hanno preferito di sposarsi a Dio, che hanno ristabilito l'onore della loro carne, che, figli del tempo, si sono consacrati per l'eternità, mortificando in sè stessi la concupiscenza ». (*De exhortat. castitatis*, 13; PL 2,930). Verso lo stesso tempo, Origene, opponendo i sacerdoti della nuova legge a quelli dell'antica, scriveva: « Pur nella Chiesa i sacerdoti possono avere dei figliuoli, ma alla maniera di colui che ha detto: Figli miei, io soffro per voi i dolori del parto fino a che Cristo sia formato in voi » (*In. Levit. Homil.* VI, 6; PG 12, 474).

Nel secolo successivo Eusebio di Cesarea († 340) notava: « A coloro che son consacrati e addetti al servizio del Signore conviene ormai astenersi dal commercio coniugale » (*Demonstrat. Ev.* I, 9; PG 22, 81). S. Cirillo Gerosolimitano similmente diceva: « Chi (vescovo, sacerdote o diacono) vuole servire come si conviene il Figlio di Dio, si astiene da ogni donna » (*Catechesi*, XII, 25; PG 33, 757). S. Girolamo, polemizzando con Vigilanzio, nemico aperto del C., rende alla prassi delle Chiese sia d'Oriente che d'Occidente questa preziosa testimonianza: « Che diverrebbero (secondo i vostri dettami) le Chiese d'Oriente? Che diverrebbero le Chiese d'Egitto e della Sede Apostolica le quali non accettano chierici, se non vergini o continenti, oppure esigono, quando si tratti di chierici ammogliati, che essi rinuncino ad ogni commercio colle loro spose? » (PL 23, 341). Anche S. Epifanio conferma bellamente la pratica del C. col dire: « Il Dio-Verbo onora la monogamia e vuole si comunichino i carismi del Sacerdozio, come in perfetto esemplare, a coloro che dopo il matrimonio hanno osservata la continenza, oppure a coloro che hanno custodita sempre la loro verginità » (*Adv. haereses*, XLVIII, 9; PG 41, 868).

Queste testimonianze dimostrano che nei primi secoli il C. ecclesiastico o, almeno, la continenza del clero, se non fu vera e propria legge, fu una prassi generale, che la Chiesa raccomandò anche e impose quanto potè, perchè rispondeva al suo ideale. Ma nel corso del sec. IV accadde un fatto nuovo. La Chiesa Greca, nel determinare la disciplina del C. si separò nettamente dalla Latina.

5) **Nella Chiesa Greca.** Secondo lo storico Socrate (*Hist. Eccl.*, I, c. 11; PG 67, 101 s), nel concilio di Nicea (325) era caduta vana, per l'opposizione del vescovo egiziano Pafnuzio, da parte sua zelante celibatario, la proposta di « interdire ai vescovi, ai preti e ai diaconi ammogliati ogni commercio coniugale dopo la loro ordinazione ». Il primo regolamento disciplinare, preceduto dalle leggi giustinianee del 528 e del 530, si ebbe nel concilio Trullano o Quinisesto del 692. Ai vescovi fu imposta la continenza assoluta; chi avesse in precedenza preso moglie doveva, dall'ordinazione in poi, separarsene, provvedendo a mantenerla in un monastero. Ai sacerdoti, ai diaconi e suddiaconi fu solo proibito di contrarre nozze dopo l'ordinazione, mentre fu concesso, sulla pretesa base dei principi evangelici ed apostolici e sotto minaccia di pene per chi tentasse d'introdurre la disciplina contraria (che era da tre secoli quella della Chiesa Latina), di usare liberamente del matrimonio precedentemente contratto: si prescrisse solo l'astensione prima delle sacre funzioni (canoni 12, 13, 16, 48). È questa la disciplina ancor oggi sostanzialmente vigente nella Chiesa Orientale Ortodossa e, per benigna tolleranza di Roma, anche nelle Chiese Unite. Prima della promozione al Diaconato i candidati hanno un periodo di libertà, per contrarre, se vogliano, matrimonio. Gli ammogliati vengono poi preferibilmente addetti al ministero pastorale, i celibi vengon destinati a più alti uffici. I vescovi si scelgon per lo più tra i monaci, i quali sono obbligati al C. Alcune Chiese Unite hanno accettato la disciplina romana.

6. **Nella Chiesa Latina.** La conversione dell'antica prassi spontanea in legge ci appare per la prima volta nel can. 33 del concilio provinciale di Elvira nella Spagna (tra il 300 e il 306): *Placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris et diaconibus, vel omnibus clericis positis in ministerio, abstinere se a coniugibus suis et non generare filios: quicumque vero fecerit, ab honore clericatus exterminetur* (*Denz.-B.*, n. 52 c.). Tre lettere di Papa Siricio, dirette rispettivamente ai vescovi Imerio di Tarragona, Vittricio di Rouen e Exuperio di Toulouse e trasmittenti le decisioni del concilio romano del 386, interdicono ogni commercio coniugale ai « sacerdoti e leviti » (cf. *Denz.-B.*, n. 89). I concili d'Italia, dell'Africa, delle Gallie e della Spagna accolgono e sanzionano le decisioni di Roma. S. Leone M. le estende anche ai suddiaconi, i quali — almeno secondo un'interpretazione — non eran compresi nelle formule precedenti. *Lex continentiae eadem est ministris altaris, quae episcopis atque presbyteris* (*Epist. ad Rusticum Narbonensem*, c. III): il termine di « ministri altaris » comprende anche i suddiaconi, come risulta da altro testo: *Nec subdiaconibus quidem connubium carnale conceditur* (*Epist. ad Anastasium Thessalonicensem*, c. IV).

I grandi Dottori della Chiesa come S. Ambrogio, S. Girolamo, S. Agostino difesero con forza la legge del C. ecclesiastico.

La pratica, tuttavia, non fu sempre esemplare. Una dolorosa decadenza si ebbe dal sec. X, il secolo di ferro. Ma i Papi, Leone IX nel 1049, Gregorio VII nel 1073, Urbano II nel 1089, Callisto II nel 1119, il conc. Later. I nel 1123 (*Denz.-B.*, n. 360), il II nel 1139 (canoni 6, 7, 8) e il III nel 1179 (can. 11) non desistettero dal ribadire la sacra disciplina, assicurandole il definitivo trionfo. Nel conc. Later. II fu dichiarata l'invalidità dei matrimoni attentati dai *chierici maggiori*. Questa disciplina fu confermata da tutti i concilii posteriori.

Quando poi i riformatori del sec. XVI, « la cui ribellione, dice Erasmo di Rotterdam, finì colla comica catastrofe del matrimonio », rinnovarono gli assalti contro le santissime leggi della Chiesa, il concilio di Trento lanciò l'anatema contro di essi (Sess. XXV, can. 9; *Denz.-B.*, n. 979). Di questo atteggiamento della Chiesa non mancano testimonianze più recenti. Riferiremo tosto quello che il CJ sancisce in proposito, ma ci piace prima ricordare quello che Benedetto XV scriveva il 3-I-1920 all'arcivescovo di Praga: *ecclesiastici coelibatus legem, ut praecipuum sacerdotii catholici decus eiusque virtutum optimarum fontem, sancte inviolateque esse retinendam, nec umquam futurum esse ut eam haec Apostolica sedes abolere aut mitigare velit* (*AAS* XII, p. 34).

7. **Nel CJ.** Riferiamo il can 132. § 1) I chierici costituiti negli ordini maggiori non possono celebrare nozze e sono tenuti all'obbligo dell'osservanza della castità, così, che peccando contro di essa, sono anche rei di sacrilegio.

§ 2) I chierici minori possono sì contrar nozze, ma, a meno che il matrimonio non sia nullo per violenza o timore ad essi incusso, ipso iure decadono dallo stato clericale.

§ 3) Al coniugato che senza dispensa apostolica ha ricevuto, anche in buona fede, gli ordini maggiori, è proibito di esercitare gli ordini stessi.

Da questo canone risulta chiaro che la legge del C. è *ecclesiastica*. Esiste anche in virtù di un voto implicito, nell'ordinazione al suddiaconato? I canonisti non sono concordi nell'affermarlo. Ma la sentenza affermativa sembra più probabile.

L'obbligo fissato al § 2 del can 132 è rafforzato dalle sanzioni: *a*) del can 1072: « Invalidamente attentano il matrimonio i chierici costituiti negli ordini maggiori »; *b*) del can 985, che al n. 3 dichiara irregolari ex delicto « coloro che, ordinati in sacris, attentassero un matrimonio o anche di porre in atto una forma civile di matrimonio »; (si discute se, dopo il Concordato, lo Stato italiano ritenga valido il c. d. matrimonio civile di un sacerdote cattolico: cf. Srocchiero, *Il cod. del Clero ital.*, Vicenza 1937, n. 668); *c*) del can 2388, che al § 1 afferma incorrere la censura latae sententiae riservata simpliciter alla S. Sede « i chierici *costituiti in sacris*, che presumono di contrar matrimonio anche solo civilmente, come pure le persone che con essi presumono di unirsi » e doversi degradare i chierici « che, ammoniti, non saranno venuti a resipiscenza entro il tempo fissato dall'Ordinario secondo le circostanze »; *d*) del can 987, che nel § 2 dichiara simpliciter impediti a susceptione Ordinum « viri uxorem habentes »; *e*) del can 1114, che dichiara illegittimi i figli concepiti o nati da un matrimonio pur valido o putativo, « se per la ricezione dell'ordine sacro al tempo della concezione era proibito l'uso del matrimonio contratto antecedentemente ».

8. **Obiezioni e conclusione.** Molto si è scritto contro il C., ma non vale la pena di indugiarsi troppo in discussioni. Il tentativo di screditare il C. come un ostacolo alla piena conoscenza della vita o all'incremento demografico appare futile allo stesso buon senso. S'è detto che la castità assoluta nuoce alla

salute. Anche se ciò fosse vero, il C. vanterebbe ancora troppe ragioni per imporre tale sacrificio. In realtà la castità nociva è quella apparente dei celibatari viziosi. Si è pure accentuata l'arduità del C.; ma essa vale piuttosto a segnalarlo all'ammirazione di tutti come un nobile stato di vita fatto per tipi volitivi. D'altra parte il sacerdote abbonda di sussidi soprannaturali che aiutano la debolezza della natura.

Il consiglio di Cristo e di S. Paolo, la difesa dei Padri e dei Pontefici, la sapiente disciplina della Chiesa, i preziosi vantaggi che il C. apporta, come il trionfo dello spirito sulla carne, il fortificante ascetismo della rinuncia al più forte tra i piaceri, la libertà di attendere alle cose sante e di dedicarsi generosamente al bene di tutti, la fioritura di santità nel clero celibatario sia secolare che regolare e la fecondità delle sue opere e del suo apostolato anche a favore della società, costituiscono la migliore e indefettibile apologia di questa severa istituzione ecclesiastica.

Bibl. — Citiamo, possibilmente, secondo l'ordine dei punti trattati nell'articolo. — Fustel De Coulanges, *La Città Antica*, traduz. di G. Perrotta e note di G. Pasquali, Firenze, 1924, p. 49-55. — P. Renard, *Célibat* in *Dict. de la Bible*, II, 1, col. 394-396. — E. B. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, Paris 1935, v. Indice, p. 478. — T. Campeggi, *De coelibatu eccl. non abrogando*, Venetiis 1554. — Fr. Dugnani, *Dissertazione sopra l'origine del chierical C.*, 1761 (in A. Calogerà, *Nuova raccolta di opuscoli scientifici e filologici*, t. VIII). — J. A. Zaccaria, *Storia polemica del C. sagro*, Roma 1774. — G. Balmes, *Il Protestantesimo comparato al Cattolicismo*, ediz. Veladini, Lugano 1850, t. I, c. XXVI; t. II, c. LX. — De Maistre, *Du Pape*, 1819, lib. III, c. III. — M. Liberatore in *Civiltà Catt.*, serie I, vol. X, p. 510-528; vol. XI, p. 143-155. — E. Carry, *Il C. eccl. davanti alla storia ed alla coscienza* Firenze 1905, (due dotte conferenze). — E. Vacandard, *Les origines du C. eccl.*, « Études de critique et d'histoire relig » II^e éd., Paris 1906, p. 71-120. — Id. in *Dict. de Théol. cath.*, II, col 2802-2832 (Bibl. copiosa col. 2827 ss). — F. Buschelli, *Famiglia e Sacerdozio o la funzione sociale del C. eccl.*, Roma 1909. — T. Veggian, *Il C. ecclesiastico*, Vicenza 1912 (pp. 68). — H. Leclercq, *Célibat* in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, II-2, col. 2802-2832 (Bibl. copiosa col. 2827 ss). — Koeniger, *Zölibat* in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, V^a (1931) col. 2128-2131. — A. Scharnagl in *Lex. für Theol. und Kirche*, X, col. 1087-91. — Enc. It., IX, 659-660. — F. Cimetier in *Dict. des connaissances relig.*, I, col. 1204-1214. — G. Ries, *La castità e la Chiesa*, Milano 1939, p. 136-228. — I Commenti al *CJ.* e J. Rossi, *Decretum « Lex sacri coelibatus »* (18 aprile 1936), Torino 1938.

CELICOLI, adoratori del Cielo, Οὐρανολάτραι. Una legge di Onorio, datata dal 409, comminò ad essi, se non si convertissero, le stesse pene sancite contro gli eretici. Ma il loro « novum crimen superstitionis » non vi è altrimenti precisato. S. Agostino (*Ep.* 163, alias 44) ci informa ch'erano diffusi in Africa e che avevano un nuovo genere di « battesimo ». Probabilmente eran d'origine giudaica e *Cielo* equivaleva a *Dio*. — PL 32, 276. — G. Bareille in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 2088-89.

CELIMONTANA (Basilica). v. Giovanni e Paolo (SS.).

CELLINI Adolfo (1857-1929), chiaro cultore di scienze bibliche, n. e m. a Ripatransone (Ascoli Piceno). Insegnò belle lettere e poi S. Scrittura nel Seminario diocesano e fu per trent'anni canonico teol. della cattedrale. Anche il Regio Governo lo onorò colla nomina e coi privilegi di canonico onorario della basilica palatina di S. Barbara in Mantova. Oltre ai molti studi pubblicati soprattutto su « La Scuola Cattolica », alcuni dei quali assai notevoli, ricordiamo i suoi lavori sul *Sermone Escatologico*, sugli ultimi capi del *Tetramorfo*, sul valore del titolo « *Figlio di Dio* », sul *primato di S. Pietro*, e i 3 volumi di *Propaedeutica Biblica* (1908-09). Nell'agitato periodo del Modernismo (v), il C. seppe saggiamente conciliare le esigenze della critica col rispetto alla tradizione: cf. l'opera *Ultima crisi biblica*, Monza 1914. — Scuola Catt., 48 (1920, I) 252-53, coll'elenco delle opere e degli articoli.

CELLINI Benvenuto (1500-1571), n. e m. a Firenze. Scultore, orafo, argentiere, scrittore. La sua *Autobiografia* e i suoi *Trattati* sulla scultura e sull'oreficeria ne rivelano il carattere arrogante e maledico insieme alla sua svariata cultura. Scrisse anche versi pubblicati appena in questi ultimi tempi. In essi, quasi a conferma di risultanze che emergono dallo studio della sua esistenza avventurosa, si nota un senso di religiosità che nel C. non sembra fosse molto profondo, ma che appare sincero. Fu certo più sincero il C. nel culto dell'arte pensata da lui come la cosa divina per eccellenza. Ammiratore, quasi adoratore, di Michelangelo, se lo propone a maestro così che in complesso difficile è rintracciare nell'arte celliniana una maniera o uno stile schiettamente personale. La sua carriera artistica si può suddividere nei tre periodi: romano, francese e fiorentino. Il primo è determinato dalla sua residenza a Roma sotto i papi Clemente VII e Paolo III. In questo tempo la sua attività viene sostanzialmente assorbita da lavori di argenteria e di oreficeria, mentre negli altri due periodi alterna con essi lo studio e l'esecuzione di opere di scultura. Ma bisogna dire che quest'ultimo genere d'arte non è nel C. che un ingrandimento di concetti e di forme nate sotto il segno di quell'altro genere, oreficeria, nel quale egli si mostra di una « bravura veramente originale. Credette di divenire grandioso facendo più grandi le sue figure; così nella sua opera maggiore si dimostrò egualmente orefice che porta a proporzioni maggiori le sue figure senza riuscire a mettere in esse la grandiosità e il carattere, che non stanno nelle proporzioni ma nel sentimento plastico e nella potenza d'espressione » (Supino). A questo modo, una delle sue opere di scultura sacra, il *Cristo* in marmo (fino a ieri conservato nel monastero dell'Escuriale), che è data fra le più espressive e che il Vasari giudicava « la più rara e bella scultura che si possa vedere », a entusiasmi sedati, viene ora rilevata non priva di fondamentali deficienze, non solo di ispirazione, ma anche di misura e di tecnica. Lo stesso si deve dire del famoso *Perseo*, nel quale l'esagerata eleganza, la superficie troppo frastagliata, la sovrabbondanza degli ornamenti creano uno squilibrio notevole con la base, in cui appare il gusto raffinato dell'orafo e fanno un insieme di lavoro, dal punto di vista artistico, obbiettivamente criticabile. Fu invece nei lavori di oreficeria che il C. infuse la sua alta passione anche se non è più possibile affermare — come è stato fatto — che al C. si

debba il trapasso di quest'arte dalle forme gotiche alle forme classiche.

Egli non ha fatto che continuare e perfezionare quanto artisti precedenti (Giberti, Donatello, Pollaiolo, Verrocchio) avevano già iniziato con risultati meravigliosi. Al C. furono attribuite molte più opere che non abbia eseguito, così che — salvo sicure produzioni sue, come la Saliera di Vienna, le medaglie di Francesco I e di Clemente VII, lo Scudo di Windsor, ecc. — è difficile accettare come celliniani tanti pezzi che anche attualmente corrono sotto il suo nome. Egli tenne molti forestieri nelle sue varie botteghe: francesi, fiamminghi, tedeschi; e certamente di allievi o di collaboratori sono molte opere qualificate come sue. Se per questo riesce non facile un preciso giudizio sull'arte celliniana in genere, si fa quasi impossibile il dire — in base a quanto si può ritenere personale fatica del C. — dell'anelito religioso trasfuso da lui nei suoi lavori di genere sacro. Medaglie, calici, paci, candelieri, reliquiari ed altri consimili oggetti, fattura originale sua o di scuola celliniana, più che profondi di sentimento religioso, restano a testimoniare — come in gran parte tutta la produzione artistica della Rinascenza — un ritorno al culto di quella pura bellezza e di quella divina proporzione a cui l'appellativo di religioso si addice in senso troppo vago.

CELLITI: 1) Κελλιῶται, monaci antichi, i quali, per associare ai vantaggi della vita comune quelli della vita solitaria, si appartavano di tempo in tempo in piccole *celle* nel recinto del monastero o anche fuori. Questa forma mista di vita monastica, che ebbe manifestazioni sia in Oriente che in Occidente, portò a gravi abusi e fu riprovata. S. Girolamo (*Epist.* 22; PL 22, 419) li chiama *Remoboth*, voce di suono ebraico ma di senso controverso, Piamone presso Giovanni Cassiano (*Collationes*, XVIII, 7; PL 49, 1102 ss) e S. Benedetto (*Regula*, c. I; PL 66, 245) li chiamano *Sarabaiti*, che presso Cassiano si trova spiegato come termine egiziano col senso di « viventi a sè ». Grave presso i detti Padri è il biasimo con cui colpiscono i CC., che concordemente son presentati come una forma di degenerazione tra Cenobiti (v.) e Anacoreti (v.).

2) Allorchè nel sec. XIV la peste faceva strage in molte parti di Europa, sorsero diverse associazioni allo scopo di prestare assistenza agli appestati e di dare la sepoltura ai morti: tra esse vi fu l'associazione dei *Celliti*, da *cella*, sepolcro, che ebbero anche altri nomi, come « Fratelli Poveri » e, dal secolo XVII, *Alessiani* dal patrono S. Alessio, a cui era dedicato il monastero di Aquisgrana, loro centro principale. Nel 1472 fu loro data la Regola Agostiniana. Vestivano nero. Essi divennero così numerosi da costituire quattro province. Dal monastero di Aquisgrana, dove è tuttora la casa generalizia, partì nel 1854 una riforma che fu riconosciuta da Roma nel 1870. *L'Annuario Pontif. 1943* dà il numero di 394 professi. Parallela si sviluppò anche l'associazione delle **Cellite** o *Alessiane* o Suore Nere o Agostiniane, dedite alla cura degli infermi negli ospedali e a domicilio. Sono oggi circa 2.600.

CELLOT Lodovico, S. J. (1588 1658), n. e m. a Parigi, professore d'umanità, di retorica, di S. Scrittura; rettore dei collegi di Rouen, di La Flèche e, infine, provinciale di Francia. Nel 1641 pubblicò l'opera: *De hierarchia et hierarchis*, riattizzando la querela dei Regolari d'Irlanda e d'Inghilterra. Secondo C., la gerarchia eccles. è divisa in tre classi: giurisdizione, ordine, e « des dons » (carismi); ai Religiosi è così aperta la via alla gerarchia eccles., mediante questa nuova classe « des dons ».

Un sinodo del 1641 condannò l'opera, che sarebbe stata censurata anche dalla Sorbona, se Richelieu non avesse preferito una discolpa dell'accusato davanti ad 8 dottori.

Si venne ad una ritrattazione, che non riuscì ad impedire che l'opera fosse posta all'Indice « donec corrigatur » Lavori di letteratura e di storia occuparono gli ultimi anni di C. — H. Chérot in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 2089-90. — Hurter, *Nomenclator*, III (1907) col. 1185.

CELSO. È tra i maggiori rappresentanti della letteratura anticristiana del sec. II col suo Ἀληθὴς λόγος o *Sermo verax*, scritto probabilmente a Roma, nel 178 e che si ricostruisce dal *Contra Celsum* di Origene, il quale, ancora 70 anni dopo, nel 248, sentì il bisogno di confutare questo primo avversario filosofico del Cristianesimo.

Celso conosce buona parte del Vecchio Testamento: del Nuovo, i Vangeli e gli Atti. Ignora S. Paolo. È pure al corrente della letteratura postapostolica e sa bene che a fianco della « grande Chiesa » pullulano già molte sette.

Il *Sermo verax* consta di 4 parti: 1ª) un giudeo dimostra che i cristiani hanno travisato il messianismo giudaico; 2ª) un pagano schernisce il messianismo giudaico; 3ª) C. demolisce i dogmi e l'etica cristiana; 4ª) apologia del paganesimo.

Per Celso tutto quanto v'ha di buono nel Cristianesimo è preso dalla filosofia, soprattutto platonica, e da tradizioni pagane, con deformazioni che non onorano la cultura cristiana. Quanto è proprio invece al Cristianesimo è irragionevole, in capo a tutto la Incarnazione, « la più vergognosa delle pretese ». Gesù è ridotto a un mago, a un seduttore, di onestà dubbia, divinizzato dalla fantasia degli apostoli e dalla credulità dei discepoli.

Bibl. — Ricostruzione dello scritto di C. in greco per O. Glörner (1924) in *Kleine Texte* di Lietzmann, 151; in francese per B. Aubé, *Hist. des persécutions*, II, 1878, p. 275-389. — G. Bareille in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 2090-2100. — A. Miura-Stange, *Celsus und Origenes* (con pref. di A. Harnack), Giessen 1927. — L. Rougier, *C. ou le conflit de la civilisation antique et du Christianisme primitif*, Paris 1926. — P. De Labriolle, *La réaction païenne*, Paris 1934, p. 111-169.

CELSO, SS.: 1) Arcivescovo di **Armagh** nell'Irlanda (nominato anche *Celestino*, *Cellaco*, irland. *Cellach*), dal 1105 al 1129; vicino a morire, designò come suo successore S. Malachia (v.). Fu questo l'ultimo atto della sua campagna contro la pessima consuetudine dell'episcopato ereditario, la quale, fra i molti altri mali, come « dissolutio disciplinae ecclesiasticae, censurae enervatio, religionis evacuatio... pro mansuetudine christiana saeva barbaries, imo paganismus quidam inductus sub nomine christiano » (S. Bernardo, *Vita S. Malachiae*; PL 182, 1086) portava anche questo: che sui seggi episcopali salivano spesso laici ammogliati. La designazione di Malachia ebbe sèguito, sebbene con qualche difficoltà. — Martyrol. Rom. e Acta SS. Apr. 1 (Ven. 1737) *die* 6, p. 619 s.

2) Supposto vescovo di **Treviri** († 141). — Acta

SS. *Febr.* III (Ven. 1736) *die* 23, p. 393-405. — N. Kyrll, *Der Hl. Celsus von Trier*, in *Pastor Bonus* 47 (1936) 253-263.

3) **C. con Nazario.** v. Nazario e C.

CELTI (Religione dei). I CC. erano originari della Baviera e della Boemia. Straordinariamente estese furono le loro migrazioni dal 1000 al 200 a. C. Spagna, Britannia, Irlanda, Gallia furono successivamente teatro delle loro invasioni, mentre una loro spedizione verso Oriente dava il nome di Galazia alla nota provincia dell'Asia Minore. Roma e la Grecia conobbero i loro saccheggi. L'uso del ferro, dei carri di guerra distinguono la civiltà celtica detta di *La Tène*, dalla quale appresero anche i Romani.

È difficile parlare delle idee religiose dei CC., perchè di esse non sono rimasti che scarsi monumenti di non facile interpretazione oltre alle testimonianze degli scrittori greco-romani, e dei cristiani del medioevo, i quali erano portati, gli uni e gli altri, a vedere le proprie idee sotto i simboli della religione celtica. Un esempio classico è il modo diverso, con cui Cesare (*De Bello Gallico*, VI, 16-18) e Luciano (*Herakles*, c. 1) interpretano il dio *Ogmios*, che doveva essere la divinità principale dei Galli. Per ambedue esso è il dio della facondia, ma per il primo esso corrisponde per questa proprietà a Mercurio, per il secondo esso corrisponde a Ercole (Heracles) a motivo di una pelle di leone di cui era circondato; ma nè l'uno nè l'altro rilevano così il carattere di divinità suprema di Ogmios (Ogmae, Ogom). Altri pensano che divinità suprema fosse *Lugh*; ma di questo nome sappiamo solo che faceva parte costitutiva di nomi teoforici di persona o di luogo (es. *Lughdunum*). D'altra parte il Dio *Tanaro*, o *Taraunos*, paragonato anche dai Romani a Giove, e linguisticamente affine al *Donar* dei Germani (e, come questo, dio del tuono) ha pure caratteri di divinità superiore.

Diversità notevoli vi sono fra i CC. del continente e quelli delle isole britanniche, dove *Ana* (Anu) è chiamata la *madre degli dei*, e *Dagda* (il buon dio) è a capo dei *Tuatta dee Danann* (nome collettivo che si applica a tutti gli dei: la gente di Danann [di Anu?]); – ufficio analogo ha il re Nuada. Divinità minore è *Aesus* (paragonato a Marte) dio della guerra, ma a questo risulta affine anche *Teutates* (il re del popolo, della nazione); *Andrasta* (Andarta) è pure divinità femminile della vittoria; alla quale corrisponde fra gli Irlandesi la dea *Briganti* o *Brigit*, figlia di Dagda, le cui avventure furono in parte attribuite nel medioevo alla Santa Irlandese Brigida (anche ogni divinità femminile è chiamata *Brigit*). Il dio del mare è *Manannàn mac Lir* (divinizzazione del primo re dell'isola Man?), ma sul mare comandano anche certe donne (najadi?) che suscitano tempeste pericolose. *Epona* era la dea dei cavalli, *Grannus* delle sorgenti calde, *Cernunnos* della fecondità, *Donn* (Duinn) dio dei morti, e capostipite dei Gaèli Erano venerati in tutto il mondo celtico anche *animali* e *piante* (fra i primi il toro, l'orso; fra le seconde, la quercia, il vischio, il taxus). Il culto non si svolgeva nei templi ma precisamente nei boschetti sacri, sotto qualche albero, o alle sorgenti.

Le leggende del primo medioevo ci hanno conservato più particolareggiate notizie circa il modo di concepire l'*aldilà* presso i CC. C'erano prima di tutto le isole dei beati (*Avalonis, Emain*), invisibili ai mortali, benchè in vicinanza dell'Irlanda: luoghi incantevoli, paradiso di Fate (Side) e di Elli, dove qualche eroe più fortunato poteva essere ammesso ancora vivente (per es. nella leggenda di S. Brandano), e dove trovava squisiti piaceri, di natura però non superiore a quelli terrestri Ben diverso era invece il regno dei morti propriamente detti, abitato dai Fomori (spiriti delle tenebre), tra i quali spicca Morrigan (in aspetto di cornacchia), divoratrice di cadaveri e uccello di malaugurio. Una leggenda raccolta da Procopio (VI secolo) colloca questo luogo infelice nella parte occidentale di un'isola, divisa in due da un muro. Chi penetra in questo reparto subito muore per l'aria pestilenziale. Si diceva che alcuni pescatori irlandesi avessero l'incarico di condurre in quest'isola, colle loro barche, le anime dei trapassati, che, benchè invisibili, facevano aumentare il peso delle barche. La vita dell'aldilà era immaginata come non molto dissimile dalla terrena; perciò alla morte di qualche notabile era comune l'uso di sacrificare persone e oggetti cari, che raggiungessero il defunto nell'altro mondo, e anche si davano lettere per altri defunti morti antecedentemente. I *dolmen* e gli altri monumenti megalitici sono con ogni verisimiglianza anteriori ai CC. risalendo al neolitico.

I CC praticavano la magia divinatoria, specialmente dall'osservazione delle viscere delle vittime offerte, del volo degli uccelli, delle nuvole, del fumo dei roghi. I **Druidi** erano un'istituzione distinta dai sacerdoti propriamente detti. Probabilmente di origine preceltica e più particolarmente britannica, attendevano all'educazione dei giovani nobili, avevano insegnamenti segreti (come la trasmigrazione) ed esercitavano una grande autorità su tutta la vita pubblica di cui erano i veri dominatori. Tramandavano a memoria i loro insegnamenti, senza affidarli alla scrittura. Ciò che ne dice Cesare (*De Bello Gallico*, VI, 13-14) è ancora il meglio che ne sappiamo. Avevano un capo, alla cui morte si eleggeva il successore, qualche volta contendendo colle armi.

Bibl. — N. Renel, *Les religions de la Gaule avant le Christianisme*. 1907. — Mac Culloch, *The religion of the ancient Celts*, Edinburg 1911. — Mac Bain, *Celtic Mythology and Religion*. 1917. — H. D. Arbois de Jubainville, *Les Druides*. Paris 1906. — J Mac Neil, *La religion des Celtes* (in *Christus* di Huby), Paris 1916. — C Clemen, *Keltische Religion* (in *Religionen der Erde*), München 1927. — O. Grady, *Silva Gadelica*, 2 voll, London 1892 — W. Krause *Die Kelten* (in *Religionsgeschichtl Lesebuch*. 13 Heft, Tübingen 1929 — Id., *Religion der Kelten* in *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, Leipzig Deichert 1933. — Friedel in *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, III², 1929, col. 721-724. — P. Fournier, in *Dict. des connaissances rel.*, I. col. 1214-1219. — Enc It., IX, 676-691. — L. Gougaud, *Les chrétientés Celtiques*, Paris 1911, cap 1, p. 1-27.

CELTICA (Chiesa). Si denominò così, alquanto artificiosamente sulla base poco solida di una discendenza dagli antichi Celti (v.), il cristianesimo della Bretagna e delle Isole Britanniche (Irlanda, Britannia, Scozia), in quanto, fino ai secoli VII-VIII, conservò usi particolari che lo differenziavano dalla Chiesa Romana e lo misero di tempo in tempo in vivo contrasto con essa. Le singolarità

Leonardo da Vinci: Il Cenacolo. Convento di S. Maria delle Grazie. Milano.

Proprietà riservata.

Domenico Ghirlandaio: Il Cenacolo. Firenze, Convento d'Ognissanti.
(Fot. Alinari).

Andrea del Castagno: Cenacolo. Firenze, ex Convento di Sant'Apollonia.
(Fot. Alinari).

Proprietà riservata.

celtiche riguardavano soprattutto la *data della Pasqua* (fissata secondo un calcolo antico, mentre Roma aveva adottato il calcolo di Dionigi il Piccolo), la *forma della tonsura*, i *riti sacramentali*, la *consacrazione dei vescovi* (che era fatta da un solo vescovo consacratore). Le differenze non incidevano quindi sul dogma, ma solo sul rituale e su punti secondari della disciplina.

Nel sec. VIII la Chiesa C., venuta a migliore conoscenza degli usi romani, vi si conformò pienamente. — Esauriente *Bibl.* presso L. Gougaud, *Les chrétientés celtiques*, Paris 1911, e Id. in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, II-2, col. 2969-3032.

CENA. 1. Per la Cena Pasquale e i suoi riti, come gli Ebrei la celebravano secondo la Legge e le consuetudini, vedi: Pasqua Ebraica.

2. **L'Ultima Cena e l'istituzione dell'Eucaristia.** Benchè gli Evangelisti — e San Paolo non meno — sorvolino del tutto sul rituale dell'ultima C. celebrata da Gesù cogli Apostoli, e benchè la data ne sia diversamente fissata (v. Cronologia Biblica) dai Sinottici (sera del 14° di Nisan) e da S. Giovanni (sera del 13°), è certo (contro le negazioni di non pochi acattolici) che quella fu la legale « cena di Pasqua ». Ne sono prova evidente i preparativi dal Signore comandati (*Mt* XXVI 17 ss; *Mc* XIV 12 ss; *Lc* XXII 7 ss) e dagli Apostoli eseguiti. Anzi, S. Luca, dopo aver detto (v. 7) che quello era « il giorno degli azzimi, in cui *si doveva* immolare la Pasqua », riferisce poi le memorande parole del Signore — rivelatrici di un immenso amore: *desiderio desideravi* . . . — nelle quali quell'ultimo banchetto è espressamente qualificato come « *Pasqua* ». Ne abbiamo riconferma nella costante tradizione della Chiesa, accolta dal Tridentino (cf. *Denz. B.*, n. 938: *celebrato veteri Pascha . . . novum instituit Pascha*) ed espressa nella liturgia (*observata Lege plene . . .*; *post agnum typicum, expletis epulis . . .*). Così, dal grembo della Legge ci veniva offerto il più mirabile dono della Grazia, l'Eucaristia (v.), mentre la « figura » cedeva per sempre il posto alla « realtà », il « tipo » all' « antitipo ». In ciò sta la relazione intima dell'ultima C. coll'Eucaristia.

Quanto alla relazione esterna, in qual momento cioè dell'ultima C. sia stata istituita l'Eucaristia, se la nuova istituzione vi sia stata inserita o aggiunta, gli studiosi discordano. Ma la sentenza, adottata anche dalla liturgia (testi sopracitati), che l'Eucaristia sia stata istituita dopo compiuto ogni rito legale, è in se stessa molto probabile. Il « calice eucaristico » non sarebbe dunque da identificarsi nè col « quarto » nè col « terzo » calice del rito legale, nonostante la suggestiva consonanza delle parole di S. Paolo (*I Cor* X 16) colla denominazione di « calice di benedizione », propria del terzo calice della C.

La fedeltà al ricordo dell'istituzione dell'Eucaristia nel quadro dell'ultima C. avrebbe, secondo un gruppo di autori, ispirato l'uso dell'Agape (v.).

Bibl. — È superfluo citare i *Commenti ai Vangeli* e le *Vite di Gesù*. — L. Fonck, *Mysteria Passionis et Gloriae Christi*, Romae 1928, n. 207-208. — J. Coppens in *Dict. de la Bible, Supplém.*, II, col. 1172-74. — J. M. Nielen, *Gebet und Gottesdienst im N. T.*, Freib. i. Br. 1937.

CENA (Svolgimento della Cena Eucaristica protestante). Prescindiamo qui dalle teorie teologiche, sotto cui le diverse chiese protestanti considerano la C. Eucaristica (v. Eucaristia) e ci limitiamo a indicare la diversità di svolgimento del rito. La cosa però è tutt'altro che facile per la grande varietà non solo da una chiesa ad un'altra, ma anche in seno alle singole chiese e nelle diverse regioni di una stessa nazione. Così, mentre nelle chiese luterane il servizio liturgico è quasi sempre accompagnato dalla celebrazione della C., cioè dalla consacrazione e dalla comunione, nelle chiese riformate calviniste e zwingliane il servizio della C. è quasi sempre separato dall'ufficio liturgico ordinario, che si incentra intorno alla « Predica ». Per quanto Lutero abbominasse la Messa cattolica come un'idolatria, il servizio divino delle sue prime chiese rimase tracciato sulla falsariga della Messa cattolica: incentrato attorno alla predica nella prima parte, attorno alla C. nella seconda, solo restando abolito l'offertorio e diversamente disposto il Canone; conservati gli abiti sacri, l'altare, le candele, la processione dei comunicanti, e anche l'elevazione, sia pur con diverso significato (non raro anche l'uso del campanello liturgico). Anche le *pericopi* o serie di vangeli e delle epistole, che pur non godevano troppo le simpatie di Lutero, furono conservate, e il pensiero dei teologi di Wittemberga era che tali collezioni siano state scelte *non sine Spiritu Sancto*.

Dopo un salmo o un canto d'introito, l'Adiutorium nostrum e il Gloria Patri, segue la confessione generale dei peccati, il Kyrie eleison, la proclamazione della grazia divina che perdona i peccati, il Gloria in excelsis, il saluto (Dominus vobiscum), le collette, la lettura della Scrittura, il Credo apostolico, quindi la predica. Dopo la predica il Sursum corda, Prefazio, Sanctus, Benedictus, la intercessione generale (preghiere per tutti i bisogni generali della Chiesa), il Pater Noster, Agnus Dei, la Benedizione d'Aronne (*Num.* VI, 24-26) col verso conclusivo (Communio) prima o dopo. La celebrazione della C. poteva essere intercalata al suo posto naturale o seguire come conclusione e come atto a sè, dopo una pausa. La consacrazione è preceduta da un'esortazione, dalla confessione e assoluzione; le parole sacramentali sono frequentemente cantate e durante la distribuzione della Comunione seguono altri canti o letture bibliche. I comunicandi usano frequentemente la genuflessione e seguono un certo ordine: prima i vecchi e gli uomini, poi le donne e le ragazze; ordine però che varia da luogo a luogo. Alla celebrazione del servizio divino precede quasi sempre la *Confessione* generale accompagnata da breve discorso, che molte volte è relegata nel giorno precedente (la confessione privata è solo raccomandata a chi ne sente il bisogno) e ad essa segue nel pomeriggio delle domeniche il servizio di *ringraziamento*.

L'insieme dello svolgimento della C. luterana fu oggetto di progressiva legalizzazione nei secoli XVII e XVIII; il pietismo l'accettò senza riuscire a rivivificarla; l'illuminismo vi impresse la sua impronta razionalista. Per la Prussia fa autorità l'*Agenda* pubblicata nel 1816 da Federico Guglielmo III (col consiglio di Schleiermacher). Ma almeno 4 forme differenti di liturgia luterana si conoscono in Germania, senza quelle che esistono altrove. La più grande libertà è lasciata per esempio in Alsazia al parroco sia nella scelta dei brani della Scrittura che nell'ordine della funzione. In Dani-

marca vi sono due serie intere di pericopi scritturali da usarsi in due anni successivi. La liturgia svedese è quella che forse ha conservato di più dell'antica liturgia cattolica e possiede la cosidetta confessione (preghiera di espiazione) di Olaus Petri. Non è raro il canto del *Credo* in latino.

Calvino e Zuinglio furono più radicali nel fare sparire le tracce dell'antica Messa, nel separare il servizio della « Parola » dal servizio della C. Il primo è molto semplice (preghiera, Pater noster, predica, confessione generale, preghiera, benedizione, nessun canto). Il secondo incomincia pure colla preghiera, cui seguono *I Cor. XI*, Gloria in excelsis (alternato), saluto, Giov. VI, Credo (alternato), esortazione, Pater noster e preghiera, parole sacramentali, comunione (sedendo nei banchi), Salmo 113, ringraziamento, augurio di pace. Nei servizi calvinistici non mancano mai la lettura dei 10 comandamenti e parole di consolazione, lettura della Scrittura durante la distribuzione della C. nella quale ciascuno porta da sè alla bocca gli elementi consacrati. In Scozia un numero più grande di diaconi reca nei banchi gli elementi consacrati in religioso silenzio, con molto guadagno di tempo. La comunione infatti colle due specie è naturalmante più lunga di quella cattolica ed è questa una delle cause che hanno molte volte fatto separare la C. dal servizio divino principale. Oggi, anche per ragioni igieniche, si propone che all'uso diretto del calice comune, si sostituisca il pane semplicemente inzuppato, come in alcune chiese orientali. Per quanto la regola porti che la C. sia distribuita dal ministro ordinato (parroco), non sono rari i servizi presieduti da laici, o da ministri di altre comunità. In alcuni luoghi è proibito al celebrante di comunicarsi coi fedeli, per quanto oggi vi sia contro ciò una forte reazione. Mentre si tende a conservare le liturgie tradizionali per il servizio domenicale, prende piede una maggior libertà per servizi speciali, in tempi speciali o per ispeciali classi di persone (con o senza discorso, con o senza musica), e si può dire che tanto la tendenza alla *varietà* che quella di un ritorno all'*unità* hanno uguali patrocinatori, come la tendenza a riintrodurre elementi cattolici dell'antica Chiesa, e la paura che tali novità portino con sè una ricatolicizzazione.

La liturgia della C. « anglicana » è un misto di quella calvinistica e di quella cattolica, non bene fuse fra di loro, così che da secoli essa dà occasione a due tendenze contrarie nella interpretazione e nella esecuzione (v. I MOVIMENTI RITUALISTI E ANGLOCATTOLICI) e anche il COMMON PRAYER BOOK (v.) in cui è fissata, subisce tentativi di riforma in senso opposto.

Il particolare carattere della C. nelle sètte minori risulterà da ciò che si dice di esse nei rispettivi luoghi. Si può ricordare come una delle più ricche liturgie *recenti* quella delle chiese non conformiste d'Inghilterra.

Recentemente, dopo i tentativi unionistici di Losanna, si è proposta la *intercomunione* alla C., con concelebranti di sètte diverse, come un mezzo per arrivare più speditamente all'Unione, ma la *divergenza sul concetto della consacrazione* pone un ostacolo per ora quasi insormontabile. Fed. Heiler proponeva in un opuscolo del 1925 la conservazione nella Chiesa riunita della diversità delle varie liturgie, unificate sopra un minimo comune: lettura del Vangelo, Pater Noster, Cena, tre elementi che già tutte possiedono o almeno conoscono e accettano, anche se diversamente disposti.

BIBL. — GRAFF, *Abendmahl* (V, *Liturgisch*) in *Die Religion in Gesch. u. Gegenwart*, I² (1927) col. 34-39. — RENDTORFF-SCHIAN, *Gottesdienst* (III, *Geschichtlich*. – V, *Ordnung des evg. G.*), ibi. II² (1928) col. 1338-44 e 1349-53. — FR. HEILER, *Liturgische u. sakramentale Erneurung*. Hochkirche 1931, n. 3-4, München. — Id., *Katolischer u. evangelischer Gottesdienst*, München 1925. — NIEBERGALL, *Geschichte des evang. Gottesdienstes*, 1925.

CENACOLO. Il *coenaculum* presso i Romani non era all'inizio che una parziale sopraelevazione della *domus*, che serviva da soffitta e spesso anche da abitazione per gli schiavi e per i poveri, e che poi fu adibita per la « coena ».

Questa sala superiore, in Oriente, nelle case di gente agiata, assunse un aspetto tutto particolare. Divenne l'appartamento d'onore, a cui si accedeva per una scala esterna. Serviva per il ricevimento degli ospiti, per la preghiera e anche per l'istruzione dei discepoli chiamati per questo dai rabbini « *figli della sala superiore* ». Anche oggi non è difficile trovarne in Oriente esempi Il vero « divān » arabo non è altro infatti che una grande sala con tappeti a terra e piccole materasse all'intorno. E' pure situato ad un piano superiore e vi si accede per una scala esterna in modo che gli ospiti, ai quali in modo particolare è riservato, non disturbino affatto la vita familiare.

Il C. ci richiama al luogo, dove Gesù Cristo istituì l'Eucaristia e dove, il giorno della Pentecoste, discese lo Spirito Santo. Illustriamo dapprima questa identità di luogo per poi dire delle vicende del C. attraverso la storia.

I. **Il Cenacolo nel Nuovo Testamento.** Dalle indicazioni di Gesù a Pietro e a Giovanni la mattina del Giovedì Santo (*Mc* XIV 13-15; *Lc* XXII 8-12) appare chiaramente che il luogo, ove fu celebrata la CENA (v.) Eucaristica, era un vero « cenacolo » nel senso sopra descritto. « *Coenaculum* » è chiamato anche il luogo, ove gli Apostoli si ritirarono dopo l'Ascensione per attendere la discesa dello Spirito Santo (*Atti* I 13). Onde si affaccia subito la questione: se il *C. Eucaristico* e il *C. della Pentecoste* siano da identificarsi o da distinguersi.

Alcuni (VINCENT-ABEL, DALMAN protest., PERRELLA) ritengono i due luoghi affatto distinti; tuttavia sembra più fondata la sentenza che li identifica. Certo nessuna ragione sufficiente si adduce pèr negare l'identità tra il C. della Pentecoste e il luogo dove i discepoli di Emmaus trovarono riuniti i fratelli (*Lc* XXIV 33) e dove Cristo apparve dopo la sua Risurrezione (*ivi* 36-49 e paralleli: *Giov* XX 26-29). Ammesso questo e tenuto pure presente che Gesù e i suoi discepoli non avevano in Gerusalemme un luogo comune e fisso di residenza, tanto che passarono le notti della Settimana Santa sul Monte degli Olivi o a Betania, appare improbabilissimo che gli Apostoli dal Giovedì Santo alla domenica della Risurrezione si siano provvisti un altro appartamento. Quindi il C. della Pentecoste è lo stesso che il C. Eucaristico. E' vero che gli scrittori sacri non affermano ciò espressamente, ma sembrano insinuarlo: parlano infatti del luogo di convegno degli Apostoli dopo la Risur-

rezione come di una casa nota; inoltre S. Luca (XXII 12) chiama il C. Eucaristico « *grande* », e il C. della Pentecoste appare dagli Atti (I 15) capace appunto di contenere circa 120 persone. I dati del N. T. sembrano dunque portare naturalmente a questa conclusione: che il C. Eucaristico sia stato poi messo a disposizione degli Apostoli e dei discepoli in modo da diventare quasi il loro rifugio e il loro oratorio.

Le difficoltà che si sogliono addurre contro tale identificazione non sono così convincenti come a prima vista potrebbero sembrare. Si oppone anzitutto la diversa terminologia.

Infatti il C. Eucaristico è chiamato ἀνάγαιον (*Mc* XIV; *Lc* XXII 12), il C. della Pentecoste ὑπερῷον (*Atti* I 13). Ma i due termini sono sinonimi e giustamente dalla Volgata vengono tradotti entrambi collo stesso termine « *coenaculum* », come dalle versioni siriache « *alita* ». Per di più è da osservarsi che S. Luca nel Vangelo usa ἀνάγαιον, perchè riproduce quasi testualmente S. Marco, mentre per conto proprio (*Atti* IX 37; XX 8) usa sempre ὑπερῷον, termine classico dopo Omero.

Neppure vale la difficoltà che, mentre il C. Eucaristico era proprietà di una persona ignota agli Apostoli, il C. della Pentecoste era invece la loro residenza ordinaria. Bisogna distinguere i tempi e facilmente si comprende come il proprietario del C., prima conosciuto solo da Gesù, potè in seguito divenire amico anche degli Apostoli.

Si suole infine opporre una difficoltà desunta dalla tradizione: fin verso la fine del IV sec. il *Cenacolo del Sion*, come lo chiama S. Epifanio, è considerato solo come il luogo delle apparizioni di Gesù e della discesa dello Spirito Santo; alla Cena Eucaristica ivi celebrata non vi è neppure un accenno.

Ma tale silenzio è spiegabilissimo dal fatto che, come ci attesta Eteria (c. a. 385-390), la liturgia eucaristica del Giovedì Santo veniva celebrata nella grotta dell'Eleona sul Monte degli Olivi.

Ora: o si suppone che la Cena Eucaristica sia avvenuta in questa località, ciò che è contrario ai dati evangelici; oppure si deve dire che la memoria del C. Eucaristico s'era al tutto smarrita nei primi secoli. Ma neppure questo è ammissibile, data la importanza del mistero che vi si era compiuto e la tenacia degli orientali nel conservare le tradizioni. Bisogna dunque ammettere che il ricordo dell'Eucaristia era legato all'unico C. L'identità è del resto esplicitamente ritenuta alla fine del IV sec. dalla Didascalia d'Addai e verso il 440 da Esichio, prete di Gerusalemme, con tali parole, da far supporre una solida e costante tradizione locale.

In seguito le testimonianze dei pellegrini sono in sostanza concordi per l'identità.

A riguardo del *proprietario* del C., il pellegrino Teodosio (c. a. 520) risponde senza esitazione: « Ipsa fuit domus Sancti Marci Evangelistae ». Lo stesso afferma il monaco Alessandro richiamandosi ad un'antica tradizione. Non mancano anche oggi autori (Prat, p. 523-525) favorevoli a questa sentenza. Fanno valere specialmente la precisione di S. Marco nel narrare i preparativi alla C. Eucaristica, ciò che farebbe supporre una conoscenza al tutto personale della situazione, e poi la ovvia identificazione del C. colla casa, dove si diresse S. Pietro dopo la liberazione del carcere, casa « di Maria, la madre di Giovanni, soprannominato Marco, dove numerosa assemblea era in preghiera » (*Atti* XIII 2).

Questi argomenti però non convincono altri ottimi autori, quali Fonck, Lagrange, Jacquier, Power, Golubovich, Holzmeister. Dal Vangelo si può solo dedurre che il padrone del C. era un *discepolo*, al quale Pietro e Giovanni dovevano parlare in nome del Maestro.

Nè molto più precisi sono i Vangeli e gli Atti nel determinare il *luogo* del C. Dai passi già citati sappiamo che la *sala* o *stanza al piano superiore* era *in una casa entro la città*. Ulteriori determinazioni topografiche ci dà la costante e antichissima tradizione locale che indica il C. nel quartiere di Sion, nella parte sud-ovest della città.

II. **Vicende storiche del S. Cenacolo.** Nelle distruzioni di Gerusalemme dell'anno 70 e dell'a. 135 il C. dovette soffrire moltissimo e forse fu pure demolito. Tuttavia i primi cristiani conservarono il ricordo almeno del luogo, ove esso sorgeva. Sant'Epifanio afferma che, quando Adriano arrivò a Gerusalemme nel 135, i cristiani possedevano ancora « una piccola chiesa » situata sul luogo del C. nel quartiere di Sion. Verso la metà del sec. IV la devota chiesetta venne incorporata in una grande e sontuosa basilica chiamata la « *Sancta Sion* ». Nel 614 venne mezzo abbattuta dai Persiani di Cosroe. Restaurata dal patriarca di Gerusalemme, S. Modesto (631-634), perdurò quasi intatta fino al 966, quando fu incendiata dai Giudei e dai Mussulmani. I Crociati nel 1099 la riedificarono secondo le antiche dimensioni; in seguito prese il titolo di « *Sancta Maria de Monte Sion* » e venne affidata ai Canonici Regolari di S. Agostino. A questi nel sec. XIV successero i Francescani, ai quali nel 1335 una pia matrona siciliana, di nome Margherita, con atto notarile fece dono ufficiale di un pezzo di terreno che comprendeva il C. Tutta l'area della basilica e dell'unito convento fu nello stesso tempo comprata per 32000 ducati dal re di Napoli, Roberto d'Angiò, e donata parimenti ai Francescani. Fu in questo periodo che essi restaurarono, come ora si crede, la sala alta del C. e vi posero la sede del superiore di tutti i conventi di Terra Santa col titolo di « *Guardiano del Monte Sion* ».

Nel 1523 Solimano II emanava un « firmano », col quale ordinava « l'espulsione degli infedeli (= cristiani) dal convento e dalla chiesa del C. ». Per ottenere questo i Mussulmani sfruttarono una ridicola leggenda propalata già nei secoli XII e XIII, secondo la quale nel sottosuolo del C. esisterebbe la tomba del re David.

Dapprima i Francescani ottennero una piccola stanza, che convertirono in oratorio, ma poi nel 1551 furono cacciati anche di là; allora il C. fu convertito in moschea dedicata al profeta David, e affidata alla custodia della famiglia mussulmana dei Daudei, che vive delle mance e delle tasse di pedaggio sborsate dai pellegrini, che per brevi istanti vogliono vedere la sala alta nel restauro francescano del sec. XIV.

I Francescani possono entrare gratuitamente coi fedeli soltanto due volte all'anno; il Giovedì Santo e il giorno di Pentecoste.

Così l'appropriazione ingiusta da parte dei Mussulmani continua, mentre unico padrone legittimo del C. sarebbe il re d'Italia, come successore di Roberto d'Angiò. Nel 1919 le trattative sembravano condotte a buon punto per la restituzione del sacro edificio, ma intrighi politici fecero rimandare

la questione alla Commissione per i Luoghi Santi. Fino ad oggi però non si è mai convocata, e così l'ingiustizia permane.

Il 26 marzo 1936 i Francescani sono tornati sul Monte Sion. Accanto al C. hanno eretto un piccolo convento e una devota cappella. E' da augurarsi che il provvidenziale ritorno sia presto seguito dal completo riconoscimento del diritto dei cattolici.

Bibl. — Vincent-Abel, *Jérusalem Nouvelle*, Paris 1914-26, t. II, ch. XVI-XVII, p. 421-481. — Le Camus in *Dict. de la Bible*, II, col. 399-403. — E. Power in *Dict. de la Bible. Supplément*, I, colon. 1064-1084. — F. Prat, *Jésus Christ*, II[6], Paris 1933, p. 521-526. — G. Perrella, *I Luoghi Santi*, Piacenza 1936. — G. Golubovich, *Il santo C.*, Firenze 1938 (un poco aggressivo contro l'altra parte). — U. Holzmeister in *Verbum Domini* 20 (1940) 129 s. — Alf. M. Paiotti, *Riscattiamo il santo C.*, Livorno 1939 (libro di propaganda).

CENALIS (Céneau) Roberto, detto anche per ischerzo *Le Soupier*, n. e m. a Parigi (1483-1560). Fu dal 1513 dottore della Sorbona, dal 1523 vescovo di Vence, trasferito a Riez nel 1530 e ad Avranches nel 1532.

Controversista, combattè il luteranismo ed il calvinismo, che cominciavano a diffondersi in terra francese, con opere, le quali, se pure peccano di ampollosità, mostrano nell'autore una bella erudizione. Le più note sono: *Axioma Catholicum* (tratta della presenza reale); *Pro tuendo sacro coelibatu; De matrimonio mosaico per legem evangelicam reputato; De utriusque gladii facultate usuque legitimo; Antidotum ad postulata de Interim*; *Traditio larvae sycophanticae petulantissimaeque impietatis calviniacae; Methodus quaedam apologetica super comprimenda haereticorum feroria.* Come storico, oltre che varie dissertazioni su temi particolari, scrisse *Gallica historia*, ma non mostra in quest'opera un eccessivo senso critico. — E. Loevenbruck in *Dict de Théol. cath.*, II, col. 2100-01.

CENCI Beatrice (1577-1599). Questa giovine patrizia romana, figlia di Francesco e di Lucrezia Petroni, coi miserandi suoi casi e colla tragica fine fornì materia a romanzieri e poeti: tra i primi vanno ricordati il Dumas (padre) e Francesco Domenico Guerrazzi; tra i secondi Giambattista Niccolini ed il polacco Slowacki. Ma perchè dagli uni e dagli altri la verità fu travisata con narrazioni o false o almeno tendenziose, sarà bene ch'essa sia richiamata nei termini della sua genuina realtà. Anzitutto da nessuno è messo in dubbio che il padre di B., a prescindere da qualche atto di bontà umana e religiosa, fu abitualmente uomo rotto ad ogni sorta di eccessi ed altrettanto brutale che sensuale. Non è quindi da meravigliare, che i figli ne abbiano seguiti gli esempi e che il demone della lussuria e della crudeltà siasi troppo presto svegliato in essi attraverso i più mostruosi istinti. In realtà la solitudine di Rocca Petrella — un castello dei Colonna sulla via da Rieti ad Avezzano — ove la famiglia C. si era ritirata, fu presto cangiata in una bolgia infernale di odii e di scene raccapriccianti. Francesco vi passava il tempo tra le dissolutezze e le furie, che scatenava pure contro Lucrezia e B. Questa era sui ventidue anni, allorchè venne sospettata in rapporti d'amore con Olimpio Calvetti, il castellano dei Colonna già ammogliato. Da allora i mali trattamenti del padre si spinsero a tale eccesso, che B., colla complicità del Calvetti e del fratello Giacomo, pensò di sbarazzarsi del genitore. La mattina del 9 settembre 1598 Francesco fu ucciso dai complici, presente la figlia B., e precipitato da un balcone. Ma le tracce del delitto restarono e questo si potè ricostruire; Beatrice, Lucrezia, Giacomo e Bernardo Cenci furono arrestati. Il processo contro i detenuti cominciò il 14 gennaio 1599. Dagli atti risulta che Giacomo e Beatrice furono i colpevoli principali. Lucrezia da principio volle dissuaderli, ma in ultimo acconsentì. La condanna a morte fu pronunciata l'11 settembre 1599. Bernardo, minorenne — a carico del quale niun'altra colpa risultò che quella di non aver denunziato il fatto — ebbe commutata la pena in quella della galera, ma dovette assistere all'esecuzione dei suoi. Questa ebbe luogo l'11 settembre sul palco ferale presso Ponte S. Angelo, oggi piazza S. Angelo. Lucrezia e Beatrice furono decapitate, Giacomo ucciso con una mazza e squartato. Era accorsa una folla immensa.

Difensore dei Cenci era stato il celebre giureconsulto Prospero Farinaccio che basò la difesa sopra un tentativo di incesto di Francesco con B: ma per questa presunta colpa di Francesco nessuna prova positiva s'è potuta addurre. Fu dunque piuttosto un trovato, per attenuare il delitto della figlia parricida, leggendariamente esaltata come martire innocente.

Sono note le violenti accuse che da questa tragedia — abitualmente sfruttata nei suoi motivi sentimentali — se ne dedussero contro Clemente VIII e il suo tribunale per aver condannato i Cenci allo scopo di devolverne agli Aldobrandini — suoi parenti — tutti gli averi. Ma indagini più severe ed oggettive hanno condotto ad assodare che, se Clemente VIII lasciò libero corso al rigore della giustizia, lo si dovette al ripetersi di consimili tragedie di famiglia specialmente nell'alta società. E quanto alla confisca dei beni, questa andava connessa alla condanna, come portava il diritto penale dei tempi. Senza dire che Clemente stesso e i suoi successori, come nota il Pastor, cercarono di mitigare l'effetto della confisca con successivi atti di grazia.

Bibl.. — A. Bertolotti, *Fr. Cenci e la sua famiglia* [2], Firenze 1879. — A. Torrigiani, *Clem. VIII e il processo criminale della B. Cenci*, Firenze 1872. — Fr. Sabatini, *La Torre dei Cenci e la leggenda di B.* Roma 1906. — I. Rinieri, *Beatrice C. secondo i costituti del suo processo*, Siena 1909. — C Ricci, *Beatrice C.*, I. *Il parricidio*, II, *Il supplizio*, Milano 1925: su quest'opera v. il giudizio e le rettifiche del Rinieri in *Civiltà Catt.*, 75 (1924 I), 33-41; cf anche 76 (1925, III) 311-323; 500-510. — O. Montenovesi, *Beatrice Cenci*, Roma 1928. — Pastor, *Storia dei Papi*, XI (Roma 1929) p. 625-630.

CENEDA. v. Vittorio Veneto.

CENERE, Ceneri. L'uso della C. in atti simbolici di religione è anteriore al Cristianesimo. Nel culto mosaico la C. che rimaneva dell'olocausto era considerata come sacra, la si gettava in un luogo mondo, dove fosse al sicuro da ogni profanazione (Lev I 16; IV 12; VI 10 s). Più importante era « la cenere della giovenca rossa » (Num XIX), che, dopo il sacrificio, doveva essere raccolta da persona

legalmente pura e sparsa fuor dell'abitato e che mescolata all'Acqua (v.) si usava per purificare coloro che il contatto di un cadavere aveva resi impuri. S. Paolo ne trae un importante argomento a fortiori per l'efficacia del Sangue di Cristo (Ebr IX 13-14).

Ma la C. si prestava già per la sua levità ad un simbolismo naturale, accettato in tutte le religioni. Nel linguaggio biblico l'uomo « è polvere e cenere » (Gen XVIII 27; Giob XXX 19; Eccli X 9; XVII 31; i cattivi sono cenere che si calpesta o che il vento disperde (Mal IV 3; Giob XIII 12). Essa è però specialmente connessa coi riti del duolo, del lutto e della penitenza: *vestirsi di* Cilicio (v.) e *ricoprirsi di cenere* sono espressioni caratteristiche per dire la più grande afflizione; dalla Scrittura esse sono passate nella Liturgia e nello stile della tradizione cristiana. Tertulliano parla del cilicio e della cenere fra i riti della penitenza (*De Poenitentia*, IX; PL 1, 1214, *De Pudicitia*, V, PL 2, 989, e *ib.* XIII, PL 2, 1093, ove si descrive il penitente prosteso davanti all'assemblea « concilicatus et concineratus »); e S. Cipriano, additato l'esempio del Santo Daniele che pur digiunò e si avvolse « in sacco et in cinere », vuole che ancor più si induca a intensa preghiera, a lutto, a veglie e a pianti, a prosternarsi e a vestirsi « in cinere et cilicio et sordibus » il peccatore (*De lapsis*, 31 e 35; PL 4, 490 e 492). L'uso è attestato pure da Eusebio (*Hist. Eccl.*, V, 28; PG 20, 513 s), da S. Ambrogio (*De lapsu virginis consecratae*, VIII; PL 16, 377), da S. Isidoro (*De Eccl. officiis*, II, 7; PL 83, 802) e probabilmente da S. Girolamo (*Ep* 73; PL 22, 692) nella commovente descrizione della pubblica penitenza di Fabiola (v.). Tale, più o meno, è il rito della Penitenza Pubblica (v.) quale si usò per tutto il medioevo.

Mercoledì delle CC. Feria IV Cinerum. Questo giorno come principio del digiuno quaresimale (v. Anno Liturgico, IV, 2) aveva una grande importanza: in esso i fedeli sottoposti alla penitenza pubblica incominciavano gli esercizi che dovevano continuare per tutta la Quaresima. La cerimonia antichissima è ancora descritta nel Pontificale Romano sotto il titolo: « Espulsione dei pubblici penitenti dalla chiesa nel mercoledì delle CC. ». Essa si svolgeva in quattro tempi:

1) *Imposizione delle CC.* All'ora Terza, quei che erano riconosciuti gravemente colpevoli dovevano presentarsi in abiti dimessi, piedi nudi, testa bassa, e attendere alla porta della chiesa. Dopo Sesta, il vescovo in abiti violacei accompagnato dal clero veniva in fondo alla chiesa dove i penitenti erano prostrati con la faccia a terra, e spandeva della cenere sul capo di ciascuno dicendo: *Memento, homo, quia pulvis es et in pulverem reverteris* (parole tolte da Gen III 19).

2) *Imposizione del cilicio.* Il vescovo benediceva il cilicio e lo deponeva sul capo dei penitenti.

3) *Preghiere d'implorazione*, recitate dal vescovo, sul tipo delle grandi preci litaniche.

4) *Espulsione dei penitenti dalla chiesa*, messa in relazione di significato colla cacciata di Adamo dall'Eden.

I penitenti potevano entrare nel tempio solo il Giovedì Santo per ricevere l'assoluzione. Soltanto dopo la loro uscita si incominciava la celebrazione della Messa.

Cessata la disciplina della penitenza pubblica, rimase il rito dell'imposizione delle CC. al principio della Quaresima, diventando comune a tutti, fedeli e clero; il giorno di tale rito prese allora il nome di *Feria IV Cinerum* che il Sacramentario Gregoriano non conosce ancora. È difficile dire in qual tempo sia avvenuta questa evoluzione. Si sa che nel concilio di Benevento (1091) Urbano II prescrisse che tutti i fedeli chierici e laici, sia uomini che donne, ricevessero le CC. (Mansi, XX, 739). Il rito attuale si ritrova in pieno vigore negli *Ordines* del XII secolo: perciò il cambiamento si può porre fra il IX e il XI secolo.

La C. viene usata ancora nella consacrazione delle chiese per scrivere l'alfabeto greco-latino (v. Abecedarie [*Iscrizioni*]) e per fare quella che si dice acqua gregoriana (v. Acqua, 3, 3). — H. Lesêtre in *Dict. de la Bible*, II, col. 406-408. — F. Cabrol in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, II-2, col. 3037-44; cf. *ib.*, col. 2134-37. — Schuster, I, 119; III, 38 s. — Ambrosius 9 (1933) 59-77.

CENOBIARCA, è, propriamente, colui che ha il comando sopra i Cenobiti (v.). È anche sinonimo di Abbate (v.).

CENOBITI, donde **Cenobitismo**, da *κοινός βίος = vita comune*, son chiamati quei cristiani, che, vincolati da voti, ufficialmente riconosciuti dalla Chiesa, vivono in comune sotto la guida di propri superiori. Si distinguono così dagli Anacoreti (v.). Il vero fondatore del monachismo cenobitico fu S. Pacomio (v.). I suoi monaci vivevano in grandi monasteri, recinti da mura, e dipendevano assai strettamente dal superiore. Il lavoro e la preghiera si facevano, per quanto era possibile, insieme; tuttavia molto era riservato all'iniziativa personale, specialmente in fatto di austerità. Inoltre il monachismo pacomiano ebbe un carattere alquanto militaresco e perciò nei cenobi, che erano popolati a volte da migliaia di monaci, mancava la fusione degli spiriti. Infine l'eccessiva organizzazione del lavoro fece sì, che i pacomiani diventassero talora non altro che operai troppo legati ad un sistema di produzione e i superiori fossero direttori di aziende. Venuto a mancare un capo del valore e della santità di Pacomio, le cause dissolutrici precipitarono la Congregazione verso la sua fine.

Non finì però il C. in sè. Chi ne risollevò le sorti fu il grande S. Basilio (v.). Mentre dappertutto i monaci viventi in comune si moltiplicavano, egli diede ai cenobiti delle norme, che dovevano essere la solida pietra, su cui si sarebbe fondata la vita religiosa sia dell'Oriente che dell'Occidente. I monasteri basiliani non furono, in genere, molto popolosi, e ciò a ragion veduta, per evitare le forme del militarismo: il lavoro manuale non fu più un fine — poichè la comunità doveva avere mezzi sufficienti alla propria sussistenza — ma un'austerità monastica; infine la cultura intellettuale, anche letteraria, facilitata dall'insegnamento ai fanciulli, innalzò il livello spirituale dei monaci e li mise in condizione di esercitare una benefica influenza sul ceto secolare. A differenza dei monasteri pacomiani, riuniti a sistema congregazionistico, i Basiliani (v.) non furono centralizzati.

La concezione basiliana, così felicemente attuata, ebbe un miglioramento nel mondo latino per opera di S. Benedetto (v.) di Norcia. Egli venerò in S. Basilio il padre e maestro, ne adottò i geniali principi, ma, più ancora di lui, si preoccupò della fusione degli spiriti. v. Benedettini, I, *La vita benedettina*.

La comunità benedettina è una *famiglia*, sopran naturalizzata dalla fede, nella carità. Cardine e garanzia è il voto di stabilità, che lega il monaco alla sua abbazia sino alla morte, vincolo insolubile, come è insolubile quello del sangue, che ci incorpora ad una famiglia, vincolo di amore che affeziona soprannaturalmente il monaco alla *Domus Dei*, com'è chiamato, da S. Benedetto, il monastero.

Furono tanto mirabili i frutti del sistema benedettino che in seguito l'anacoretismo si appoggiò al cenobio. Le grandi abbazie medioevali ebbero nelle vicinanze dei romitori, ove poteva ritirarsi solo chi fosse sperimentato nella vita monasteriale. Anche negli eremi arrivava la paterna autorità dell'abate, e i loro silenziosi abitatori dovevano spesso ritornare al monastero a ritemprare lo spirito nel calore della vita comune.

Lo stesso S. Romualdo (v.) non concepì i suoi eremiti che come dipendenti da un cenobio; così gli eremiti isolati, poco per volta vennero quasi a scomparire.

Nel sec. XIII S. Francesco e S. Domenico daranno un indirizzo del tutto nuovo alla vita religiosa fondando i loro grandi Ordini; ma, come nell'alto medio evo il monachismo, lanciato da S. Gregorio Magno ai confini del mondo, perchè lo convertisse, rimase imperniato nel cenobio, divenuto più che mai *schola Dominici servitii* (S. Benedetto, *Prolog. Reg.*) e centro di culto e di civiltà, così i Francescani e i Domenicani, e tutti gli altri Ordini venuti poi, rimasero saldamente ancorati al sistema, che fa del convento il centro di vita comune e di contemplazione.

Bibl. — Cassiano, *Collationes*, XVIII, cc. 4-5 e XIX, cc. 6-9; *PL* 49, 1093 ss e 1132 ss. — S. Girolamo, *Epist.* 22; *PL* 22, 419-421. — S. Benedetto, *Regula*, c. I; *PL* 66, 245 ss. — Berlière, *L'Ordine monastico dalle origini al sec. XII*, traduz. di Zappalà, Bari 1928. — Leclercq, *Cénobitisme* in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, II-2, col. 3047-3248. — Amélineau, *Étude historique sur S. Pakhôme* etc., Le Caire 1887. — id., *Histoire de S. Pakhôme et de ses communautés*, Paris 1889. — Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pakhômien*, Louvain 1898. — Besse, *Les moines d'Orient*, Paris 1900. — Kranick, *Die Ascetik bei Basilius d. Gr.*, Paderborn 1896. — Amand, *Le Monachisme de St. Basile*, in *Revue Liturg. et Monastique*, Maredsous 1936. — Fr. Kozman, *Textes législatifs touchant le cénobitisme égyptien*, « Fonti per la codificazione canonica orientale », serie II, fasc. I.

CENOTAFIO. Presso i Romani è un monumento innalzato a un cittadino che non aveva ricevuto la sepoltura, perchè morto in mare o in modo analogo. L'uso venne a Roma dalla Grecia dove era abitudine incidere sui CC. per tre volte il nome del defunto, perchè l'anima errabonda vi venisse a prendere possesso. Per questo vi si celebravano sopra sacrifici periodici come sopra un vero sepolcro.

CENSO. La parola (da *censere*) significò la registrazione ufficiale degli averi e dei cittadini romani, e ci rimase sdoppiata in « censo » e « censimento ». Come prestazione censuaria, il C. era di due specie: *a)* il C. *riservativo* (rendita censuaria o fondiaria), se il concedente, trasferendo il dominio diretto e quello utile d'un fondo, si riservava il diritto ad una prestazione; *b)* il C. *consegnativo* o *bollare* (rendita semplice, così detto dalla « bolla » *De censibus* di Pio V, 19-I-1569), se il concedente, consegnando un capitale, si obbligava a non ripeterlo più, ma si riservava il diritto ad una prestazione annua, in danaro o in generi, sui frutti di un fondo. La dottrina riteneva imprescrittibile il C. bollare, non le annue prestazioni; era equiparato ad una compravendita di frutti con carattere reale.

Il *Cod. Civile Ital.* trasformò l'istituto in un diritto di credito garantito con ipoteca sui fondi (art. 1864; v. anche Locazione); ma rese redimibile il C. a volontà del debitore: artt. 1865-69, e v. Affrancazioni. La giurisprudenza, pertanto, ha prevalentemente ritenuto il carattere reale del C. con diritto ad azione personale contro il concessionario e ad azione reale sul fondo contro i terzi possessori, indipendentemente dalla formalità dell'iscrizione ipotecaria. La Chiesa contribuì largamente alla diffusione di molte altre varietà di censi: apostolici, cattedratici, enfiteutici, feudali, ecc., con vantaggio dell'agricoltura e dello scambio della ricchezza. — De Luca, *De Censibus*, Discept. XVIII, e tutti i vecchi canonisti. — Caterini, *Il dir. eccles. ital.*, Vicenza 1920, p. 447 ss. — C. Treves, in « Digesto ital. » VII, p. 710 ss. — K. Hilgenreiner in *Lex für Theol. und Kirche*, X, col. 1068-71.

CENSORE Ecclesiastico, dicesi chi è incaricato della previa censura dei Libri (v.) a norma dei sacri canoni.

CENSURA Dottrinale o Censura Teologica, è la qualifica che il Magistero ecclesiastico dà ad una dottrina teologica per significarne la opposizione alla fede. Nella sua formulazione la censura teologica esprime l'aspetto negativo di una proposizione, vale a dire il vario grado in cui essa si distanzia dalla retta dottrina; la enunciazione del rapporto positivo di una proposizione con la fede prende più esattamente il nome di Nota Teologica (v.). Storicamente va ricordato che nell'epoca medioevale le grandi università teologiche solevano proscrivere con censure teologiche dottrine false o pericolose, ma tali atti rimanevano nel campo dell'insegnamento privato, anche se compiuti sotto l'alta direzione del Magistero ecclesiastico.

Oggi le censure dottrinali vengono fissate sia dal magistero della Chiesa infallibile, sia da quello semplicemente autentico. Il che può avvenire in due modi: *categorico*, quando alle singole proposizioni si appone la rispettiva censura; *globale* o cumulativo, quando all'elenco generale si fanno seguire alcune note di censura. Ancora: una proposizione può venir condannata con censura *prout iacet*, cioè come suona nella sua enunciazione, indipendentemente dal testo da cui è stata ricavata; oppure *in sensu auctoris*, quando si ricollega al senso erroneo che ha nell'opera da cui fu tolta, anche se fuori di tale contesto potrebbe intendersi in senso retto.

Le principali censure teologiche sono quelle di *eresia*, *erroneità*, *temerarietà*, *falsità*. *Eretica* si dice una proposizione che contradice direttamente ad una verità formalmente contenuta nel deposito della rivelazione, o, ciò che praticamente equivale, ad una delle verità che sono oggetto di fede divino-cattolica: v. Eresia; Eretici; e cf. *CJ* can 1325 § 2 e *Denz.-B.*, n. 1792. Affini a questa censura e ad essa ricollegantesi sono le note: « prossima alla eresia » e « sapiens haeresim ». *Prossima all'eresia* si dice una proposizione opposta diretta-

mente ad una dottrina prossima alla fede, cioè a quella che secondo il consenso comune dei teologi si deve ritenere di fede o che, pur non essendo ancor definita, è considerata da essi definibile; *sapiens haeresim* è una proposizione equivoca, la quale, benchè esprima un concetto ortodosso, può prestarsi ad una interpretazione eretica attese le circostanze di tempo e di luogo in cui è formulata o le persone che la usano. Proposizione *erronea* si dice quella che contradice direttamente ad una conclusione teologica o in genere ad una verità intimamente connessa con la rivelazione.

Una seconda categoria di CC. è la seguente: proposizione *temeraria*, quella che nega una dottrina teologica ritenuta comunemente nella Chiesa; *improbabile o non sicura*, quella che è pericolosa per il dogma; *male sonans*, che esprime una dottrina esatta ma con terminologia impropria, e, affine a questa, *piarum aurium offensiva*, che, benchè vera, suona in modo sconveniente; *aequivoca*, *ambigua*, *captiosa*, quella che può prestarsi a doppio senso, ecc.

Una terza categoria di censure dottrinali è costituita dalle CC. inflitte per le conseguenze deleterie che deriverebbero nella società dei credenti dalla enunciazione di alcune dottrine, le quali vengono perciò bollate come *scandalose*, *scismatiche*, *sediziose*, ecc.

Nello stabilire le CC. di eresia e di erroneità la Chiesa intende definire la dottrina, quindi è infallibile; invece quando formula le altre censure ricordate, si ritiene comunemente che essa si limiti a porre un atto del magistero autentico a tutela della verità rivelata, senza intenzione di definire.

È da ricordare infine la nota di *falsità*, che per alcuni coincide con erroneità, per altri invece, più che nota specifica di una determinata proposizione, significa una qualifica generale riferibile a qualsiasi proposizione degna di condanna. Nei casi dubbi, per comprendere appieno, in fatto di censure ecclesiastiche, la portata esatta della terminologia, che non ebbe sempre fissità rigida, converrà tener conto dell'epoca in cui furono date e dell'ambiente dottrinale che le determinarono.

Bibl. — Salv. Di Bartolo, *Nuova esposizione dei Criteri Teologici*, Roma 1904, p. 164 ss. — G. Van Noort, *Tractatus de fontibus Revelationis*, Hilversum 1920. — H. Quilliet in *Dict. de Théol. cath.*, II, col 2101-2113.

CENSURA Penale. Presso i Romani, C. significava l'ufficio insieme e la sentenza del *censore*, il quale era un magistrato, incaricato della sorveglianza della moralità pubblica. L'istituzione sopravvive tra le nazioni moderne, specialmente in certi organismi d'ordine giudiziario e amministrativo, che possono pronunciare biasimi e infliggere pene disciplinari contro i loro membri colpevoli di qualche infrazione ai regolamenti. Anche nella Chiesa, depositaria ed interprete autentica della fede e custode della morale cristiana, esiste questa forma di giudizio, implicante un senso di biasimo o di pena, ed è per la diversità del termine, a cui si riferisce, che nella Chiesa si distinguono *CC dottrinali* (v. sotto) e *CC. penali*: Noi parliamo di queste e consideriamo qui la C. penale non nel senso generalissimo che ebbe fino ad Innocenzo III, come, cioè, pena in genere (v. Pene Canoniche), ma nel senso più stretto di *pena medicinale*.

La natura specifica della Chiesa, che attinge le singole coscienze e, colle sue dottrine e coi suoi sacramenti, mira a condurre singolarmente i suoi figli al raggiungimento della felicità ultraterrena, le dà la possibilità di utilizzare la pena nel suo aspetto più simpatico: come sprone alla resipiscenza del delinquente. Ciò che non è, se non in minima parte, nelle pene che infligge l'autorità civile, sollecita più che altro degli aspetti sociali della pena, che sono l'espiazione, o *vindicta*, e l'esemplarità. Le CC. sono appunto queste *pene medicinali*, dirette alla correzione del delinquente: in esse il venir meno della contumacia fa cessare la pena; non certo automaticamente, nè mediante dispensa, che è atto di grazia, ma mediante l'assoluzione, che è atto di giustizia e che chi è pentito ha diritto di chiedere e di avere. Questa loro caratteristica di pene medicinali è anche il motivo, per cui le CC. non possono essere inflitte a scadenza fissa: la loro durata prende la misura unicamente dalla contumacia di chi ha commesso il delitto.

Il CJ ha una trattazione completa sulle CC. Ne tratta nel Libro V, 2.ª e 3.ª parte. Rinviando alle varie voci la trattazione delle singole censure, qui accogliamo la dottrina del CJ su di esse, considerate nel loro aspetto generale e comune.

I) **Natura e divisioni.** « La C. è una pena, colla quale un battezzato, colpevole di un delitto e contumace, viene privato di alcuni beni spirituali o annessi agli spirituali, finchè recedendo dalla contumacia, venga assolto » (can 2241 § 1). Possono essere di tre specie; *scomunica*, *sospensione* ed *interdetto* (can. 2255 § 1). La sospensione e l'interdetto possono essere anche pene vendicative e, quindi, essere date ad tempus ed obbligare anche chi è già desistito dalla contumacia. Non così la scomunica, data la sua gravità eccezionale.

Le CC. possono essere *a iure* e *ab homine*. Le prime sono determinate dalla stessa legge; le seconde vengono inflitte da un precetto particolare o mediante una sentenza condannatoria. Possono essere *latae sententiae* e *ferendae sententiae*. Le prime sono così unite alla legge, che si contraggono *ipso facto*, nell'atto stesso che la si viola: l'eventuale intervento giudiziale del Superiore è solo dichiarativo dell'infrazione della legge e della pena incorsa. Tale sentenza *declaratoria* ha tuttavia la sua efficacia: con essa il Superiore fa sì che la C. ottenga in foro esterno i suoi effetti giuridici. La C. invece *ferendae sententiae* deve essere esplicitamente pronunciata dal Superiore o dal giudice. In questo caso la sentenza si dice *condannatoria*. E se anche, prima della sentenza, la pena poteva dirsi *ex jure*, dopo la sentenza condannatoria diventa *ab homine*.

Sotto il rispetto del potere di assolvere, le CC. si distinguono in *riservate* e non *riservate*, (can 2245). La C. *ab homine*, è sempre riservata e riservata a colui che l'ha inflitta o che ha pronunciata la sentenza, o al suo Superiore competente, o al successore o a un suo delegato. Le riservate *a jure* possono essere riservate alla *Sede Apostolica* o all'*Ordinario*. Le prime possono essere riservate alla Sede Ap. a) *simpliciter*, b) *speciali modo*, c) *specialissimo modo*, a seconda della diversità del vincolo della riserva, che può essere più o meno stretto. Alcune CC. sono riservate *personalmente* al Sommo Pontefice. Le CC. non riser-

vate, dalle quali qualsiasi confessore può assolvere, si dicono anche *nemini reservatae*. v. Riserva.

II. A) **Soggetto attivo** delle CC. — Possono *stabilire* censure: *jure ordinario* soltanto chi ha giurisdizione in foro esterno; *jure delegato* tutti e soli i chierici, che ne avessero speciale mandato. *Applicare* censure possono quelli che godono la giurisdizione perfetta in foro esterno (per sè quelli che possono stabilire CC. possono anche applicarle): l'officiale del Vescovo, i tribunali nell'ambito delle proprie competenze e i giudici delegati. Essendo esercizio di giurisdizione contenziosa, il giudice non può pronunciare sentenza *in causa propria* o *extra territorium*, a meno che non si tratti di chi è stato cacciato colla violenza o impedito nello esercizio del suo potere (cann 201 § 2 e 1637).

B) **Soggetto passivo** delle CC. è soltanto ogni battezzato cosciente di se stesso, capace di dolo e suddito del superiore ecclesiastico che infligge la censura.

III. Soltanto un **delitto esterno, grave, consumato e congiunto colla contumacia**, può essere colpito da censura (can 2242 § 1): v. Delitto. La gravità del delitto va misurata non solo dalla natura stessa della cosa o dalla legge violata, ma anche dalla maggiore o minore imputabilità e dal danno causato. Tutto ciò che scusa dal peccato grave, scusa anche dall'incorrere nella C. Scusano pure dalla C. la frustrazione del delitto e il solo conato del delitto.

IV. **Scusano dalla censura**: a) l'*ignoranza* gravemente colpevole e anche la crassa e la supina, se nella legge che la infligge stanno parole che esigono cognizione e deliberazione piena. L'ignoranza affettata non scusa mai dalla C. b) la *violenza fisica* e il *timore grave*. Tuttavia se il delitto va a disprezzo della fede o dell'autorità ecclesiastica o a danno pubblico delle anime, il timore, anche grave, non esime dalle censure latae sententiae (cann 2229 § 3 e 2205 § 3). A queste cause scusanti devono aggiungersi tutte le altre, che diminuiscono o tolgono addirittura la imputabilità, come la *necessità*, il *grave incomodo*, la *legittima difesa*, la *provocazione*, il *caso fortuito*, la *minore età*, ecc. (cann 2203 2205).

V. Per quanto riguarda l'**assoluzione** dalle CC: a) *nei casi ordinari* può assolvere in foro sacramentale qualunque confessore, se la C. non è riservata; in foro extra-sacramentale chiunque abbia giurisdizione ordinaria o delegata sul reo in foro esterno. Se la C. è riservata, possono assolvere: chi l'ha stabilita, colui al quale è riservata, i loro successori o superiori e i loro delegati. Dalle censure *ab homine* può assolvere colui al quale la C. è riservata, il suo successore e superiore; b) *in pericolo di morte*, qualunque confessore, anche non approvato per le confessioni, può assolvere da qualsiasi C. in qualunque modo riservata; se però si tratta di C. *ab homine* o di C. *specialissimo modo* riservata alla S. Sede, gli assolti, qualora vengano a ristabilirsi in salute, devono, sotto pena di reincidenza, fare ricorso a chi di dovere (can 2252); c) *nei casi più urgenti*, quando cioè la C. latae sententiae esternamente non si può mantenere senza grave pericolo di scandalo o d'infamia, oppure sia penoso al penitente rimanere nello stato di peccato durante il tempo necessario per ricorrere al Superiore, qualsiasi confessore in *foro sacramentale* può ugualmente assolvere dalle censure, in qualunque modo riservate, imposto l'onere di ricorrere, sotto pena di reincidenza, entro il mese, se ciò si possa fare senza grave incomodo, *reticito nomine*, alla S. Penitenzieria o al Vescovo o a chi ha la facoltà (can 2254 § 1).

Bibl. — Suarez, *Disputatio de censuris et irregular.*, Conimbr. 1603. — De Avila, *De censuris eccles.*, Londini 1608. — Ferraris, *Prompta Bibliotheca*, sub voce. — T. Ortolan in *Dict de Théol. cath.*, II, col. 2113-2136. — N. Farrugia, *De casuum conscientiae reservatione*, Taurini 1922. — G. Cocchi, *Commentarium in CJ.*, l. V et. II, Taurini 1928. — F. M Cappello, *De censuris*³, Romae 1933 — I Chelodi, *Ius poenale juxta CJ.*, Trident. 1933

CENTONE. Voce derivata dal latino *cento* (greco κέντρων), che significa veste o coltre fatta di pezze varie. Oggi viene generalmente usata per designare dei componimenti letterari ottenuti mediante la giustapposizione di parole, frasi, versi o brani di un autore famoso. Così i poemi di Omero furono sfruttati come miniera per la formazione di centoni di argomento profano. Ma si trassero dai poemi classici virgiliani, anche dei centoni di argomento cristiano, riguardanti la storia biblica e la vita di Cristo. Tale è il famoso centone sulla creazione e redenzione in 694 esametri composto verso il 360 dalla poetessa Petronia Proba, convertita al Cristianesimo. Gli gnostici, secondo Ireneo (*Adv. Haer.*, IV, 33, 3; PG 7, 1074), composero centoni omerici per illustrare le loro dottrine.

Tra i poeti latini *Virgilio* fu il più usato dai centonari; S. Girolamo parla con disapprovazione dei centoni omerici e virgiliani su argomenti cristiani (*Ep.* 53,7; PL 22, 544 s).

Il C. ha una storia anche nel campo della musica, e mentre i centoni letterari tramontarono tosto dopo la loro maggior diffusione, che ebbe luogo nel sec. IV e V, i centoni musicali ebbero maggior fortuna e durata. Il canto liturgico fu essenzialmente centonario al suo inizio, e lo è tuttora in gran parte, poichè esso era costituito da un formulario melodico stabile per ogni genere e gradi di solennità dei canti, tanto che comporre e centonizzare erano sinonimi. Fino al sec. XVIII i compositori adopravano ai fini propri un patrimonio musicale comune ereditario, di formule fisse (modulazioni, progressioni, ecc.). E anche celebri autori moderni come Stravinski, Respighi, Perosi, ecc. non hanno sdegnato di imbastire centoni.

Bibl. — Il vol. XVI del *Corpus Scriptorum Eccl. Lat.* contiene i poeti centonari cristiani. — F. Ermini, *Il centone di Proba e la poesia centonaria latina*, Roma 1909. — Enc. It., IX, 749b-750.

CENTURIATORI di Magdeburgo. La polemica protestante, che dapprima era stata dogmatica, verso la II metà del sec. XVI, divenne storica. Ne fu iniziatore Lutero stesso in una lettera che servì di prefazione alla storia dei Papi di Giorgio Vigrino. Ma chi si assunse l'impegno di provare storicamente che la « Chiesa pura » delle origini si è corrotta nella tradizione cattolica e di « rivelare così al mondo cristiano le origini, il progresso, i complotti dell'Anticristo di Roma », fu Mattia Vlacich, detto anche Flacius Illyricus (v.). Costui fondò a Magdeburgo una società di storia con Basilio Faber, Andrea Corvino, Tomaso Holthuter,

Giov. Wigand, Matteo Iudex e, come pare dimostrato, Gaspare von Rydbruck, la quale dal 1559 al 1574 pubblicò a Basilea: *Ecclesiastica Historia integram Ecclesiae ideam complectens*, in 13 libri, i quali furon detti *centuriae*, perchè la storia della Chiesa vi è trattata per secoli: l'opera s'arresta appunto sulla fine del sec. XIII. Si ricorse a tutti i mezzi, comprese le falsificazioni, pur di demolire il Papato. Da parte cattolica si ebbe subito la reazione; ricordiamo per tutti il Canisio (v.) e il Baronio (v.), ai quali riuscì ben presto di soverchiare le Centurie incompiute e settarie. — P. Tacchi-Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù*, I, Roma 1910, p. 102-105 e ss. — Enc. It., IX, 755 *b*.

CENTURIONE. Ufficiale subalterno che, nell'esercito romano, comandava, di solito, 100 uomini, cioè una delle 60 centurie, di cui era composta la legione.

Tale figura di comandante nel Vangelo appare due volte, a Cafarnao e a Gerusalemme. A Cafarnao, secondo *Mt* VIII 5-15 e *Lc* VII 1-11, che presentano il fatto in una maniera alquanto diversa, ma non contraddittoria, un C. ottenne da Gesù la guarigione miracolosa di un suo servo. Si ritiene comunemente che egli fosse dell'esercito romano, per il fatto che S. Luca, quando parla di un C., ha sempre in vista un ufficiale romano, ma non si esclude che potesse anche essere un mercenario al servizio di Erode Antipa, alla cui giurisdizione apparteneva Cafarnao. Il C. di Cafarnao, sebbene pagano, era un ammiratore del giudaismo ed aveva fatto costruire a sue spese la sinagoga del luogo. La sua fede fu altamente lodata da Gesù e la Chiesa gli ha fatto l'onore di conservare nella liturgia le parole della sua umiltà: *Domine, non sum dignus* . . . .

L'altro C., di cui parla il Vangelo, è quello che assistè alla crocifissione di Gesù e che, alla sua morte, ebbe a dire: « Quest'uomo era veramente figlio di Dio » (*Mt* XXVII 54; *Mc* XV 39; *Lc* XXIII 47). La tradizione gli dà il nome di Longino (v.).

Negli *Atti* l'accenno a CC. è abbastanza frequente. Se ne parla in occasione dell'arresto di Paolo a Gerusalemme (XXI 32), della sua flagellazione (XXII 25 s), della sua prigionia a Gerusalemme (XXIII 17), del suo viaggio a Cesarea (XXIII 23) e a Roma (XXVII 1 6 11 31 43). Il primo gentile, di cui gli *Atti* narrano la conversione, era un C. (X 1-48): il celebre C. della « coorte italica », Cornelio, che, secondo le *Constitutiones Apostolicae*, VII, 45, 3, sarebbe poi stato il secondo vescovo di Cesarea. È venerato come santo. — Acta SS. *Febr.* I (Ven. 1735) *die* 1, p. 279-285: con *Atti* da Simeone Metafraste

E' notevole che le varie figure di CC., i quali appaiono nel Nuovo Testamento, sono sempre messe in buona luce.

Il C., quale comandante di 100 uomini, esisteva anche nell'organizzazione militare giudaica (*Es* XVIII 21 s; *II Re* XVIII 1; *I Macc* III 55).

CEOLFREDO, Santo, O. S. B. (642-716). Monaco a Gilling, poi a Ripon. Nel 674 si portò a Wearmouth. Nel 678 accompagnò a Roma Benedetto Biscop (v.). Fu quindi abate di Jarrow e di Wearmouth. Uomo di fine cultura, amò molto i libri e le biblioteche. Offrì alla Santa Sede un codice della Bibbia latina, il celebre *codex Amiatinus*. (v. Codici Biblici). La sua vita fu scritta oltre che da un suo monaco, da Beda il Ven., che fu suo discepolo.

Bibl. — *PL* 94, 712 ss. — Acta SS. *Sept.* VII (Par. et Romae 1857) *die* 25. p. 113-126. — Mabillon, *Acta Sanct. O. S. B.*, saec. III-1, 282-284. — P. Batiffol in *Dict. de la Bible*, « *Amiatinus* ». I, col. 480-483. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol chrét. et de Lit.*, II-2, col. 3260-67. — A. Zimmermann in *Lexikon f. Theol. und Kirche*, II, col. 811.

CEOLVULFO o Ceolulfo, Santo, († 760-764 *ℓ*). Re di Nortumbria, a cui il Ven. Beda dedicò la sua *Historia Eccl.*: « Gloriosissimo Regi Ceolulpho Beda famulus Christi et presbyter » (*PL* 95, 21). Dopo otto anni di regno, nel 737 si fece monaco a Lindisfarne. — Acta SS. *Jan.* I (Venetiis 1734) *die* 15, p. 1081 s.

CEPARI Virgilio, S. J. (c. 1564-1631), n. a Panicale (Perugia), m. a Roma. Teologo, predicatore, scrittore ascetico. Insegnò ebraico nel Collegio Romano, teologia a Parma e a Padova, fu rettore a Firenze e a Roma. Versatissimo nelle cause di canonizzazione, scrisse un *Directorium Canonizationis SS.* in 10 libri (perduto); la sua autorità in materia fu tenuta in gran conto da Benedetto XIV. Compagno di S. Luigi ne scrisse la vita (1605). Seguirono: *Eserc. della presenza di Dio* (1621), *Regole delle Vergini di Gesù* (1622), varie biografie: *S. Francesco Borgia* (1624), *S. Giovanni Berchmans* (1627), che è il suo miglior lavoro; *S. Francesca Romana* (1645), *S. Maria Maddalena dei Pazzi* (1669); quest'ultime due Vite sono state accolte in *Acta SS.* — Sommervogel, II, 957-65; IX, 20 ss. — Hurter, *Nomenclator*, III (1907), col. 855 s. — G. Casati, *Dizionario degli scrittori d'Italia*, II.

CEPHA(S), dall'aramaico *Kephaʿ*, che significa per sè *ἡ πέτρα*, « la pietra », indi mascolinizzato in *Πέτρος*, « Pietro ». È il soprannome simbolico e pieno di presagio, da Cristo promesso e imposto a *Simone*, figlio di Giona, il quale sarebbe stato « la pietra » di fondamento della Chiesa. *Giov* I 42; *Mt* XVI 18.

CERA. Costituisce la materia dell'ordinaria illuminazione liturgica. La cera delle candele liturgiche deve essere naturale, quella, cioè, prodotta dalle api. E' permesso però che sia mista con altre materie; ma nel Cereo (v.) pasquale, nelle due candele da accendersi per la Messa dev'essere almeno per il 75 %–60 % cera vergine; le altre candele, ne devon contenere almeno il 50 %–40 % (*S. Rituum Congr.*, Decr. 4147). Quanto al colore il *Caeremoniale Ep. I, XII, 11* preferisce il bianco. Nei riti funebri, in quelli delle Tenebre e del Venerdì Santo, si usa spesso C. di un naturale colore giallo. L'uso liturgico della C. è attestato almeno per il sec. IV. Essa ha un suo prezioso simbolismo: prodotta dall'ape, animale vergine — secondo la scienza antica — rappresenta bene la purezza della devozione che si consuma per Dio. — Ed. Vitoria, *Las ceras liturgicas*,, Barcelona 1921.

CERAMICA, dal greco *κέραμος*, *argilla pietrificata*, è l'arte di fabbricare oggetti in terra e di decorarli con la plastica o colla pittura, o con l'una e con l'altra insieme. Arte di grande levatura che ebbe sviluppo notevolissimo in Italia al tempo della Rinascenza, specialmente attraverso le fabbriche-scuola di Faenza e di Urbino. Grande fama godettero i prodotti ceramici di Angarano, Bas-

sano, Arcevia (Ancona), Bologna, Cafaggiolo (Toscana), Castel Durante (presso Urbino), Castelli (Abruzzi), Deruta (Perugia), Doccia (Toscana), Este, Fabriano, Faenza, Ferrara, Forlì, Gubbio, Mantova, Milano, Murano, Pesaro, Roma, Savona, Signa (Toscana), Torino, Urbino, Venezia, Vinovo (Torino), ecc.; di Lilla, Limoges, Marsiglia, Moustiers, Nevers, Oiron, Parigi, Rouen, Saint-Amand, Saintes, Sèvres. Valenciennes, Strasburgo, Meissen, Vienna, ecc. Nei tempi moderni quest'arte s'è fatta quasi totalmente industria, la quale però attinge volentieri ispirazione per le sue produzioni ai modelli creati nel Rinascimento. Vasi, piatti, cornici, decorazioni, busti, tabernacoli, ancone d'altare, pavimenti di chiese, bassorilievi, statue — per quanto riguarda l'arte sacra — esistono in gran copia quali capolavori di C. e ad essi sono congiunti nomi di disegnatori e di artefici di somma rinomanza. Basterà accennare ai Della Robbia (v.). — Enc. It., IX, 763-77; XXI, 957-69. — L. de Mauri, *L'amatore di maioliche e porcellane*, Milano 1914²; — Aur. Minghetti, *Ceramisti* (Enciclopedia bio-bibliografica ital.), Milano 1939.

CERBONIO, Santo. Fuggito dall' Africa, sua patria, dove dominavano i Vandali ariani, venne in Italia, condusse per una ventina d'anni vita eremitica, indi, circa il 544, fu creato vescovo di *Populonium* (Piombino nell'Etruria). Rimasto illeso da un orso, a cui Totila, re dei Goti, l'aveva esposto, si ritirò, dopo l'invasione dei Longobardi, nell'isola d'Elba, dove morì (c. 575). Il suo corpo fu trasportato a Piombino. — S. Gregorio Magno, *Dial.*, III, 11; PL 77, 237 ss. — Ughelli, III, 703-709. — Acta SS., *Oct.* V (Bruxellis 1852)*die* 10, p. 87-102. — Lanzoni, I, 555 ss.

Altro **Cerbonio S.**, venerato a Verona e ritenuto uno dei suoi vescovi: cf. Acta SS., ivi p. 85-87. — Lanzoni (II, 929) lo identifica col precedente.

CERCHI (de'). v. Umiliana de' C.

CERDA (della) Antonio (1390-1459), n. a Majorca, m. a Roma. Dotto filosofo e teologo. Trinitario, ebbe incarichi per l'Ordine in Inghilterra e Scozia. Fu arciv. di Messina (1448), vescovo di Lerida (1449) e dal 1448 cardinale (Cardinal Yliardense), molto stimato dai Papi contemporanei, che gli affidarono varie missioni. Lasciò Commenti alle Sentenze, un trattato sulla Coscienza ed altri lavori.

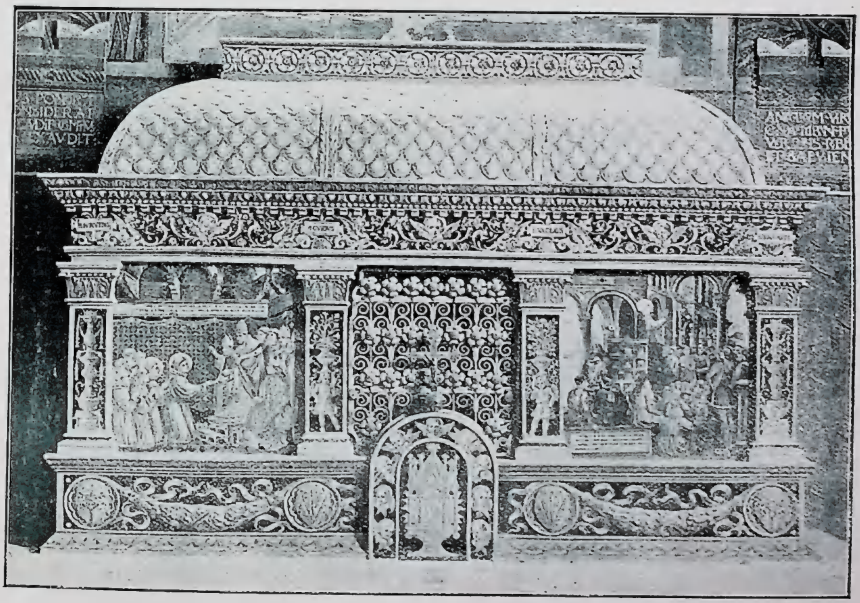
CERDONE, eretico del sec. II, esponente dello gnosticismo, maestro di Marcione e precursore del manicheismo. Non ci resta di lui nessuno scritto; la sua vita e la sua dottrina sono ricostruibili parzialmente in base alle testimonianze degli eresiologi, quali Ireneo, Epifanio, Ippolito. Oriundo dalla Siria, venne a Roma al tempo di papa Igino (c. 136-140), e, dopo molte tergiversazioni in questioni vitali della fede cristiana, finì per essere scomunicato definitivamente dalla Chiesa. (Ireneo, *Adv. Haer.* I, 27; III, 4, 3; PG 7, 687-89, 856 s). Che abbia fondato una setta non è certo, poichè solo scrittori posteriori parlano di Cerdoniani (Epifanio, *Haer.* 41; PG 41, 692; Agostino, *Haer.* 21; PL 42, 29). Tutti però convengono nel riconoscere in C. il maestro di Marcione; a C., secondo Ireneo, rimonta la distinzione e l'opposizione tra il Dio del V. T. e G. Cristo (*Adv. Haer.* I, 27; PG 7, 687). L'autore dei *Philosophumena* (VII, 10, 37; PG 16, parte III, 3293 s, 3343 ss) dà la dottrina di C. come riesumazione della dottrina di Empedocle (sull'Amore e l'Odio) e come anticipazione di quella di Marcione: diteismo, ripudio del V. T., docetismo cristologico, condanna del matrimonio, negazione della risurrezione dei corpi (cf. Pseudo-Tertulliano, *De praescriptione* 51; PL 2, 70 s; S. Filastrio, *De haeres.* 44; PL 12, 1160). — G. Bareille in *Dict. de Théol. cat.*, II, col. 2138-39. — A. v. Harnack, *Marcion*², Leipzig 1924, p. 31 ss.

CEREALIS Vescovo di una località nella provincia africana della Mauretania Caesariensis, autore di un trattato in 20 capp. *De fide S. Trinitatis* (PL 58, 757-768), frutto d'una disputa da lui sostenuta a Cartagine (circa il 478) col vescovo ariano Massimino.

CEREO o Cero Pasquale. Grossa candela che viene solennemente « benedetta » dal diacono nel Sabato Santo al canto dell'*Exultet* o Preconio (v.) pasquale. Porta 5 grossi grani d'incenso a forma di croce. Nel rito romano il C. si usa per la benedizione del fonte battesimale, nel quale viene immerso tre volte, e rimane acceso, durante la Messa solenne e i Vespri cantati, accanto all'altare dal lato del Vangelo per tutto il periodo pasquale fino al giorno dell'Ascensione, in cui viene spento dopo il Vangelo. È simbolo di Cristo, che nella notte di Pasqua porta la nuova luce al mondo. L'uso del C. pasquale non è romano, risale però almeno al sec. IV. Famosa la lettera di S. Girolamo al diacono Presidio di Piacenza (*PL* 30, 182-188), nella quale, pregato di comporre una *laus Cerei*, vituperа invece la mania dei diaconi di elaborare a fantasia siffatte « laudes » cogli amminnicoli della retorica e con reminiscenze georgico-virgiliane. Ciò fa supporre che l'uso romano non favorisse « le pretese ambiziose del diacono di Piacenza » (Schuster con Duchesne). Tuttavia anche S. Agostino ricorda una sua composizione poetica in *laude quadam Cerei* (*De Civ. Dei*, I5, 22; *PL* 41, 467), e se ne conservano ancora due di Ennodio di Pavia (*PL* 63, 257-262), che testimoniano così l'uso del C. nell'alta Italia. Prove si hanno pure per Ravenna e Napoli. Il quarto concilio di Toledo (633) attesta che il rito di benedizione del C. pasquale era già molto diffuso nella Spagna, nelle Gallie e altrove; solo « apud quasdam ecclesias » esso non era in vigore (can. 9; Mansi, X, 620 s). Il *Liber Pontif.* fa risalire l'introduzione del rito in Roma a papa Zosimo (verso il 417), erroneamente. Il Gregoriano ignora ancora una *laus Cerei*. Per il sec. VII-VIII, l'*Ordo Rom. I* ne descrive il rito, ma avverte che vale solo per le chiese suburbicarie. Verso il sec. X-XI l'uso si stabilisce definitivamente anche a Roma. Il rito, salvo l'andamento più solenne, è quello ordinario della *liturgia lucernaris* (v. Lucernario), antichissima e celebre in Oriente e in molte chiese dell'Occidente, che corrisponde all'ora del Vespro, quando si accendevano le lucerne. Il rito lucernale era un'esaltazione magnifica di Cristo, luce del Padre nel mondo, e inni magnifici, come il Φῶς ἱλαρόν da S. Basilio conosciuto quale eredità liturgica antichissima, e quello di Prudenzio (*Cathemerinon* V; *PL* 59, 813-831; cf. ib. 677 ss) sono residui di questa liturgia della luce.

Se oggi il rito comporta una benedizione del fuoco, una dell'incenso e una del C., è perchè furono fraintesi i termini: *benedictio incensi, incensi sacrificium*, che non vogliono dire altro che *benedizione della lucerna, sacrificio della lucerna*. L'attuale uso romano comprende un doppio rito

Terracotta smaltata di Luca della Robbia, Firenze. (Fot. Alinari).



Arca di maiolica di Angelo Minghetti nell'abside di S. Francesco a Bologna.

Proprietà riservata.

Niccolò da Urbino, 1528. Piatto rappresentante il martirio di S. Cecilia.
Firenze, Museo Nazionale. (Fot. Alinari).

Piatto forlivese dell'anno 1542 rappresentante la Strage degli Innocenti.
Parigi, Louvre. (Fot. Alinari).

Proprietà riservata.

lucernare: quello processionale, più primitivo, delle tre candele, con cui si accendono le lampade, e quello, più solenne e propriamente pasquale, ma posteriore, del C.

Bibl. — Martene, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, III, lib. IV, c. 24, n. 5-11. — L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris 1908⁴, 255 ss. — Schuster, IV, 1-14; 47 ss; 50 ss; — Van Doren, *Le cierge pascal*, in *Les Questions liturg. et paroiss.*, 14 (1929) 65-77. — Gavanto-Merati, *Compendio delle cerimonie eccl.*, Ven. 1752, p 259-265. — J. Deshusses in *Dict de Droit can.*, III, col 726-729..

CERF (Le) de la Viéville Giov. Filippo, O. S. B., della Congregazione di S. Mauro, n. a Rouen nel 1677. Morì, dopo 30 anni di infermità, nel 1748. La sua opera principale è la *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la Congrégation de S. Maur* (1726), spesso acre nei suoi giudizi; scrisse poi la *Défense de la Bibliotèque* (1727) contro Perdoux de La Perière che aveva denunciati gli errori e le omissioni della sua opera. — Hurter, *Nomenclator*, IV (1910) col. 1581. — Tassin, *Histoire générale de la Congr. de S. Maur*, Bruxelles 1770, p. 645-49.

CERI. v. Candele.

CERIANI Antonio Maria (1829-1907), erudito e filologo insigne, n. a Uboldo presso Saronno, m. a Milano. Divenuto sacerdote (1852), ottenne nel 1855 d'essere assunto tra i dottori della Biblioteca Ambrosiana, dove potè dare alla luce importanti studi filologici pur non abbandonando l'apostolato religioso anche il più umile come tra i ragazzi discoli. Insegnò lingue orientali nella facoltà teologica milanese e venne poi assunto nel 1870 alla carica di prefetto dell' Ambrosiana che tenne sino alla morte. Se il C. non disdegnò la filologia classica, si specializzò soprattutto nella liturgia ambrosiana e nella filologia semitica. Del 1902 è la « editio typica » del *Missale Ambrosianum*, il cui lungo e paziente lavoro preparatorio venne reso di pubblico dominio nel 1913 da A. Ratti (Pio XI): *Missale Ambrosianum duplex*, edd. A. Ceriani, A. Ratti, M. Magistretti. Su la liturgia ambrosiana prima del sec. XI abbiamo del C. il magnifico lavoro: *Notitia liturgiae Ambrosianae ante saeculum XI medium* (Milano 1895). Nel campo semitico, specialmente siriaco, il C., pur essendo un autodidatta, assurse all'onore di un maestro di competenza mondiale. La scoperta della fotografia fece fare grandi progressi alla decifrazione dei codici specie palinsesti. Con tali aiuti il C. potè pubblicare in trascrizione ed in facsimile la seconda metà della versione siro-esaplare della 5 colonna delle esapla origeniane stesa da Paolo vesc. di Tella nel 615-17 quale si conserva in un prezioso codice ambrosiano. Esso ha il vantaggio di conservarci i segni diacritici con cui Origene (v.) segnava i passi della versione greca dei LXX mancanti in ebraico. Di tale codice siriaco includente anche la versione dell'apocrifo greco IV di Esdra il C. ci dava la versione latina (*Monumenta sacra et profana* I, 2, a. 1866), la trascrizione (*Monumenta* V, 1, a. 1868) e la fotografia (*Translatio Syra Peshitto V. T.*, Milano 1876-1883). Il C. ebbe pure la fortuna di rinvenire in un palinsesto di Bobbio un ampio frammento di versione latina dell'apocrifo *Giubilei* comprendente in forma mutila circa un terzo dell'etiopico pubblicato sol due anni prima dal Dillmann (Kiel 1859). Venne edito dal C. in *Monumenta* I, 1, a. 1861, pp. 15-62.

Altri lavori rivelanti la pazienza e la sagace intuizione del C. apparvero per lunghi anni su varie riviste; fra essi ricordiamo, oltre i *Monumenta* (7 voll., 1861-1874), le *Memorie* ed i *Rendiconti del R. Istituto Lombardo di scienze e lettere* di Milano.

Bibl. — *In* Memoria *di Mons. A. M. Ceriani*, Milano 1908. — A. Ratti in *Miscellanea Ceriani*, Milano 1910. — G. Galbiati, C. O. Zuretti, G. Furlani, *A. M. Ceriani commemorato nel primo centenario della nascita*, Milano 1929 — Enc. It., IX, 806*a*.

CERIGNOLA. v. Ascoli Satriano e C.

CERIMONIALE *dei Vescovi*, dicesi quello, tra i Libri Liturgici (v.), che contiene le regole da osservarsi nelle chiese metropolitane, nelle cattedrali, nelle collegiate e chiese monastiche, per le funzioni pontificali, per la celebrazione delle ore canoniche e per alcune feste dell'anno. Completa le indicazioni cerimoniali contenute in altri libri liturgici quali il Messale, il Breviario, il Rituale e il Pontificale, ed è il solo libro liturgico che parli delle cerimonie da osservare nella celebrazione dell'Ufficio Divino.

Cenni storici. Il Cerimoniale dei Vescovi nel suo stato attuale non risale oltre il principio del sec. XVII. Prima esistevano gli *Ordines* o Ordinari delle Chiese, i *Libri Rituales*, i *Libri Agendarum*, che raccoglievano riti e cerimonie secondo le tradizioni locali. Il tempo più fecondo per questa produzione fu tra il sec. XI e il sec. XV: ne ebbero la Chiesa di Roma (*Ordines Romani*), la Chiesa di Milano (*Ordo Beroldi*), e le principali chiese monastiche (*Ordines Monastici*).

Il primo Cerimoniale Romano, propriamente detto, fu il « Libro delle Cerimonie Pontificali » compilato da Agostino Patrizi Piccolomini, vescovo di Pienza, con dedica a Innocenzo VIII (1488). Ma il lavoro non venne pubblicato. Altro tentativo fu fatto da Cristoforo Marcello, arcivescovo di Corfù, con una raccolta dal titolo: *Rituum Ecclesiasticorum sive Sacrarum Caerimoniarum S. R. E. libri tres*, pubblicata a Venezia nel 1516; ma non incontrò le simpatie del Maestro delle Cerimonie Pontificie Paride de Grassi, e perciò non divenne pubblicazione ufficiale. Lo stesso Paride de Grassi compilò un *Ordo Romanus* che fu l'ultimo della serie.

Per merito del concilio di Trento tutti i libri liturgici furono sottoposti a una minuziosa e intelligente revisione: Pio V diede la forma definitiva del Breviario e del Messale; Sisto V istituì la Congregazione dei Riti con l'incarico di rivedere il Pontificale, il Rituale e il Cerimoniale dei Vescovi. Il lavoro fu promosso energicamente da Clemente VIII e in parte condotto a termine: nel 1596 usciva il Pontificale e nel 1600 il *Caeremoniale Episcoporum*. Quest'ultimo, più d'ogni altro libro liturgico riformato, toccò al vivo la suscettibilità delle tradizioni locali, l'imposizione di un cerimoniale comune sembrando esagerata; per tutti i malcontenti prese la parola Giov. Battista Bandini, canonico di S. Pietro poi cardinale, il quale protestò « contro il monopolio ecclesiastico specialmente di libri liturgici » (Pastor, *Storia dei Papi*, XI, Roma 1929, p. 485). Bisogna dire che Clemente VIII tenesse conto di queste proteste, perchè nella bolla *Cum novissime* del 14 giugno 1600 spiegava che imponendo il

nuovo *Caeremoniale Episcoporum* non intendeva abolire gli antichi in quanto essi corrispondevano a quello riformato.

L'edizione del 1600 non fu definitiva. La Congregazione dei Riti continuò i suoi studi e le sue ricerche che diedero nuove edizioni corrette del C. E. cinquant'anni dopo la prima sotto il pontificato di Innocenzo X (bolla *Etsi alias* del 31 luglio 1650), e di nuovo sotto il pontificato di Benedetto XIII (bolla *Licet alias* del 7 marzo 1727) e finalmente sotto Benedetto XIV (bolla *Quod Apostolus* del 15 maggio 1741). Quest'ultima edizione (spesso ripetuta) è rimasta fino ai nostri giorni.

Nel suo stato attuale il *Caeremoniale Episcoporum* è diviso in tre libri. Nel *primo* si tratta dei doveri del vescovo dopo la sua elezione fino alla sua entrata in diocesi; si parla dei dignitari e dei vari uffici che il vescovo assegnerà al capitolo della sua cattedrale; degli ornamenti e insegne pontificali, degli arredi sacri del servizio del coro; dell'assistenza del Prelato all'Ufficio Divino. Il *secondo* libro espone il modo di celebrare le funzioni pontificali, cioè i Vespri, le Laudi e la Messa; descrive anche le cerimonie di alcune speciali solennità dell'anno liturgico. Il *terzo* libro regola il modo di fare le visite ufficiali e di ricevere grandi personaggi.

CERIMONIALE (Congregazione del). Fu istituita da Sisto V, colla bolla *Immensa* (1588), a fianco della S. Congregazione dei Riti, perchè curasse l'osservanza delle cerimonie liturgiche e non liturgiche, che si svolgono nella curia romana. La costituzione *Sapienti consilio* di Pio X ne confermò e precisò i compiti, riconfermati poi nel CJ. È, infatti, di sua competenza la direzione delle cerimonie della cappella e del palazzo del Sommo Pontefice, come pure delle funzioni sacre che compiono i cardinali fuori della cappella pontificia. Inoltre, dirime autorevolmente le questioni di precedenza sia dei cardinali che dei legati e ambasciatori dei vari Stati accreditati presso la S. Sede (can 254). È costituita da parecchi cardinali e presieduta ordinariamente dal cardinale decano del S. Collegio. Fungono da segretari e consultori i cerimonieri pontifici. v. Congreg. Romane.

CERIMONIALE Diplomatico. Il rito, le cerimonie, le questioni di forma e di precedenza ebbero sempre importanza, e talora anche un loro codice, non solo nei rapporti religiosi ed ecclesiastici, ma anche in quelli tra autorità civili. Così vi è un C. delle Corti, un C. marittimo, un C. di cancelleria e, più notevole, un C. diplomatico. Quest'ultimo, dopo il trattato di Westfalia, ebbe una costante tendenza ad unificare, o coordinare almeno, le consuetudini dei diversi Stati, ma conservò particolari riguardi ai diplomatici della S. Sede. Per questa parte è regolato dalla S. Congregazione del Cerimoniale.

L'antica consuetudine, sanzionata dal Congresso di Vienna, assegna la precedenza sugli altri agenti diplomatici ai Nunzi: però i Legati *a latere* conservano sempre la precedenza assoluta. — Giobbio, *Lez. di diplomazia eccles.*, Roma 1921, I, nn. 144, 402, 423 ss. — Enc. It., IX, 807*b*-811*a*.

CERIMONIE. Qualunque sia la derivazione etimologica del latino *caeremonia* (anche *ceremonia, cirimonia;* cf. Forcellini s. v. e Baudot, col. 3297 s), certo è che il termine ebbe già presso i pagani un senso attinente al culto. « Religio est, quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam dicunt, curam *caerimoniamque* affert » (Cicerone, *De inventione*, II, 53).

Nella liturgia « cerimonia » è un atto esterno, gesto o movimento, che accompagna l'esercizio del culto. Bossuet (*Politica estratta dalla S. Scrittura*, lib. VI, art. 2, prop. 4; ed. Napoli 1778, t. XII, p. 310) osservò già che presso S. Agostino e gli altri Padri il concetto di « cerimonia » rientra sotto il termine più vasto di « sacramento ». Si cita soprattutto il testo del *Contra Faustum*, IX, 11 PL 42, 355. Nel trattato *De spiritu et littera*, c. 21 (PL 44, 222) e nel II delle *Retractationes*, c. 37 (PL 32, 646) S. Agostino chiama « CC. » certe astinenze legali dei Giudei, onde propone la derivazione del termine da *carere*, astenersi: « *cerimonias* quasi *carimonias* », etimologia accolta poi da S. Isidoro di Siviglia: « Proprie autem visum est doctoribus a *carendo* appellari (CC.), eo quod iis quae in sacris divinis offeruntur, in suo usu *carerent* homines » (PL 82, 255).

Il termine « C. » ricorre nella precisa nostra accezione liturgica sotto la penna di S. Girolamo, il quale loda la pia sollecitudine di Nepoziano « per tutte le CC. » (*Ep.* 60, 12; PL 22, 596), affermando così implicitamente l'esistenza di un codice di CC.

Le CC., mentre sono un portato spontaneo della natura dell'uomo, sia in quanto composto di elemento spirituale e elemento corporale, sia in quanto essere sociale (cf. S. Tommaso, *C. Gentes*, III, 119), ottengono lo scopo di dare un quadro più solenne agli atti di culto, di farvi partecipare tutto l'uomo e di parlare col loro simbolismo alla nostra mente attraverso i nostri sensi. Il Conc. Trid. contro i protestanti difende l'utilità delle cerimonie, in modo speciale di quelle relative ai Sacramenti (Sess. VII, 13; *Denz.-B.*, n. 856) e alla Messa, cerimonie che vantano una tradizione apostolica e valgono a inculcare la maestà del Sacrificio e a sollevare gli animi dei fedeli alla considerazione delle profonde realtà in esso contenute (Sess. XXII, 5; *Denz.-B.*; n. 943) Perciò non si oppongono all'adorazione « in spirito e verità » richiesta da Cristo (Giov IV, 23), perchè, vivificate esse da spirito e verità per la devozione e sincerità con cui vengono fatte, concorrono a realizzare l'adorazione spirituale.

Alcune cerimonie sono forme, la cui origine va ricercata nella storia, altre invece sono simboliche per natura loro, e il loro valore simbolico alcune volte è naturale, altre volte è di origine divina o ecclesiastica. Nell'Antico Testamento tutte le cerimonie sono codificate nella Legge. Nella Chiesa sono regolate dalle rubriche dei libri liturgici, in prima linea dal Cerimoniale dei vescovi (v.); alla loro interpretazione presiede la S. Congr. dei Riti (v.).

Nella storia della liturgia sono celebri come studiosi di cerimonie: Amalario († 850), Bernoldo di Costanza († 1100), Durando († 1296), Gavanto († 1638), Bona († 1674), Lebrun († 1729), Martène († 1739), Catalani († verso il 1751); dei quali si indicano le opere sotto le singole voci.

La varietà dei Riti (v.) comporta varietà di cerimoniale. Giustamente si fa notare la larghezza di spirito, con cui già S. Gregorio Magno, scrivendo a S. Agostino di Canterbury (*Ep.* 64; PL 77, 1186 s), si dichiara favorevole ad ammettere le consuetudini particolari delle diverse Chiese.

Anche parecchi Ordini Religiosi hanno cerimoniali propri.

Bibl. — Oltre alle opere dei grandi liturgisti sullodati: G. B. Menghini, *Le ss. cerimonie secondo il Rito Rom. per tutti i tempi dell'anno*, Roma 1934². — Martinucci-Menghini, *Manuale ss. caeremoniarum in ll. 8 digestum*, Romae 1911. — Al. Moretti, *Caeremoniale iuxta Ritum Rom.*, voll. 4, Taurini 1936-39. — Id., *Cerimoniale Rom.*, Torino 1941. — L. Baudot in *Dict. d'Archéol chrét. et de Lit.*, II-2, col. 3297-3301. — Enc. It., IX, 807.

CERIMONIERE o *Maestro delle Cerimonie*, è colui che guida le cerimonie nelle chiese cattedrali, abbaziali e collegiate. Anticamente era ufficio dell'arcidiacono. Il *Caerem. Episc.*, I, 5, vuole che il vescovo scelga dal suo clero possibilmente due CC. atti allo scopo, il 1° di almeno 25 anni d'età e sacerdote, il 2° più giovine, ma pure costituito nell'Ordine Sacro. Il 1° ha per compito di guidare le cerimonie del vescovo e di altri dignitari, il 2° quelle del celebrante e dei suoi ministri. I *Cerimonieri Pontifici* costituiscono collegio, presieduti da un prefetto, che è il 1° cerimoniere pontificio. Le qualità e attribuzioni del C. vengono precisate dallo stesso *Caerem. Episc.*, I, 5. In segno della sua autorità spesso il C. porta un piccolo bastone; tutti, siano pure dignitari, si devono sottomettere alla sua autorità.

CERINTO, eretico tra il I e il II sec. d. C., d'origine giudea, nato probabilmente in Egitto, dove subì l'influsso di Filone Alessandrino (v.). Il suo nome potè essere anche Merinto, onde i seguaci furono detti anche *Merintiani* (Epifanio, *Haer* 28: PG 41, 377-88). Filastrio (*Haer.* 36; PL 12, 1152-51) e il Pseudo-Tertulliano (*De praescr.* 48; PL 2,67) lo fanno posteriore a Carpocrate, il che non s'accorda con altre testimonianze. Secondo Epifanio e Filastrio (*ll. cc.*) egli sarebbe stato il promotore dei tumulti scoppiati al tempo degli Apostoli in difesa della circoncisione e dei riti giudaici, ricordati in Att XI 2-3, XV 24, XXI 28. La dottrina di C. ci è nota in parte dalle informazioni degli eresiologi antichi, soprattutto di S. Ireneo (*Adv. Haer.* I, 26, 1; III, 11, 1; PG 7, 686, 879 s). Cristo è distinto da Gesù, come sono distinti il Dio supremo ed il Demiurgo che ha creato il mondo. Gesù, nato, come ogni altro uomo, da Giuseppe e da Maria, viene dal Demiurgo. Dagli altri uomini non si distingue che per maggior sapienza e giustizia. Al momento del battesimo, su Gesù scende il Cristo, inviato dal Dio supremo: così Gesù Cristo può annunciare al mondo il Padre. Ma il Cristo, al momento della morte, abbandona Gesù.

C. sarebbe stato un puro giudaizzante, fedele al sabato, alla circoncisione, a parte della Legge; la sua concezione della vita sarebbe stata un grossolano epicureismo: « voluptatibus corporis obnoxius carnique addictus in iis regnum Dei situm fore somniavit, in ventris et earum quae infra ventrem sunt explenda libidine » (Eusebio, *Hist. Eccl.* III, 28; PG 20, 273 ss, testimonianze di Caio e di Dionigi Aless). Degli scritti cristiani non avrebbe conservato che il Vangelo di S. Matteo, senza la genealogia di Gesù. Nel suo insegnamento sarebbe entrato pure un millenarismo grossolano (secondo Caio; presso Eusebio, *l. c.*).

È noto l'episodio, il cui ricordo risale al santo vescovo di Smirne, Policarpo, e che ci è trasmesso da Ireneo e da Eusebio. Un giorno l'apostolo Giovanni venne alle terme di Efeso; ma, accortosi della presenza di C., ne fuggì senza prender bagno e dicendo: « Fuggiamo, perchè non ci cada addosso l'edificio: vi è C., il nemico della verità » (*Adv. Haer.*, III, 3, 4; *Hist. Eccl.*, III, 28; IV, 14,6 PG 7, 853; 20, 275 s, 337 ss).

Secondo Ireneo (*Adv. Haer.*, III, 11, 1; PG 7, 879 s) ripetuto poi da S. Girolamo (*De vir. ill.* 9; PL 23, 623), S. Giovanni avrebbe scritto il IV Evangelo contro C. e altri eretici. Al contrario, la setta che Epifanio chiama degli Alogi ascriveva a C. la paternità del IV Evangelo e dell'Apocalisse (Epifanio, *Haer.* 51, 3; Filastrio, *Haer.* 60; Ireneo, *Adv. Haer.* III, 11, 9; PG 41,891 s; PL 12, 1147 s; PG 7, 890 s).

C. ebbe discepoli soprattutto fra i giudaizzanti ed i giudeo-cristiani: i cerintiani volevano essere cristiani ma conservare insieme le prescrizioni legali e pretendevano che esse dovessero imporsi ai gentili convertiti. Perciò aborrivano S. Paolo. Secondo Filastrio, onoravano Giuda traditore, riprovavano il martirio e bestemmiavano i martiri.

Sembra che gli apocrifi pseudoclementini siano stati influenzati dall'ambiente cerintiano, come del resto da quello Ebionita. Tracce dei cerintiani perduravano ancora nel V sec.

Bibl. — G. Bareille in *Dict. de Théol. cath.* II, col. 2151-55. — G. Bardy in *Revue Biblique* 30 (1921) 344-373.

CERIOLI Costanza (1816-1865). Nata da nobile famiglia a Soncino (Cremona), compì la sua educazione presso le Religiose della Visitazione in Alzano Lombardo (Bergamo). Per obbedire ai genitori, a 19 anni si unì in matrimonio con Gaetano Busecchi-Tassis, sessantenne, ricco possidente di Comonte di Seriate (Bergamo). La tarda età e il carattere aspro del consorte quasi sempre infermo, la morte dell'unico figlio Carlino, giunto all'adolescenza, seguita due mesi dopo da quella del marito, trovarono in lei la donna forte rassegnata alla volontà divina.

Rimasta sola a 38 anni, pensò di istituire una opera di carità che rispondesse ai bisogni del tempo. Mirò a risolvere cristianamente le subdole dottrine sull'eguaglianza sociale e a frenare i primi fermenti dell'Urbanesimo (v.). Così nacque e maturò l'idea della *Congregazione della Sacra Famiglia*, destinata agli orfani di famiglia contadina; opera che riuniva l'aspirazione sociale di fraternità con l'amore dei campi.

Nel 1856, vestito l'abito religioso e assunto il nome di *Paola Elisabetta*, con altre compagne, aperse per le orfane la sua casa di Comonte a cui seguirono le case di Soncino e di Leffe. Nel 1863 a Villacampagna di Soncino iniziava coll'apertura d'una casa l'opera maschile.

L'Istituzione femminile, di diritto pontificio, meglio organizzata, si diffuse subito e presentemente conta una sessantina di case; quella maschile invece per scarsità di soggetti (Padri e Fratelli) condusse una vita incerta fino a che padre Angelo Orisio (1864-1941), presane la direzione, che tenne per quarant'anni, le diede vita nuova; oggi conta (oltre al noviziato dei Fratelli e al Seminarino per i Padri) quattro case che si sono già rese molto benemerite nel campo dell'agricoltura.

La causa di beatificazione della C., introdotta nel 1919, ha portato alla proclamazione dell'eroicità delle virtù il 2 luglio 1939. — *Biografie* per P. Me-

RATI, Bergamo 1899, A. SODANO, Pistoia 1917, G. BONI, Bergamo 1934.

CERLE Giovanni (1634-1691). Canonico regolare a Pamiers, e, dopo la morte del vescovo CAULET (v.), vicario capitolare, continuò sulla linea del presule defunto la lotta contro le REGALIE (v.), incontrando naturalmente la protezione di Innocenzo XI e l'ostilità di Luigi XIV, che gli contrastò l'arcivescovado di Tolosa e lo costrinse a vivere per sempre in latitanza, facendo eseguire « in effigie » la pena di morte decretatagli nel 1681. — J. GRISAR in *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 813 s.

CERMELLI Agostino, O. P., di Alessandria, m. verso il 1677. Con un lungo e paziente studio sulle opere dei Padri e scrittori ecclesiastici compose una *Catena in Job*; una *Vita S. Hieronimi* (Ferrara 1648) e una *Vita S. Augustini*.

CERRETO Sannita o **Telese**. Cittadina in prov. di Benevento con 5300 ab. circa. L'antica borgata ricordata anche nelle guerre sannitiche è stata distrutta dal terremoto. Del vescovo di Telese si ha già memoria nel sec. V. La residenza episc. nel 1612 fu trasferita a C. essendo troppo decaduta Telese. La sede è suffraganea di Benevento. Conta 26 parrocchie. Patrono S. Antonio di Padova. — G. ROSSI, *Catalogo dei vescovi di Telese*, Napoli 1827. — UGHELLI, VIII, 367-374; X, 345. — CAPPELLETTI, XIX, 341-357. — LANZONI, I, 379.

CERRETTI Bonaventura, Card. (1872-1933), n. a Orvieto, m. a Roma. Sacerdote nel 1895, venne tosto impiegato nella diplomazia pontificia (Segreteria di Stato) dal 1900 al 1904. Fu delegato apostolico al Messico, quindi uditore a Washington, e arcivescovo titolare di Corinto. Ebbe nel 1917 la carica di segretario per gli Affari Straordinari in Vaticano e nel 1919 fu a Parigi durante la conferenza per la pace, senza, per altro, poter influire in quelle tristi decisioni, che tanti guai avrebbero portato all'Europa e al mondo. Quindi fu nominato nunzio in Parigi (1921). Anche in tale carica vanamente tentò di influire sul sinedrio di Versailles; la diplomazia pontificia, che con occhio lungimirante voleva evitare decisioni pericolose e funeste, fu messa in disparte. Il 14 dicembre 1925 fu creato cardinale col titolo di S. Cecilia. Fece parte di numerose Congregazioni e fu pure Protettore dei Minori e dell'Unione Internazionale per le Leghe Femminili Cattoliche.

CERTEZZA: *certitudo*, da *certus*, participio di *cerno*.

I. **Nozione**. La C. è una condizione dello spirito umano in rapporto alla verità. All'apprensione d'un oggetto conoscibile segue l'assenso, ossia l'atto, con cui lo spirito fa suo l'oggetto, vi aderisce, in esso riposa come in suo termine. L'assenso dunque è il riposo del pensiero umano che percepisce; quando esso è fermo e sicuro, si chiama *certezza*. Per determinare più profondamente la condizione soggettiva di certezza, è buona cosa confrontarla con gli altri stati del soggetto, sempre in rapporto alla verità. 1) L'*ignoranza* suppone mancanza di ogni apprensione ed è, quindi, assenza perfetta di assenso alla verità (assenza di assenso in colui che dovrebbe sapere — *ignoranza propriamente detta* —, assenza di assenso in chi non ha il dovere di sapere, *nescienza*). 2) Il *dubbio* segue apprensioni diverse, connesse tra loro da cui si determina uno stato di oscillazione verso l'una o l'altra delle apprensioni. Il dubbio, cioè, è la sospensione dell'assenso in seguito a parecchie apprensioni: perciò si distingue dall'ignoranza, supponendo — contrariamente a questa — l'apprensione di qualche cosa. 3) L'*opinione* è il frutto dell'apprensione di una verità che possiede in sè motivi inclinanti all'assenso, ma non escludenti il timore soggettivo di errare. L'opinione è un assenso non certo, che si chiama *probabile*, quando le ragioni che lo fondano sono positive e gravi.

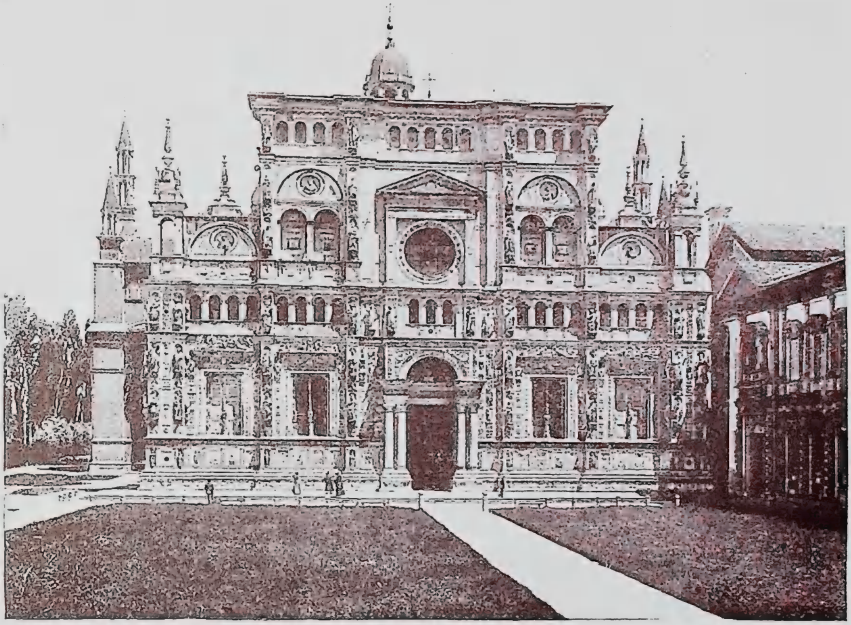
Solo colla certezza è raggiunta la quiete dello spirito avido di verità. *Certitudo*, scrive l'Angelico, *nihil aliud est quam determinatio intellectus ad unum* (*In III Sent.*, d. XXIII, q. 3, a. 2).

II. **Rapporto fra apprensione e assenso o certezza**. Lo spirito umano assente o è certo di ciò che apprende o percepisce, nella misura, in cui apprende o percepisce: si arrende, diremo, alla verità che è l'essere nel momento del suo manifestarsi, nella sua *evidenza*. Perciò, se è vero che non può essere nel pensiero la verità senza la certezza soggettiva, è anche vero che non vi può essere certezza soggettiva senza l'apprensione della verità oggettiva. La soluzione gnoseologica della filosofia perenne, soprattutto nell'espressione più logica del Tomismo, non eliminando nè l'elemento della certezza (dogmatismo) nè l'elemento della verità oggettiva (idealismo), afferma che l'atto di conoscenza — nella sua completezza — è la sintesi o l'unione dell'essere nel pensiero, è il momento di certezza che è pure il momento di verità (realismo critico o gnoseologico).

III. **Certezza e Fede**. Nel conoscere umano, dunque, sono indistruttibili i due elementi sintetizzati: la verità (rappresentata nella proposizione come segno della verità) e l'assenso soggettivo o certezza. Il primo elemento — proposizione come significato o verità — può essere presentato al pensiero umano in vari modi. *a*) Mediante l'evidenza intrinseca delle nozioni della proposizione: lo spirito assente a ciò che vede. Di fronte all'evidenza l'assenso è necessitato: « *ex necessitate* assentit (intellectus), cognita connexione necessaria conclusionum ad principia » (*Summa*, I, q. 82, a. 2). Lo spirito investito dalla luce, non può non vedere, non può negare di vedere, è obbligato ad assentire; tuttavia evidenza ed assenso non si equivalgono; vi può essere questo senza quella.

b) La distinzione fra vedere (evidenza) e assentire appare chiaramente nel caso dell'*opinione*. Qui il vero non traspare con evidenza; vi sono indizi che inclinano all'assenso, ma adombrati, ma insufficienti a mostrare palesemente la verità. Pure l'intelletto giudica e assente: l'assenso sussiste, benchè disgiunto dall'evidenza oggettiva; imperfetto, opinativo, non escludente l'errore: ma sussiste.

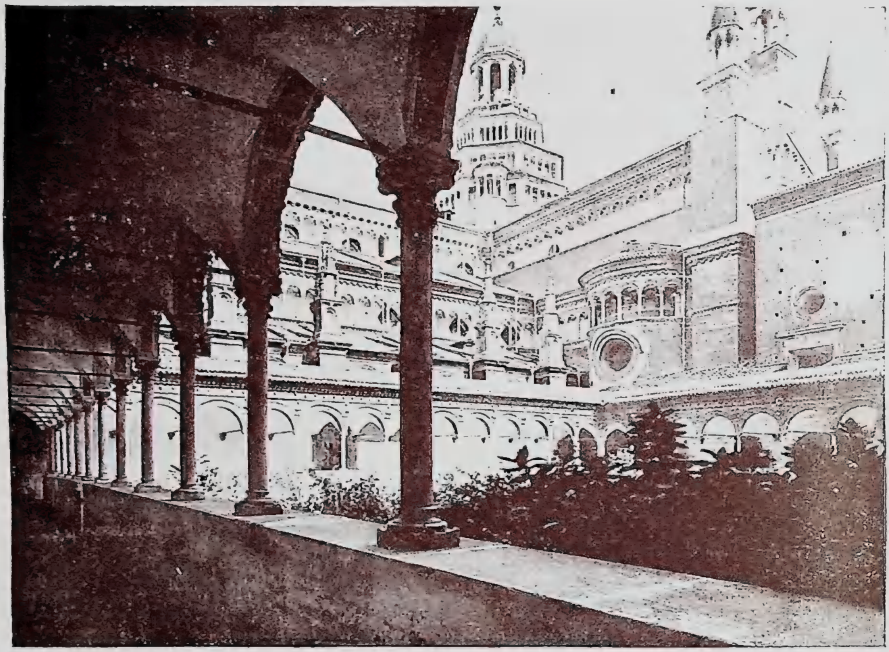
c) Noi assentiamo spesso per *fede*, basandoci sulla testimonianza degli altri essendoci impossibile *vedere* l'intima intelligibilità della cosa. La *fede* è contraddistinta dalla visione e dalla scienza, che si muove sotto la luce dell'evidenza intrinseca. Vi è la *fede scientifica* o *di ricerca*, che nasce dalla enumerazione e valutazione dei motivi che fanno credibili le testimonianze. Lo storico, rovistando e studiando documenti — dal loro numero, dalla loro data, dai loro caratteri — ricava un complesso scientifico di motivi che rendono credibile un fatto storico. Vi è pure la *fede di autorità*, nella quale la stessa persona informante, per le sue peculiari qualità, si cattiva l'assenso: non può ingannare, non vuole ingannare, sa, ed è verace.



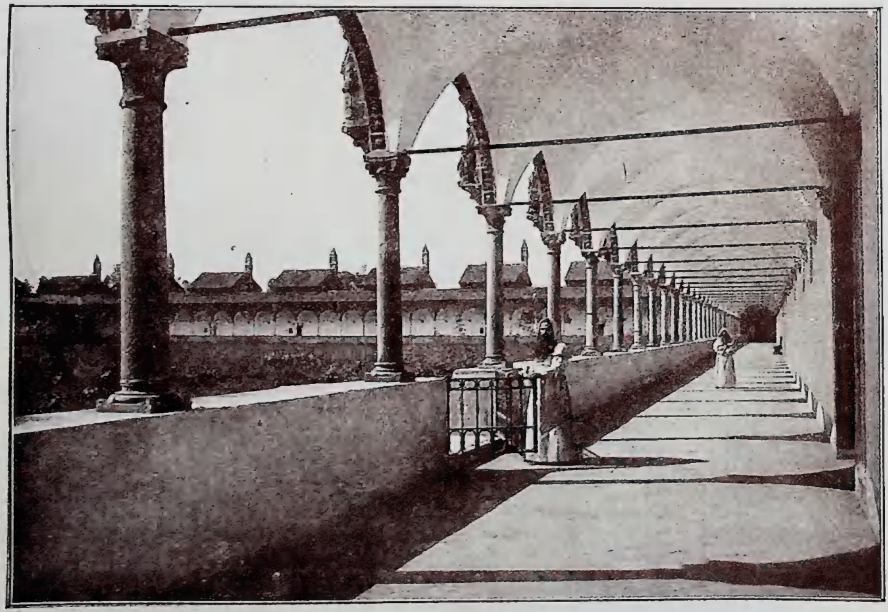
Facciata e fianco della Certosa di Pavia.

Parte posteriore della Certosa di Pavia. (Fot. Brogi).

Proprietà riservata.



Certosa di Pavia. Veduta del Chiostro Piccolo.



Certosa di Pavia. Veduta del Chiostro Grande. (Fot. Brogi).

Proprietà riservata.

La *fede religiosa* è formalmente fede di autorità. I motivi, infatti, di credibilità si riassumono, in fondo, nel provare preliminarmente che Dio ha parlato: l'atto di fede è fatto perchè Dio ha parlato. Vedi: Apologetica. Fede.

Ad ogni modo, in tutt'e due le specie di fede, l'assenso fermo cade in vero non visto, in sè. C'è, se si vuole, un'evidenza, ma è estrinseca al vero, a cui si assente: *evidentia in attestante*.

IV. **Le specie della C.** S'è visto come l'elemento che fonda lo stato di certezza sia la presenza del motivo che spinge all'assenso (evidenza intrinseca o motivi di credibilità). Questo elemento, fondamento di certezza, determina la triplice distinzione di certezza *metafisica, fisica, morale*, secondo che implica una necessità metafisica, fisica o morale.

Necessità metafisica è quella che non può ammettere eccezioni, perchè si fonda sui principi immutabili della realtà. Mentre la necessità metafisica è *assoluta*, quella *fisica* e quella *morale* si dicono *ipotetiche*, in quanto possono anche non verificarsi: non escludono cioè di essere sospese. Queste due necessità fondano rispettivamente la *certezza fisica* (basata sulle leggi fisiche) e la *certezza morale* (basata sulle leggi morali).

Il sapere filosofico, perchè sia fondato in modo incontraddittorio, assoluto e universale, deve avere alle basi un elemento necessario di necessità metafisica che fondi la certezza metafisica. Quest'elemento è l'essere come perfezione radicale della realtà, che, se è, non può non essere.

Per altre distinzioni si rimanda agli autori sotto citati.

Concludendo: la certezza è un termine che non si può studiare *astrattamente*, ma si deve conoscere nella *concretezza*, in cui si attua, nei rapporti, cioè, colla verità, col criterio di verità e col soggetto conoscente. Solo dopo lo studio di questi elementi, si potrà delineare la forma completa della certezza formale o filosofica. Vedi Criteriologia.

Bibl. — G. Balmes, *Filosofia fondamentale*, I, *Della certezza*, Napoli 1858. — Rosmini, *Il rinnovamento della filosofia in Italia*, Milano 1836, cap. I, III. — Varisco, *Linee di filosofia critica*, Roma 1905, cap. IX — Geny, *Critica*, Romae 1927, pp. 59-169. — Tonquédec, *La critique de la Connaissance*, Paris 1929, pp. 194-218. — F. Erdey, *Critica seu philosophia cognitionis certae*, Taurini 1938. — G. Marcel, *De l'opinion à la Foi* in *La Vie Intell.*, (1937, 10 nov.) p. 407-430. — R. Lombardi, *La certezza che prepara la Fede*, in *Civiltà Catt.*, 90 (1939, IV) 218-231.

CERTEZZA Morale, è, come sopra s'è detto, quella che si fonda sulle leggi morali; ossia è la fermezza di giudizio circa una verità o circa la onestà di un atto, fondata sul modo d'agire comune agli esseri liberi.

Per ragione del motivo può essere *stretta* o *larga* a seconda che esclude o no qualsiasi dubbio, anche imprudente, in contrario (v. Coscienza). Per l'oggetto si distingue in *speculativa* e *pratica*: la prima riguarda la verità in sè, la seconda l'onestà dell'atto concreto. Per il modo con cui si perviene alla C. M. abbiamo la certezza *diretta* o *indiretta*: la prima risulta dall'immediato confronto dell'azione con la legge, la seconda si trae da principi riflessi.

Sulla natura della C. M. che il cn 1869 CJ esige nel giudice « circa rem sententia definiendam », si è pronunciato autorevolmente Pio XII nel discorso del 1.° ottobre 1942 per l'inaugurazione del nuovo anno giudiziario della S. Rota. Cf. *AAS* XXXIV (1942) 338-343.

CERTOSA, propriamente detta e qualificata poi come « Grande » (Grande Chartreuse) è il primo nucleo di abitazioni dei compagni di S. Bruno sorto nel deserto montagnoso presso Grenoble. Ne era centro la chiesa, e intorno sorgevano le capanne dei monaci. Certose vennero poi chiamati tutti i monasteri dei Certosini (v.) che mantennero sostanzialmente la disposizione della prima C., pur ammettendo modifiche nei dettagli. Così le capanne di legno divennero celle o casette in muratura, disposte sui lati di uno o anche di due chiostri comuni che conducevano alla Chiesa o al cimitero, costituite ciascuna da un corridoio, un piccolo ambiente per lo studio e un altro per il riposo, e di un giardinetto affidato alle cure del monaco che abitava la cella.

S. Bruno, oltre alla Grande Certosa ove ebbe origine l'Ordine, aveva istituito anche l'eremo di S. Maria in Calabria, dove morì nel 1101. In breve le CC. si moltiplicarono. v. Certosini.

La **Grande Certosa** si trova precisamente nel comune di Saint-Pierre de Chartreuse, dipartimento dell'Isère, a circa 1000 m. sul livello del mare, tra fitti boschi di pini. Nel 1132 una valanga distruggeva la fondazione primitiva; poi dovette subire 8 incendi (l'ultimo nel 1676), ma sempre fu ricostruita. L'edificio attuale — che comprende due corpi di fabbrica disposti in senso trapezoidale ai lati della chiesa — risale al secolo XVI, epoca nella quale Innocenzo Le Masson (v.) ricostruiva il convento sulle rovine del primitivo. Rimarchevole è la « Vita di S. Bruno », bell'opera del pittore Lesueur eseguita (1845-48) per il chiostro e collocata coi ritratti dei generali dell'Ordine nella sala del Capitolo, ora al Louvre molto guasta. Nelle vicinanze della Grande C., più a valle, sono rimasti notevoli avanzi della C. costruita nel 1133 dal priore Guigo (v.) il Venerabile e del chiostro fatto da S. Antelmo nello stesso secolo.

Ancora in Francia si ricordano le antiche CC. di Portes, S. Sulpice, Mériac; in passato furono celebri la C. di Digione (o di Champmol) costruita da Filippo l'Ardito, duca di Borgogna, in cui lavorarono i più famosi artisti del tempo e di cui resta ancora il « pozzo di Mosè », monumento storico, e la C. di Parigi fondata da S. Luigi di Francia; per la Spagna quelle di Xeres e Miraflorès; per la Svizzera quelle di Ottingen in Turgovia e di Port-Dieu nel Cantone di Friburgo, oggi soppresse; quella di Hain presso Colonia in Germania e quella di Cowfeld nella contea di Sussex in Inghilterra.

In Italia meritano speciale menzione le CC. di Napoli, Firenze e Pavia.

A Napoli è la **C. di San Martino** sul colle detto di Sant'Ermo, fondata nel 1325 dal duca di Calabria Carlo figlio di Roberto d'Angiò, e compiuta dalla figlia di questi, Giovanna. La chiesa venne consacrata nel 1368. Tutta la C. subì poi una sostanziale trasformazione. Iniziatasi nel 1580, venne definitivamente compiuta dall'architetto e scultore bergamasco Cosimo Fanzago di Clusone nel 1623, che le diede una netta impronta secentesca. Poco dopo la soppressione degli ordini religiosi del 1866, la C. di S. Martino venne adibita a museo, che per la sua architettura,

per le opere di pittura e scultura, per oggetti d'arte e memorie storiche, per la chiesa, le sacristie, i chiostri, le cappelle, la biblioteca, riesce un complesso di sana e forte bellezza.

La C. nelle vicinanze di Firenze è una vera fortezza monastica. La chiesa, i chiostri, le celle, il campanile formano un insieme pieno di maestà. Fondata nel 1341 da Nicolò Acciaiuoli raccoglie le fatiche di molti artisti. Scomparse le opere del Beato Angelico, di Lorenzo Monaco, di Antonio Veneziano, ve ne restano del Donatello, di Piero di Matteo, di Mancini, di Cocchi, di Gamberucci, di Mariotto Albertinelli, di Jacopo da Pontorno, di Bernardino Poccetti, di Giovanni della Robbia; vi si ammirano pitture di Andrea del Sarto, del Ghirlandaio, dell'Empoli e statue di Ermanno e Matteo Tedesco, di Luigi Sabatelli, di Pietro Benvenuti, di Franc. da Sangallo, di Mino da Fiesole. Nella foresteria, anch'essa ornata da belle opere artistiche, dimorarono Carlo V e i papi Pio VI e Pio VII. Dedicata a S. Lorenzo, s'è creduto erroneamente che la C. venisse ideata dall'Orcagna.

Sopra ogni altra va celebre la C. di Pavia. Fondata da Galeazzo Visconti sulla fine del sec. XV, vi posero mano dall'inizio Bernardo da Venezia, Giacomo da Campione, e Cristoforo da Conigo. Del primitivo edificio non rimane che la pianta, poichè fu in pieno periodo di Rinascenza che i lavori della C. ebbero sviluppo con Giovanni Solari e il figlio Guiniforte. La facciata della chiesa iniziata nel 1473 riassume la potenza della scultura lombarda di quell'epoca per opera di Gio. Antonio Amadeo, Cristoforo e Antonio Mantegazza, Antonio della Porta, ecc.. Nella chiesa, pur predominando il Rinascimento, sia nelle vetrate, di Cristoforo de Moris, sia nei monumenti sepolcrali (eccellente quello di Giangaleazzo Visconti opera di vari autori, tra cui Benedetto Briosco e Galeazzo Alessi), campeggia il seicento in bellissimi lavori di statuaria e di pittura; due nomi sopra tutti raccolgono l'attenzione dei visitatori: quello di Daniele Crespi e quello del Bergognone. Superbi i chiostri cinquecenteschi in terracotta. — Enc. It., IX, 821 s.

Notevole, ancora in Italia, è la C. di Calci, che guarda dall'alto Pisa, fondata nel 1366, compiuta alla fine del sec. XIV. Nei secoli seguenti fu rinnovata e arricchita. L'immenso, superbo chiostro rettangolare, con magnifici colonnati e con grandiosa fontana centrale, è opera del '600. La chiesa ebbe una pavimentazione di marmo e fu coperta di affreschi dei fratelli Roli bolognesi nel sec. XVIII. Pure nel 700 fu rifatta la solenne facciata e costruita la suntuosa foresteria detta *granducale*, decorata dal pittore Giarré. Nel refettorio grande si trova una splendida Cena di Bernardino Poccetti. Nel 1378 Gregorio XI dava a Calci l'abbazia benedettina della Gorgona, onde il Priore di Pisa ebbe titolo e insegne abbaziali. — A. Manghi, *La C. di Pisa*, Pisa 1911.

La C. di Trisulti, negli Appennini del Lazio, alle falde del Rotonaria, nella regione degli Ernici nacque sul luogo dell'abbazia benedettina di S. Domenico, concessa ai Certosini da Innocenzo III nel 1204. Lo stesso Papa nel 1211 dedicava la nuova chiesa. — Anonimo O. S. B., *La C. di Trisulti*, Tournai 1912. — Civ. Catt., *La C. di Trisulti*, 27 (1916, II) 557-73; (1916, III) 54-70).

CERTOSINI o Cartusiani. Ordine religioso fondato nel 1084 da S. Brunone (v.) o, come oggi si ama dire, S. Bruno, così detti da *Chartreuse* o *Chartrouse* nel Delfinato presso Grenoble, prima sede dell'Ordine. Alla nascita di esso pare estranea ogni volontà umana, perfino quella del Fondatore, il quale non scrisse alcuna Regola e non pensava di gettare le fondamenta di una nuova società religiosa, che avrebbe attraversato lo spessore dei secoli. Essa vanta una antichità superata soltanto dai Benedettini (v.). E la sua storia non registra quelle scissioni interne che travagliarono altri Ordini, nè quelle riforme intese a riportarli alla Regola originaria: « Cartusia numquam reformata quia numquam deformata » (Innocenzo XI, bolla *Iniunctum nobis* del 27 marzo 1688).

I. La regola. Le consuetudini vigenti a Chartreuse, ispirate direttamente alla vita celestiale e alla parola viva di Bruno, collaudate da ottimi frutti di santità, verso il 1127 furono redatte in iscritto (*Consuetudines* in 80 capp.; PL 153,635-760, col commento di Innocenzo Le Masson) dal quinto priore di Chartreuse, Ven Pietro Guigo (v.), approvate nel 1133 da Innocenzo II e imposte come Regola di tutti i figli di S. Bruno nel primo capitolo generale tenuto nel 1142 a Chartreuse sotto S. Antelmo. D'allora in poi Chartreuse, culla e modello dell'Ordine, fu detta la *Gran Certosa*, ogni altro convento vivente sotto la stessa Regola, *Certosa*, e i religiosi, *Certosini* (in latino sia *Cartusiani* che *Carthusiani*).

Lo scritto di Guigo restò a fondamento delle 3 compilazioni posteriori: *Antichi Statuti* fino al 1259; *Nuovi Statuti*, ordinanze emanate dal 1259 al 1367; *Terza compilazione degli Statuti*, dove si tien conto delle ordinanze posteriori (1367-1507). Le tre compilazioni (ed. Dupuy, *Consuetudines et Statuta*, Basilea 1510), rielaborate in un sol corpo e conformate ai decreti tridentini da Gian Mich. di Vesly (v.) e da Millesio le Jars (v.) originarono lo *Ordinarium Cartusiense* e la *Nova Collectio Statutorum* (ambedue edite a Parigi 1582), che sono l'uno il codice liturgico, l'altro il codice disciplinare dei CC. L'edizione di quest'ultima, fatta da I. Le Masson (v.), annotata, corretta in alcuni punti marginali, aggiornata colle ordinanze posteriori al 1582 (La Correrie, Grande Chartreuse 1681), essendo stata incriminata da alcuni religiosi, fu esaminata da una speciale commissione di Cardinali e approvata *in forma specifica* da Innocenzo XI (bolla citata); l'ediz. di Roma del 1688, colle correzioni della S. Sede, rappresenta la forma definitiva della Regola.

La quale, in generale, assimila liberamente le Regole monastiche precedenti ed è un saggio contemperamento dell'eremitismo (v. Anacoreti) col cenobitismo (v. Cenobiti).

Il principio cenobitico di S. Pacomio, S. Basilio, esaltato da S. Agostino come più prossimo al Vangelo e alla perfezione, consacrato da una lunga esperienza benedettina, esigito dalla psicologia socievole dell'occidentale, organizza i CC. in rapporti gerarchici, permette loro di ritrovarsi nell'ufficio del coro, nel capitolo, nel refettorio comune in certe occasioni, nella ricreazione, nei colloqui che la Regola permette in determinati giorni e circostanze.

Per il resto della giornata il C. è solitario, come l'anacoreta o lo stilita antico, liberato da ogni rapporto esteriore per concentrarsi unicamente in Dio: cf. *Consuet.* 20, 2-3; ib. 675 s; c. 80, magnifico

elogio della vita solitaria, ib. 755-58 La *solitudine contemplativa* è l'essenza della Regola certosina, inscindibile da essa, ispiratrice di tutti i più tipici atteggiamenti della psicologia certosina.

II. **La Liturgia** occupa il primo posto nella Regola e nella spiritualità certosina. Essa è fra le più originali delle liturgie occidentali, perchè conservata nella sua forma primitiva (già fissata quasi definitivamente al tempo degli *Antichi Statuti*, 1259) costituita da elementi romani, benedettini, gallicani delle Chiese di Vienne, di Grenoble e soprattutto di Lione. Le *feste* possono essere di *3 lezioni* o di *12 lezioni;* queste ultime sono o semplici o con capitolo, o solennità. Nessuna festa o vigilia viene trasferita. L'*Officio* è in sostanza quello benedettino, con un sapore lionese austero e arcaico; è poverissimo di inni, di antifone e, in generale, di composizioni ecclesiastiche. Il Mattutino, seguito a breve intervallo dalle Lodi, era cantato in coro, dapprima verso l'alba (*Consuet.* 29,3; PL 153, 699 s) e dopo di esso non si ritornava a letto; poi, la pratica sancita nel 1581 lo portò a mezzanotte, dividendo in due riprese il sonno notturno. Le Ore minori e Compieta si recitano in cella, privatamente.

La *Messa* conventuale, dal tempo degli *Antichi Statuti*, si celebra tutti i giorni, mentre agli inizi era « rara » (*Consuet.* 14,5; ib. 689 s), il che va interpretato largamente. La celebrazione offre non poche particolarità di cerimoniale.

La liturgia certosina è caratterizzata da una austera primitività; resistette più che potè all'invasione degli Uffici propri dei Santi, al fasto nelle illuminazioni e nei paramenti, alle processioni, alla polifonia, all'organo; nuda essenzialità, non priva peraltro di bellezza e di grandiosa suggestività, una forma di solitudine nella quale l'anima s'indirizza direttamente a Dio.

III. **Struttura e vita interna dell'Ordine.** La suprema autorità spetta al *Capitolo generale* formato dai priori delle Certose raccolti ogni anno alla Gran Certosa sotto la presidenza del priore di questa. Il *Definitorio* (formato da 8 definitori, scelti da 6 elettori, e dal presidente) prende le decisioni, sceglie *Visitatori* e *Convisitatori* per l'ispezione dei romitaggi che ha luogo ogni 2 anni.

Il *Generale*, che è sempre il priore della Gran Certosa, ha un'autorità pari a quella del Capitolo generale, ma da questo può essere giudicato e destituito.

Quasi tutte le Certose erano impiantate in modo da bastare per 13 monaci e 16 fratelli conversi (*Consuet.* 78; ib., 751-54); questo numero, pur subendo oscillazioni, doveva essere l'ideale di ogni Casa, giacchè un numero maggiore avrebbe imposto gli « odibili offici » del mendicare e del vagare in cerca di risorse con pregiudizio della solitudine.

Il *Priore*, eletto a maggioranza di voti dai membri della comunità fra i più spirituali, piuttosto che fra i più abili, oppure istituito dal Generale o dal Capitolo gen., concentra in sè tutta l'autorità del monastero, ne tiene la cura spirituale, riceve le confessioni pubbliche dei peccati, cui egli non è tenuto, impone la penitenza, e, fino al nuovo Codice, ascoltava le confessioni settimanali dei suoi sudditi; elegge e depone i subalterni e regola tutto, perfino l'uso delle medicine e del bagno. Insindacabile sempre; soltanto il suo *Vicario* può riprenderlo (tuttavia ogni membro dell'Ordine può deferire al Capitolo generale ciò che riguarda gli interessi della comunità e denunciare al visitatore la colpa del superiore). Non porta il pastorale benedettino, nè alcun segno distintivo; più evidente della figura di *abbas-pater* egli realizza la figura di *prior-rex*; ma come l'abate benedettino si considera il *villicus* vigilante dell'invisibile *pater familias* del convento, che è Cristo.

L'*abito* è una tunica di rozza lana bianca, stretta ai fianchi da una cintura di cuoio bianco, dalla quale, sul lato sinistro, pende una corona di 6 decine; una cocolla pure di lana bianca, un cappuccio col quale si vela la testa durante l'ufficio del coro e le passeggiate nel chiostro, calzature di cuoio completano l'abito ordinario. In viaggio i monaci portano una cappa e un cappello nero.

Le *astinenze* e i *digiuni*, in origine molto severi, si mitigarono in seguito senza dar luogo, tuttavia, all'accusa di rilassatezza, perchè le mitigazioni erano consentite dalla Regola (cf. *Consuet.* 35,2; ib., 709 s). Uno speciale « digiuno dell'Ordine » si pratica dal 14 settembre fino a Pasqua (eccettuate le feste di capitolo), con un solo pasto.

I *voti* (*Consuet.* 23; ib., 685 s) esplicitamente sono 3: 1) la *stabilità*, cioè l'adesione indissolubile allo stato cartusiano e alle sue regole, che obbligano, nei limiti del possibile, anche il C. che sia vescovo, e inoltre l'adesione alla casa della professione, che non può essere mutata senza causa ragionevole; 2) *l'obbedienza* incondizionata, che è « supra regulam et est velut substantia regulae », « veluti *cor* instituti Carthusiani » (Le Masson, ib., 689,710); 3) la *conversione dei costumi*, cioè la promessa « semper aspirandi ad meliora et numquam recedendi a proposito se emendandi » (ib., 689). In questi voti, soprattutto in quello di obbedienza, sono impliciti anche i voti di *castità* e di *povertà* (cf. *Nova Collectio*, 19,5).

Le *pratiche* giornaliere si possono raccogliere sotto tre titoli: 1) *l'orazione* che nelle sue varie forme (preghiera, meditazione, contemplazione, salmodia, ecc.) è press'a poco quella comune agli altri Ordini contemplativi; 2) *lo studio* moderato e prudente della S. Scrittura e dei Padri (gli studenti son tenuti a un anno di filosofia e a tre di teologia dogmatica e morale); 3) *il lavoro manuale*.

Il *lavoro* è vario, corrispondente alle attitudini individuali: giardinaggio, falegnameria, ecc., e, un giorno, la preparazione di pergamene e la trascrizione di libri che doveva farsi con religioso amore, come un apostolato (*Consuet.* 28, 3-4; ib., 693-96). Più che un'organizzazione a scopi utilitari, il lavoro certosino è uno svago. Eppure, per non contaminare la purezza del loro ideale di solitudine, i CC. dovevano formare una società autarchica che trovasse in sè le sue risorse senza dover « questuare » e « vagare ». A ciò riuscirono grazie alla generosità dei benefattori e alla propria ammirabile industria. Le rendite dei boschi, dei pascoli, delle gregge e soprattutto lo sfruttamento delle miniere di ferro sul Guiers Mort, a Durbon, a Bouvantes, a Val di Bens, la invenzione di un nuovo sistema per la fusione del ferro e dell'acciaio, che diede ad essi la fama di grandi metallurgici del medioevo, procurò loro ricchezze considerevoli che rifluivano copiosamente sui poveri. L'industria ferriera declinò nell'età moderna sotto i colpi dei rivolgimenti religiosi, civili e politici; i CC. allora vi trovarono un surrogato nella fabbricazione del de-

lizioso rosolio e del liquore, conosciuto appunto sotto il nome di *Chartreuse*, *Certosino*.

La giornata certosina è piena di pratiche varie, armonicamente ordinate in modo che lo spirito non s'annoi, il corpo si ristori e non ostacoli il lavoro spirituale; è come un orologio: « la carità è la molla che lo muove » (Le Masson, *Diret.*).

IV. **Le glorie dell'Ordine.** Primamente l'*integrità della fede*. Contro i pochi e tenui sbandamenti episodici (il grande Scisma d'Occidente [v.] divise l'Ordine, come divise la Chiesa; il luteranesimo suggestionò alcuni CC.; 26 CC. della provincia di France-sur-Seine, passati al giansenismo defezionarono, fuggendo nel sett. 1726 in Olanda) stanno più di 8 secoli di fedeltà, ferma alla tradizione cattolica romana, proclamata nelle ore più tragiche della Chiesa coll'eroismo del martirio, come nel sec. XV quando i CC. di Boemia venivano massacrati dagli Hussiti (v.), nel sec. XVI quando Enrico VIII (v.), faceva morire 18 CC.; altri cadevano vittime del furore luterano, e, nell'Europa orientale, dell'invasione turca; nel sec. XVII quando gli Ugonotti in Dordogna (Francia) e i Turchi nella Stiria fecero vittime tra i CC.; nel sec. XVIII quando l'Ordine vide soppressi quasi tutti i suoi monasteri e una cinquantina dei suoi membri salire il patibolo, venir deportati o morire in prigione.

La lista dei *santi CC.* è più povera di nomi che non quella di altri Ordini. La ragione di ciò è lo spirito di semplicità dell'Ordine, il quale, salva la legittimità di un atteggiamento diverso, « *non tam sollicitus fuit . . . . multos sanctos suos patefacere quam multos sanctos facere* » (Teof. Raynaud); caratteristica rilevata da Pietro il Venerabile (*De miraculis*, II, 29; PL 189, 946), ripetuta da molti e riconosciuta da Benedetto XIV.

La Chiesa autorizzò il culto del B. Lanuino († 1121) di S. Airaldo vescovo († 1146), del B. Giovanni di Spagna († 1160), di S. Antelmo vescovo († 1178), del B. Guglielmo Fenoglio († c. 1200), del B. Odone († 1200), dei santi Ugo († 1200), Artaldo († 1206), Stefano († 1208) vescovi, del B. Nic. Albergati vescovo e cardinale († 1443), dei 18 Martiri sotto Enrico VIII (v. Chauncy).

Tra gli ecclesiastici illustri ricordiamo i *cardinali:* Bernardo della Gran Certosa († c. 1137), Giordano di Mont-Dieu († 1154), Guglielmo della Gran Certosa, vescovo di Modena († 1251), il citato Albergati, Du Plessis de Richelieu Alfonso Luigi († 1653); i *patriarchi:* di Venezia Ant. Suriano († 1508), di Lisbona Ant. di S. Giuseppe di Castro († 1814). Pur aggiungendo a questi una settantina di vescovi e arcivescovi, alcuni legati papali e visitatori apostolici, il numero dei dignitari ecclesiastici CC. appare estremamente povero confrontato con quello di altri Ordini; la ragione è che i CC. dovettero rifiutare in ogni tempo, finchè fu loro concesso, le cariche e le dignità in omaggio al loro ideale di solitudine e semplicità.

Anche la produzione letteraria dei CC., spesso anonima e in gran parte ancora manoscritta, non è tale da emergere nella letteratura ecclesiastica per originalità di contenuto e da costituire una « scuola »; ha in generale il carattere delle compilazioni e predilige il campo della spiritualità: « non aquile ma tutto un volo di pure e semplici colombe » (F. Vernet).

Alcuni autori si devono sopratutto ricordare quasi a corona di Dionigi (v.) il Certosino (1402-1471), detto il « Dottore Estatico »: Ugo da Balma (II^a metà del sec. XIII), Lodolfo di Sassonia (1300-1370), già domenicano, Giovanni Giusto Lansperge († 1539), Lorenzo Surio (1522-1578) e Molina il Certosino (1560-1612).

V. **Sviluppo dell'Ordine.** Finchè i CC. non si fossero sottratti dalla giurisdizione dei vescovi locali, l'Ordine non si poteva dir costituito. Questa autonomia era pienamente conquistata nel 1163, quando fu stabilito che si raccogliesse ogni anno un Capitolo generale e che le sue decisioni avessero valore di legge per tutte le case: fu, per così dire, l'atto di nascita dell'Ordine come tale.

La *S. Sede* non risparmiò lodi, approvazioni, privilegi al nuovo Ordine: cf. ad es., Alessandro III, PL 200, 293 s, 1080 s, 1128; Lucio III, PL 201, 1306 s, 1331 s; Urbano III, PL 202, 1476; Clemente III, PL 204, 1462 s, 1463 s, 1464 s; Celestino III, PL 206, 952 s, 954 s, 957 s; ecc. Cf. *Privilegia Ord. cartusiensis et multiplex confirmatio eiusdem* [Basilea 1519], raccolta che è ben lungi dall'essere completa. Pio V poi estendeva anche ai CC. i privilegi accordati agli Ordini mendicanti, estensione confermata da Gregorio XIV (1623). Fondatori di certose possono considerarsi Innocenzo III, Giovanni XXII, Innocenzo VI, Gregorio XI, Sisto IV, Pio IV.

Guigo, per non appoggiare l'avvenire dell'Ordine sull'incerto, non metteva nel conto preventivo le donazioni dei *benefattori* (*Consuet.* 79, 3; PL 153, 753 s); in effetto queste in alcuni periodi furono tante che l'abbondanza dei beni sorpassò i bisogni della comunità; onde i frequenti decreti di erogare il superfluo ai poveri e alle comunità indigenti e i ripetuti richiami alla semplicità della Regola. In generale, nonostante la loro industria, i CC. non potevano mantenersi e propagarsi, senza il concorso di benefattori.

L'*irraggiamento* dell'Ordine faceva capo soltanto alla Chartreuse, giacchè la Certosa di Calabria non promosse nuove fondazioni, anzi verso il 1193 passava ai Cistercensi: fu poi ripresa dai CC. soltanto il 27 febbraio 1514 per bolla di Leone X (1513). La propagazione è ben rappresentata da questa tabella statistica (da Baumann, p. 213), in cui la I colonna indica il secolo; la II le case fondate; la III quelle soppresse; la IV quelle esistenti alla fine d'ogni secolo.

XI	2	0	2
XII	32	1	33
XIII	30	0	63
XIV	101	3	161
XV	43	14	190
XVI	10	44	156
XVII	18	10	164
XVIII	9	137	36
XIX	24	35	25

Dopo una splendida floritura la curva precipita nei sec. XVIII-XIX; non fu crisi di senescenza, ma di persecuzione, provocata dai governi anticlericali e dalla rivoluzione francese. Soltanto ora l'Ordine comincia a riaffiorare. L'Annuario Pontificio del 1943 (p. 539) dà il numero di 567 professi. I monasteri sono una ventina. La casa madre nel 1903 si trasferì nella Certosa di Farneta presso Lucca, sede del Generale e dei Capitoli generali.

La storia interna dell'Ordine parve sottratta al flusso corrosivo del tempo. Ci fu, è vero, una certa

evoluzione verso una mitigazione delle austerità primitive. Nullameno, grazie alla sua ottima struttura disciplinare e alla virtù dei suoi membri, rivelò una tale stabilità, che, mentre è in sè un miracolo storico, è pure garanzia di perennità. Una minaccia sembra essere il difetto di vocazioni, giacchè l'ideale certosino può attrarre soltanto una elettissima aristocrazia spirituale, che non trova nel mondo attuale condizioni di favore. Ma il numero non fu mai nelle preoccupazioni dei capi, i quali rifiutano di applicarsi il *compelle intrare* del Vangelo (PL 153, 758; ib., 753 s; cf. il commento di Le Masson, 759 s.). Per salvare la purezza dell'ideale, che dal mondo vien giudicato follia, i CC. non cercarono il numero e la prosperità esteriore, rinunciarono perfino a diffondersi fuori dell'Europa, nella certezza che in ogni tempo Dio susciterà nel mondo quelle sublimi follie di compensazione, sufficienti a realizzare l'ideale o, non foss'altro, nella certezza dell'eternità dell'ideale. Ciò proclama la divisa dei CC.: *Stat Crux dum volvitur orbis*.

VI. **Certosine**, religiose che vivono sotto la Regola Certosina, senza peraltro far capo a S. Bruno. Le loro origini sono quanto mai incerte. Guigo non ne parla. Furono ammesse nell'Ordine verso il 1145. L'espansione non fu grande. Nel 1510, quando fu pubblicato il catalogo generale, i monasteri femminili erano soltanto 7; all'inizio del sec. XVII furono ridotti a 5. L'Ordine fu sempre restio a permettere nuove fondazioni femminili, che anzi furono proibite nel 1581. Oggi le CC. contano 4 case con circa 170 religiose.

La Regola, presentata da Le Masson negli *Statuts des moniales chartreuses* (La Correrie 1690), è, in generale, quella certosina con alcune mitigazioni. L'abito è come quello maschile, con in più un manto bianco, soggolo e veli. Le CC. sono consacrate dal vescovo diocesano. Come le diaconesse antiche e i diaconi, possono portare la stola; alla Messa cantano l'Epistola. Sono governate da una *Priora* e da una *Sottopriora*, dipendenti dal Generale e dal Capitolo generale. Da questo ricevono un superiore spirituale detto *Vicario*, assistito da un *Coadiutore*.

Fra le glorie delle CC. ricordiamo la B. Beatrice di Ornacieu e la sua biografa beata Margherita di Oingt († c. 1310), S. Roselina di Villanova († 1329), Franc. Maria Briois, priora di Gosnay, martire nella Rivoluzione francese (1794).

Bibl. — *Ordinarium Cart.*; *Nova collectio*; *Privilegia Ord. Cart.*; già citati. — I. Le Masson, *Directoire des novices chartreux de l'un et de l'autre sexe* (1660, 1676, 1687, ecc.; voltato in latino dall'Autore, Lione 1676, il prezioso libretto fu annesso agli *Statuti* nelle edd. del 1681, 1688, ecc.; vari estratti, adattamenti). — G. Hagen, *De perfectione et exercitiis sacri Cart. Ord.*, Coloniae 1606, ecc. — Dionigi Cartus., *De praeconio sive laude Ord. Cart.*, ib. 1532. — Pietro Sutor, *De vita Cartusiana*, Parisiis 1522. — Anonimo, *Idea de un verdadero Cartujo*, Valenza 1775 (molte versioni; italiana: Napoli 1856).

Nic. Molin, *Historia Cartusiana* (fino al 1368), Tournai 1903 ss. — I. Le Masson, *Annales Ord. Cart.*, La Correrie 1687. — Id. *Disciplina Ord. Cart.*, Parisiis 1703, Neville-sur-Montreuil 1894. — Ben. Trombi, *Storia critico-cronologica diplomatica del patriarca S. Brunone e del suo Ord. Cartus.*, Napoli 1773-79, in 10 voll. — P. Dorland, *Chronicon Cartusiense*, edito e annotato da T. Petreio, Coloniae 1608; vers. franc., Tournai 1644. — C. Le Couteulx, *Annales Ord Cartus.* (dal 1084 al 1429), Montreuil-sur-Mer 1887-91, in 8 voll. — Le Vasseur, *Ephemerides Ord. Cart.*, ib. 1890-93, in 5 voll. — V. M. Doreau, *Les Éphémérides de l'Ordre des Chartreux*, ib. 1897-900, in 4 voll.

T. Petreio, *Bibliotheca Cartusiana*, Coloniae 1609 (catalogo degli illustri scrittori CC.; in fine l'origine di tutte le Certose a cura di Le Mire); *Appendix*, ib. 1609. — C. G. Morozzo, *Theatrum chronologicum sacri Ord. Cart.*, Taurini 1681. — B. Pellicciono, *Arbor virorum illustrium, scriptorum et generalium. Ord. Cart.*, Bononiae 1664. — G. de Bonis, *De praeclaris Cart. Instituti monumentis*, ib. 1791.

S. Autore in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 2274-2318. — M. Fleischmann in *Lex. für. Theol. und. Kirche*, V, col. 850-53. — A. Degand in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, III, 1, col. 1045-1071. — Em. Baumann, *I Certosini*, vers. it. Pistoia 1929. — A. Mariani, *S. Bruno*, Alba 1943. — L. Ray in *Dict. de Droit can.*, III, col 632-662; cf. 626-632, le Certosine.

CERUTTI Giuseppe Ant. Gioachino (1738-1792), n. a Torino, m. a Parigi. Per la sua indegnità fu espulso dalla Compagnia di Gesù (1767), cui apparteneva dal 1743 e che aveva difeso colla clamorosa *Apologia generale dell'Istituto e della dottrina dei Gesuiti* (s. l. 1762, in 3 voll.), sfruttando le memorie di Menoux e Griffet, opera migliorata in seguito e spesso stampata e tradotta. Conquistato il favore del Delfino e accolto nella corte, vi concepì una passione ardente e infelice per la contessa di Tessé.

Amico di Mirabeau (a cui preparava i discorsi e di cui recitò l'elogio funebre), difese con calore i principi della rivoluzione; nel 1791 veniva eletto deputato e segretario dell'Assemblea Legislativa. Molti dei suoi lavori furono raccolti in *Opere diverse* (1793). Ma la sua eleganza letteraria e abilità dialettica, che meglio si direbbero artificio e sofistica, non bastano a mascherare la vuotezza e gli errori del suo pensiero e le sue pecche morali. — Enc. It., IX, 823 *b*. — Biografia Univ., XI, 27-30.

CERVA Elio Lampridio, sacerdote e umanista dalmata (1460-1520). Difensore tenace della romanità di Ragusa, sua patria. Restano di lui scritti numerosi in prosa e in versi, in gran parte d'indole religiosa e patriottica. Latinista squisito, oratore abbondante, ebbe onori in patria e qualche fama anche per un poema epico, *Epidauro*, tutto pervaso dal suo amore per la latinità, insidiata dallo slavismo. — Enc. It., IX, 824 *a*.

CERVANTES de Salazar (c. 1514-1575), n. a Toledo, m. a Città di Messico. Letterato, dal 1551 professore nell'Univ. di Città di Messico, vi si fece sacerdote. Fu storiografo della città; i sei libri della sua *Crónica de Nueva España* sono « la fonte più autorevole per l'antico Messico ». — Enc. It., IX, 824 *a*.

CERVERI Bartolomeo, Beato, O. P., nato a Savigliano, dove fu poi priore del convento domenicano (1420-?). Ancor giovane fu aggregato al collegio dei dottori dell'università di Torino.

Il nome del C. è legato alla sua eloquenza e, più ancora, alla sua attività di inquisitore in Piemonte e Liguria. Nello svolgimento di tale attività si attirò odio accanito sì che fu trucidato da cinque eretici. Aveva predetto il proprio martirio. Fece di grandi miracoli. Il suo corpo è venerato a Cervere. Fu beatificato da Pio IX. — T. Bertaglio, *Vita*

e storia del B. B. di Cervere, Fossano 1903. — Memorie domenicane, 1926, 53.

CERVIA, in prov. di Ravenna, con circa 12.000 ab. (nel centro circa 4.000), E' sede episcopale antica; certo risale almeno al sec. V-VI. Il primo vescovo di cui si ha memoria è San *Geronzio* (496?). Nel 948 divenne suffraganea di Ravenna, com'è tuttora. Paolo II (Pietro Barbo) vi fu vescovo nel 1440-48. Il territorio cerviese fu ceduto da Venezia nel 1509 alla S. Sede e da allora seguì le sorti dello Stato Pontificio.

La diocesi ha 13 parocchie. Patroni i SS. Paterniano e Geronzio. La *cattedrale* è del 1699. — Ughelli, II, 467-81. — Cappelletti, II, 557-578. — Zattoni, *La cronotassi dei vescovi di Cervia*, Ravenna 1903. — Lanzoni, II, 713-14. — Enc. It., IX, 859 *b*.

CESALPINO Andrea (1510-1603), n. ad Arezzo, insegnò a Pisa e a Roma, dove morì. Fu medico di Clemente VIII, uno dei più grandi naturalisti del sec. XVI, filosofo aristotelico. Non aderì nè alla corrente averroistica nè a quella alessandristica, nelle quali si divideva l'aristotelismo del tempo, ma volle tornare al genuino pensiero di Aristotile. Dio è la forma pura, pura intelligenza speculativa che conosce direttamente solo sè stesso e muove le altre cose, non perchè agisca in esse, ma perchè le attira a sè come causa finale. Il sorgere delle forme dalla potenza della materia è un effetto di Dio, perchè è appunto un tendere alla somiglianza con Lui. In questo senso Dio può esser detto anima dell'universo e tutte le cose sono in certo modo animate.

Più che in filosofia, il C. è famoso nella storia della medicina per la teoria della circolazione del sangue da lui studiata in una serie di ricerche pubblicate dal 1571 al 1593. Senza nulla detrarre al merito di Guglielmo Harvey, si può dire che « fu C. il primo a pronunciare nel 1559 la parola *circolazione* » ed a lui « va riconosciuto il merito di averne concepito con geniale acutezza di mente l'idea ».

Bibl. — Césalpin, *Questions péripatéticiennes*, introd. e traduzione di M. Dorolle, Paris 1929. — Ueberweg-Frischeisen, Köller-Mood, *Grundriss der Gesch. der Philos.*, III [12], Berlin 1924. — G. De Ruggiero, *Storia della filosofia, Rinascimento, Riforma e Controriforma*, Bari 1930. — A. Castiglioni in *Enc. It.*, IX, 866 *b*.

CESAREA. Quattro città di questo nome interessano la storia del Cristianesimo.

1) **C. in Cappadocia**, situata ai piedi del Monte Argeo, sul quale sorgeva il tempio di un dio omonimo. Guadagnata ben presto al Vangelo, divenne sullo scorcio del sec. II sede vescovile e nel secolo IV grande metropoli della Cappadocia e del Ponto e anche dell'Armenia (v.) di fresco convertita. Eclissata dal grandeggiare di Costantinopoli, seguì poi le varie vicende dello Scisma d'Oriente. La storia di C. richiama le figure dei vescovi Alessandro (v. Aless. *di Gerusalemme*), Basilio il Gr. (v.) e Firmiliano (v.). Oggi C. è arcivescovado titolare latino, mentre è sede di un arcivescovado armeno cattolico.

2) **C. di Filippo**, prima chiamata *Panias*, perchè sacra al dio Pane indi dal tetrarca Filippo (v. Erodi) denominata *Cesarea* in onore di Tiberio, suo protettore. Gesù si ritirava coi suoi nei territori di Filippo, per godervi un po' di quiete; *nella regione di C.* Pietro fece la celebre professione di fede in Cristo e ne ebbe la promessa del primato: *Mt* XVI 13; *Mc* VIII 27. Oggi è sede di un vescovado melchita ed è titolo arcivescovile latino. — Le Camus in *Dict. de la Bible*, II, col. 450-456.

3) **C. nella Mauritania**, anticamente metropoli importante, oggi arcivescovado titolare.

4) **C. di Palestina**, sul mare, da Erode il Grande fatta costruire intorno all'antica torre di Stratone e denominata C. in onore di Augusto, al quale dedicò anche un tempio nella città stessa. Fu sede dei Procuratori Romani. Divenne quindi politicamente assai importante, il che spiega come negli *Atti degli Apostoli*, ove spesso se ne fa menzione, essa sia denominata semplicemente « Cesarea », quasi non ve ne fosse altra. Eminente fu la posizione di C. anche nei primi secoli cristiani. Vi fu vescovo Eusebio (v.). Oggi è titolo arcivescovile latino. — Le Camus, *l. c.*, col. 456-465.

CESAREA (Operazione). v. Chirurgia e Morale.

CESARI Antonio (1760-1828), n. a Verona, m. vicino a Ravenna. Prete dell'Oratorio, scrittore, predicatore. « Mantenne gloriosamente, con la vita e con gli scritti, la lingua d'Italia e la fede di Cristo » (nell'epigrafe dettata da Pietro Giordani). Il volgarizzamento dell'*Imitazione*, la *Vita di Cristo*, la *Vita di San Luigi Gonzaga*, il *Fiore di Storia Ecclesiastica* e numerosissime prediche sono, fra gli scritti, quelli che, pur accompagnati dalla preoccupazione linguistica, parlano eloquentemente del suo alto spirito sacerdotale, e mettono in vista la sua profonda religiosità. Nel campo letterario fu tra i più forti combattenti per la purezza della lingua italiana. Sua idea fondamentale — espressa nella dissertazione *Sopra lo stato presente della lingua italiana* — è che la lingua italiana deve ritornare all'uso del trecento, perchè solo in quegli scrittori è purità, forza, bellezza e ricchezza.

E in forma trecentesca, quasi a prova del suo asserto, il C. scrisse le molte sue opere, tra le quali eccellenti *Le Grazie* (dialoghi sulla bellezza della lingua del '300), le *Bellezze di Dante* (primo tentativo di interpretazione estetica della Divina Commedia), le *Novelle* composte su imitazione del Sacchetti e degli altri novellisti a lui contemporanei. La sua intransigenza in questo campo gli procurò moltissimi discepoli e non pochi avversari, tra cui il Monti che poi si riconciliò col C. Certo è che l'opera del piissimo oratoriano valse non poco a conservare alla lingua italiana il rispetto e l'amore, di cui aveva bisogno per un suo auspicato rinvigorimento nell'uso scritto e parlato. — Enc. It., IX, 880, dove si vedano le edd., ancora incomplete, di alcune delle numerosissime opere del C., a cura di G. Manuzzi, di O. Tescari, soprattutto di G. Guidetti, *Lettere*, e, dal 1908 in poi, *Opere minori* edite e inedite, in 13 voll. apparsi a Reggio Emilia. — G. Guidetti, *Commemorazione di A. C. nel I Centenario della sua morte, con la Bibliografia dei vari scritti pubblicati nella stessa occasione*, Reggio Emilia 1936.

CESARIA, Santa († 524), sorella di S. Cesario (v.) di Arles, educata in un monastero a Marsilia, indi badessa del cenobio arelatense costituito sotto la *Regula Virginum* del fratello, fulgida di virtù, lodata da Venanzio Fortunato in questi termini: *Has inter comites* (tra le Vergini) *conjuncta Cae-*

saria fulget — Temporibus nostris Arelatense decus (Miscellanea, lib. VIII, c. VI; PL 88, 267). — Acta SS. *Jan.* I (Ven. 1734) *die* 12, p. 729-737. La sorella di S. Cesario va distinta dalla omonima Cesaria *Junior*, che le successe come badessa ad Arles e che stimolò S. Cipriano (v.) di Tolone a scriver la vita di S. Cesario.

CESARINI Alessandro, Card. († 1542). Fu uno dei sette — ed uno dei buoni — cardinali di nobili famiglie romane creati da Leone X il 1° luglio 1517. Si distingueva per fine cultura. Con altri due cardinali fu mandato presso il nuovo papa Adriano VI. Il suo favore per il partito imperiale non gli valse l'immunità dei beni nel terribile sacco di Roma (1527). Fu tra i più segnalati membri del S. Collegio anche sotto i papi Clemente VII e Paolo III, il quale si servì di lui per la preparazione del concilio di Trento e per i contatti con Carlo V. Fu vescovo di Albano (1540) e di Palestrina (1541), e mecenate delle scienze. — Pastor, *Storia dei Papi*, IV-1, IV-2, V, passim. — Enc. It., 881 *a*.

CESARINI Giuliano, Card. (1398-1444), nato da nobile, ma poverissima famiglia romana, seppe farsi strada collo studio, colla bontà e con un complesso di doti che gli guadagnarono ammirazione altissima e generale. Insegnando diritto canonico a Padova, ebbe discepoli ed amici Nicolò di Cusa (v.) e Domenico Capranica. Entrato nella curia romana, ebbe missioni diplomatiche in Francia e in Inghilterra. Adriano VI lo creò cardinale (1426), lo inviò (1431) in Germania a promuovere la crociata contro gli Hussiti (v.) e lo designò presidente del concilio di Basilea: ufficio di estrema delicatezza disimpegnato dal C. con prudenza e certo con ineccepibile rettitudine, essendosi egli separato dai conciliari, quando fu chiaro che fra essi dominava non già lo zelo per il bene della Chiesa, ma l'avversione al Papa. Notevolissima fu ancora la sua parte nella continuazione del concilio a Ferrara e a Firenze. Nel 1442 Eugenio IV lo mandò in Ungheria per comporvi i dissidi dinastici e per animare alla crociata contro i Turchi, che minacciavano Belgrado. In tutte, si può dire, le grandi questioni del tempo il C. ebbe la sua parte. La figura morale del C. è bellissima. Fra le sue doti attraenti fu anche l'amore e il gusto per i classici.

Bibl. in Enc. It., IX, 881 *b*. — Pastor, *o. c.*, I (v. Indice onomastico). — P. Becker, *G. Cesarini*, Kallmunz 1935: sul periodo conclusivo 1431-1444 della sua attività.

CESARIO, S., Diacono, martire insigne col prete **Giuliano** a Terracina. Venuto dall'Africa dopo il martirio delle due vergini *Teodora* ed *Eufrosina*, fu egli stesso martirizzato « sub Nerone » (54-68).

In Acta SS. *Nov. I* (Parisiis 1887) *die* 1, p. 84-130 sono date quattro redazioni di *Atti* con molti particolari e testi latino-greci. Il Lanzoni (I, 148 ss.) ritiene che il martirio negli *Atti* sia antidadato.

Il corpo del Santo, sommerso nel mare con Giuliano, fu poi trasportato a Roma, dove ebbe culto e parecchie chiese. Così sul Palatino, entro il palazzo imperiale, sorse una cappella, la cui esistenza è documentata fin dal sec. VI e che fu detta nel sec. VII « *S. Cesario* entro il palazzo » (dei *Cesari*: si noti l'omonimia); essa ebbe unito un monastero di Orientali e fu chiesa stazionale (Analecta Bolland., XLIV [1926] 259). Altra chiesa ancor oggi esistente, sorse sulla via Appia, « S. Cesario in Turri », e fu diaconia. Anche « l'odierna abbazia di S. Paolo, il *coenobium sacratissimum* dei documenti pontificî, non è altro che l'antico cenobio di San C. » (Schuster, IX, 73).

Nel Geronimiano San C. figura, oltrechè al 1° novembre, anche al 21 aprile, trasferimento forse voluto per far coincidere la festa col Natale di Roma.

CESARIO di Arles, Santo (469/71-543). Nacque a Châlon-sur-Saône. A diciott'anni fu aggregato al clero di Châlon. Due anni dopo entrò nel monastero di Lerins; ma la salute lo costrinse a passare ad Arles dove si incardinò. Sotto il retore africano Pomerio, completò la sua educazione letteraria. Se pure senza originalità, assorbì la teologia ortodossa dei grandi autori precedenti, specialmente di S. Agostino. Successe in Arles al vesc. Aonio, suo parente, verso il 503. Con abilità si destreggiò col visigoto re Alarico II e coll'ostrogoto Teodorico, ambedue ariani. Ebbe a bisticciare, cortesemente, con S. Avito di Vienna, per rivendicare ad Arles la dignità primaziale, sancita poi da una decretale (6 nov. 513) di papa Simmaco. Tenne molti concili, ad Arles (524), in occasione della consacrazione della basilica della Vergine da lui costruita, a Carpentras (527), a Marsiglia (533), che trattarono dell'amministrazione ecclesiastica, della disciplina del clero, dei diritti primaziali di Arles, assai cresciuti quando Teodorico trasferì in quella città la prefettura delle Gallie. Importantissimo quello Arausicano (Orange) tenuto nel luglio del 529, approvato da Bonifacio II (v. Orange, *Concilio d'*.). Come Fulgenzio nella Sardegna e nell'Africa, così C., coadiuvato da S. Avito di Vienna, difese la dottrina di S. Agostino sulla grazia e l'ortodossia contro le sempre insorgenti eresie, segnando l'atto di morte del semipelagianesimo.

Scrisse molto, anche se per noi è difficile stendere un elenco delle sue opere autentiche. Oratore popolare efficacissimo, ci lasciò circa 240 *Sermones* (Morin ne ha pubblicato 238; malgrado la loro importanza erano poco noti; i 140 sermoni conosciuti prima dell'ed. di Morin erano sparsi nell'appendice all'ediz. maurina di S. Agostino), dove echeggiano sovente i motivi e le parole della predicazione patristica precedente. Scrisse un trattato *De mysterio S. Trinitatis* e un trattato sulla grazia. Benchè non canonista di professione, è benemerito del diritto canonico: a lui si devono, probabilmente, gli *Statuta Ecclesiae antiqua*. Sono poi notissime le sue *Regula monachorum*, e *Regula virginum*, propagate da S. Teridio, nipote di C. e prete di Arles (cf. Morin, in *Recherches de Science relig.*, 28 [1938] 257-263). Esse sono una delle prime legislazioni della vita monastica in Occidente, ispirata alla Epist. 211 di S. Agostino, e osservata in seguito per lunghissimo tempo nella Gallia. Possediamo inoltre di C. il testamento, quasi sicuramente autentico. Ed è noto che tra i molti probabili autori del simbolo atanasiano *Quicumque* figura anche C. (Morin in *Rev. Bén.*, 1932, 126 ss.)

Bibl. — PL 67, 997-1290 (colla biografia di C. scritta dai vescovi Cipriano, Firmino e Vivenzio, le opere di C., gli atti dei Concili di Orange e di Carpentras). — Acta SS. *Aug.* VI (Venetiis 1753) *die* 27, p. 50-83. — C. F. Arnold, *Caesarius von Arelate*, Leipzig 1894. — A. Malnory, *S. C. évêque d'Arles*, Paris 1894. — P. Lejay in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 2168-2185. — S. Cavallin, *Literarhistorische und textkritische Studien zur Vita S.*

Caesarii Arelat., Lund 1934. — Bardenhewer, V (1932) 345-56. — F. Cayré, *Patrologia*... II (Roma 1938). p. 209-19. — Prima ediz. critica di *Opera omnia*, Maredsous 1937-42, in 2 grossi voll. (il I vol., in 2 tomi, contiene i *Sermoni*, il cui numero di 238 potrà essere accresciuto da nuove scoperte; il II vol. contiene « *Opere varie* » colle *lettere* scritte a C., la *vita* di lui, le *costituzioni* dei *sinodi* cui C. partecipò), a cura di Germ. Morin O. S. B., che fin dal 1893 andò preparandola con amplissima serie di ricerche, scoperte, studi. Il centenario di C. (1943) e la fatica di Morin svegliano l'interesse per C. che fu detto il più grande predicatore popolare latino dei primi secoli, colui che « più di ogni altro ha contribuito a organizzare la Chiesa di Francia, anzi dell'intero Occidente ».

CESARIO o **CESARE** di **Heisterbach** († 1240). Cistercense dal 1199, fu maestro dei novizi a Heisterbach, presso Bonn, poi priore nell'abbazia di Willers (Brabante). Scrisse, fra l'altro, un'importante raccolta agiografica, progettata in dodici libri, ma lasciata incompleta. Fu pubblicata varie volte sotto il titolo *Dialogus miraculorum* oppure *Illustrium miraculorum et historiarum lib. XII.* Bella opera di C. è *De vita et passione S. Engelberti* in Acta SS. *Nov. III* (Bruxellis 1910) p. 623 ss. — J. Greven, *Kleinere Studien zu C. von Heisterbach*, in « *Annalen des hist. Vereins für den Niederrhein* », fasc. 99 (1916) 1-35. — Id. in *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 779. — Si hanno anche di lui interessanti omelie, edite a Colonia nel 1615. v. Cesario di Prüm.

CESARIO di **Nazianzo**, Santo, fratello di S. Gregorio Nazianzeno (v.), nacque verso il 330. Ad Alessandria studiò geometria, astronomia e soprattutto medicina. Ritornato in patria nel 360, fu medico di corte a Costantinopoli durante il regno di Costanzo e di Giuliano l'Apostata, che invano tentò di indurlo ad abbracciare il paganesimo. Sotto Valente fu finanziere in Bitinia. Scampato miracolosamente al terremoto che distrusse Nicea, ricevette il battesimo e morì dopo breve malattia nel 368|69, lasciando i suoi beni ai poveri. Gli vennero erroneamente attribuiti i *Dialogi*, raccolta di 197 domande e risposte (PG 38, 851-1190). Conserviamo l'orazione funebre tenuta dal fratello S. Gregorio (PG 35, 755-88, *oratio* VII). — O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Literatur*, III, (1912) p. 173 s. — C. Verschaffel in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 2185 s. — Acta SS. *Febr.* III (Venetiis 1736) *die* 25, p. 496-502. — G. Bardy in *Revue Biblique* 42 (1933) 343 ss.

CESARIO di **Prüm** († circa il 1240). Fu monaco e abate benedettino di Prüm, ma si ritirò poi fra i cistercensi di Heisterbach. Scrisse un commento al *Registrum bonorum monasterii Prumiensis* di un monaco sconosciuto del sec. IX: lavoro eruditissimo e assai importante per la storia del sec. XIII. Non consta se sia da distinguersi da Cesario di Heisterbach (v.). — Ziegelbauer, *Hist. rei litt. O. S. B.*, 1754, III, 170 ss.; cf. IV, 629.

CESARIO da **Spira** († 1239), O. F. M., primo ministro provinciale dell'Ordine in Germania. Nato a Spira nel 1212, studiò teologia a Parigi sotto Corrado da Spira, il celebre predicatore della crociata. Negli anni 1217-1220 fu in Terra Santa. Ardente banditore del Vangelo contro gli albigesi, molti ne convertì. Fu ricevuto nell'Ordine da fra Elia (v.) da Cortona. Buon teologo e scritturista, da San Francesco nel 1221 ebbe affidato l'incarico di stendere, sotto la sua dettatura, la seconda Regola e di adornarla di testi evangelici (cf. Giordano da Giano, *Chronica*, n. 15). Nello stesso anno venne prescelto nel capitolo di Assisi per essere inviato in qualità di provinciale, con un gruppo di confratelli, in Germania a gettarvi le fondamenta di una nuova provincia. Gli furono compagni Tomaso da Celano, Giovanni da Pian dei Carpini, Giordano da Giano, celebre cronista. La sua missione fu feconda di bene; l'Ordine si dilatò ben presto in Germania; vi sorsero numerosi conventi e si ebbero numerosissime vocazioni. Nel 1223 ritornò in Italia. Religioso di virtù e pietà, rigido osservante della Regola francescana, lottò accanitamente contro il rilassamento di essa. Per la sua ostilità a fra Elia fu carcerato. Di un suo scritto sulla Regola francescana, che il Wadding asserisce pubblicato, non è rimasta traccia (Sbaralea *Supplementum et castigatio*, ecc., I, p. 198).

Bibl. — Giordano da Giano, *Chronica*, in *Analecta Fracisc.*, vol. I, p. 1-19: versione italiana a cura di L. Pompili, Brescia 1932. — L. Wadding, *Annales Minorum*, vol. I, a. 1220, XXXIII; vol. II, a. 1221, IV-IX. — Ehrle in *Arch. für Litt. und Kirchengesch. des M. A.*, Berlin 1886, vol. II, p. 353-416; vol. III, p. 409-552. — P. Golubovitch in *Bibl. biobibliografica della Terra Santa*, Quaracchi 1906, vol. I, p. 37 ss.; 99, 117. — H. Felde., *Geschichte der wissenschaft. Studien in Franziskaner Orden bis um die Mitte des 13 Jahrh.*, Freib. i. Br. 1904: nella versione ital. (Siena 1911) p. 111, 139, 250.

CESARIO (Caesarius) **Arnoldo**, O. F. M. (c. 1519-1666). Nato a Colonia, fu accolto tra i Francescani nel 1615. Fu lettore di teologia, guardiano e custode provinciale. Ottimo e pio religioso, compose numerose opere ascetiche in tedesco, fra cui *Betrachtungen*, Colonia 1661, ottimo libro di meditazioni in 5 tomi. Molto lodato il suo trattato di mariologia: *Hortus honoris Mariae beatissimae Virginis Matris Dei*, Colonia 1647. — L. Wadding, *Scriptores Ord. Minor* (ed. 1906) p. 32; *Supplementum* dello Sbaralea (1908) p. 103. — J. Heerinckx in *Dict. de Spiritualité*, II, col. 14-45.

CESARISMO. v. Statolatria.

CESAROPAPISMO o **Cesareopapismo**. Si classifica così (dopo l'Hinschius specialmente) quel sistema di governo statuale, che pretende d'essere il supremo organo legislativo anche in materia ecclesiastica; e, come tale, vien contrapposto al sistema teocratico, caratterizzato dalla prevalenza della Chiesa sullo Stato. Storicamente si possono ritenere forme di stato cesareo-papiste: l'Impero Romano, il Sacro Romano Impero, l'Impero orientale, la Russia dopo Pietro il Grande, l'Inghilterra dopo lo scisma. Naturalmente questo elenco è da prendersi con cautela. Giuridicamente, il C. si manifestò in epoche diverse e in altri Stati, ove predominò il sistema regalistico nelle sue varie forme: gallicanesimo, giuseppinismo, giurisdizionalismo, ecc.

Il diritto pubblico ecclesiastico insegna che lo Stato non può esercitare alcuna giurisdizione nelle cose spirituali, che sono di esclusiva spettanza della Chiesa. Cf. Prop. XXXI del *Sillabo* di Pio IX, l'enciclica « *Immortale Dei* » di Leone XIII, le voci Chiesa e Stato; Teocrazia.

Bibl. — Cavagnis, *Instit. iuris publ. eccles.*, Romae 1906. — Cappello, *Summa iuris publ. eccles.*, Romae 1932. — Ottaviani, *Instit. iuris publ. eccl.*, Romae 1935.

CESAROTTI Melchiorre (1730-1808), n. a Padova, m. a Salvazzano. Scrittore, critico. Insegnò nel Seminario di Padova dove iniziò — per troncarla prima di ricevere gli Ordini Maggiori — la carriera ecclesiastica. Ritenne il titolo di abate. Animato dallo spirito enciclopedista, scrisse con l'intento di accostare i moderni agli antichi e scese sul campo linguistico combattendo da abile retore e con pensiero intriso di cultura francese. Il *Saggio sulla filosofia del gusto* e quello *Sulla filosofia della lingua* sono i lavori suoi più importanti nel campo della filosofia e della critica filologica, come la versione dei supposti « Canti di Ossian » resta la migliore espressione della sua poetica. Godette di larga ammirazione e di lui si professò discepolo e figlio Ugo Foscolo. — G. Natali, *Storia letteraria d'Italia. Il Settecento*, Milano 1936, p. 514 s, 537 s, 555, 597, 636 s, 1170-74, 1195 s.

CESENA, in prov. di Forlì, con 61 000 ab. circa (nel centro urbano circa 20 000).

La sede episcopale di C. è certamente antichissima; ma solo nel sec. VI troviamo nomi autentici di vescovi. Fu dapprima soggetta al patriarcato romano, ma nel sec. VII appare già suffraganea di Ravenna, come rimane attualmente. Ha per patrono S. Giovanni Battista e conta 63 parrocchie con 154 sacerdoti (di cui 47 regolari) e 95 000 fedeli. È sede del Seminario Regionale. Fu patria di Pio VI (Braschi), di Pio VII (Chiaramonti) e del battagliero Michele da C.

Tra i vescovi illustri ricordiamo *S. Mauro II*, O. S. B. († 946), di cui scrisse la vita il contemporaneo S. Pier Damiani (*PL* 144, 945-952); *Giovanni II* a mezzo il sec. XI, energico riformatore; *Manzino* a mezzo il sec. XIII; egli accolse a C. i Francescani; sotto il suo episcopato, nel 1241 entrò in città Federico Barbarossa, a cui i cesenatensi dovettero consegnare il Nuovo Castello, che egli abbattè (compresa l'antica cattedrale) per costruirvi una fortezza; *Fazio Santorio* (1504-1510), viterbese, primo cardinale nella serie dei vescovi di C.; *Vincenzo Maria Orsini* (1680-1686), divenuto poi papa Benedetto XIII; *Giov. Casimiro Denhoff* (1686-1697), polacco, cardinale, pastore zelantissimo; *Francesco Sav. Castiglioni* (1816-1821), poi papa Pio VIII.

Cesare Borgia fece di C. la capitale del suo principato di Romagna.

Monumenti notevoli: la *cattedrale*, iniziata sullo scorcio del '300 e compiuta nel primissimo '400; dopo i restauri del 1890 non rimane che l'ossatura delle forme romanico-gotiche e il grazioso campanile; bel saggio di rinascimento è l'altare del Sacramento; la *Madonna del Monte* (Benedettini) della fine del sec. XV, con una Annunciazione di Bart. Coda ed affreschi di Fr. Zaganelli e Gir. Marchesi; la *chiesa di S. Agostino* e quella *di S. Domenico*, ricche di pregevoli intagli e di ottimi dipinti.

Merita rilievo particolare la biblioteca *Malatestiana*, unica delle antiche biblioteche perfettamente conservate, sorta per opera di Malatesta Novello. Raccoglie codici patristici, teologici, classici, giuridici, qualcuno umanista (56.000 voll. tra cui 346 mss. dei sec. IX-XVI; 295 incunaboli; 1105 mss.; 400 quadri, ecc.).

Bibl. — Anonimo, *Annales Caesenates*, presso Muratori, *Rerum Ital. scriptores*, XIV (Mediol. 1729) col. 1089-1186. -- Ughelli, II, 441-467. — Cappelletti, II, 525-556. — Lanzoni, II, 714-721. — G. B. Braschi, *Memoriae Caesenates sacrae et profanae per saecula distributae*, Romae 1738. — R. Zazzeri, *Storia di C., dalla sua origine fino ai tempi di Cesare Borgia*, Cesena 1890: cf. *Civiltà Catt.*, serie XIV, t. VII (1890) 312-325. — Zattoni in *Rivista di Scienze storiche* 1904, 477 ss. — Muccioli, *Catalogo dei codd. mss.*, 2 voll. in folio, Cesena 1780-84. Cf. elenco dei codd. liturgici art. *Césène* in *Dict. d'Archéol. chrét.*, II-2, col. 3310-18.

CESI Federico († 1565), n. e m. a Roma. Vescovo di Todi (1534), creato cardinale da Paolo III nel 1544. Fu tra i membri più distinti del Sacro Collegio. Ebbe in seguito i vescovadi di Cremona (1551-1560) e di Porto (1561). — Ciaconius, III, 701-703. — Pastor, *Storia dei Papi*, V-VII, passim.

CESI Pierdonato (1521-1586), cardinale, n. a Roma, m. a Bologna. Vescovo di Narni dal 1546, partecipò al conc. Tridentino. Preside a Ravenna, poi vicelegato di Bologna a nome di S. Carlo Borromeo, vi costruì grandi opere pubbliche. Fondò un museo di antichità, cui aggiunse una biblioteca ricca di codici e manoscritti rari. — Ughelli, I, 1020 s. — Ciaconius, IV, 606 s. — Pastor, *o. c.*, VII e VIII passim.

CESI (de) Paolo Emilio (1481-1537), il più illustre dei personaggi ecclesiastici usciti dal ramo della famiglia Cesi che faceva capo ad Angelo degli Acquasparta (v. Enc. It., IX, 887 *b*). Nominato cardinale nel 1517 da Clemente VII, ebbe da lui e da Paolo III alti incarichi. Fu vescovo di Todi e Narni. — Pastor, *Storia dei Papi*, IX-2 e V, passim.

CESLAO, Santo. Polacco, nato a Kamiensk verso il 1180 e morto nel 1242 a Breslavia. Si fece domenicano a Roma verso il 1218. La sua peculiare benemerenza sta nell'aver evangelizzato la Slesia polacca e nell'aver diffuso l'Ordine domenicano nell'Europa centrale, fondando conventi a Frisach di Carinzia, a Cracovia, a Praga, a Breslavia. Fu canonizzato da Clemente XI nel 1713. — Acta SS. *Jul.* IV (Ven. 1748) *die* 16, p. 182-199. — Chrzaszcy, *Dreislesische Landesheiligbe: der sel. Ceslaus*, Breslau 1897.

CESTAC Luigi Edoardo, *Ven.* (1801-1868), n. e m. a Baiona, ordinato sacerdote nel 1825; studiò nel seminario di Aire-sur-Adour e in quello parigino di S. Sulpizio. Ritornato in diocesi, insegnò con grande successo matematica, musica, filosofia nel Seminario di Larressore. La passione per la filosofia e per le più accese questioni religiose del tempo lo trascinò nelle vie di De Maistre, Bonald, Lamennais. La condanna di quest'ultimo gli aprì gli occhi: buttò al fuoco tutti i suoi lavori e quasi tutta la sua biblioteca filosofica. Nel contempo veniva licenziato dall'insegnamento e addetto al ministero nella cattedrale.

Ritrovava così la sua vocazione, maturata già negli anni della formazione clericale: « impegnare tutte le sue cure per versare in seno agli infelici la pace e la consolazione ». Il suo spirito vigilante attendeva la voce della Vergine che, com'egli presentiva, l'avrebbe chiamato a realizzazioni grandiose.

L'11 giugno 1836 apriva la prima casa delle *Orfane di Maria*, per le fanciulle abbandonate nella miseria materiale e morale; dopo incredibili prove, l'opera si affermò.

L'8 giugno 1839 raccoglieva a Châteauneuf, divenuto poi il Rifugio di Nostra Signora d'Anglet, 14 penitenti, aprendo la prima casa delle *Penitenti di Maria*, per le infelici cadute nell'abiezione della colpa e desiderose di redimersi.

Il 6 genn. 1842, nelle mani del vescovo di Baiona, 12 membri delle fondazioni precedenti emettevano la professione religiosa: era nata, quasi senza il volere di C, l'opera delle *Serve di Maria*, vera congregazione religiosa, di cui C., in collaborazione coll'amico M. Garicoïts (v.), scrisse la Regola.

Poi, per assecondare alcune penitenti più assetate di redenzione e di integrale unione con Dio in un totale distacco dal mondo e in assoluto silenzio, scrive una Regola speciale; alle penitenti s'uniscono poi anche anime vergini. Nacque così l'opera delle *Solitarie (Silenziose) di Maria* o *Bernardine* o *solitarie di S. Bernardo*, branchia speciale, purtuttavia autonoma e con statuti speciali, delle Serve di Maria: Sono consacrate alla contemplazione e si dedicano ai lavori manuali; « hanno il silenzio perpetuo » (che all'inizio era oggetto di voto speciale) e, sacrificio più terribile, si impongono la cecità volontaria: « non si permettono alcuno sguardo che non sia necessario o imposto dal dovere ». « Tutto è morto », « Dio solo », è la divisa di questo Istituto assolutamente originale.

L'opera di C. si diffuse rapidamente nella regione basca, in tutta la Francia, in Spagna, nel Belgio, nell'Argentina. Le Serve di Maria, nonostante le soppressioni operate dalla legge del 1901, contano oggi 79 case con 645 membri (S. Congr. dei Rel, *Statistica*, Roma 1942², p. 32).

C. consacrò gli ultimi anni al consolidamento della sua opera. Natura ricca e ardente, congiunse l'austerità alla tenerezza, l'audacia alla semplicità; per non demeritare i magnifici doni del cielo, aspettati con fede eroica, non sollecitò mai alcun soccorso umano: trovò l'ispirazione della sua vita nella dedizione appassionata e totale al servizio di Maria. È in corso il processo di beatificazione.

Bibl. — AAS III (1911) 406; XI (1919) 300. — Puyol, Tours 1878, 1892². — P. Bordarrampe, Paris 1925. — Id., *Le Vén. C.* in *La Vie Spirituelle*, nov. 1928, p. 190-210. — Anonimo, Paris 1925. — P. Lhande, *La Thébaïde dans les sables*, in *Études* 202 (1930) 171-185 (le *Bernardine*).

CEVA (da) Bonifacio. O. F. M. (probabilmente 1456-1517). È una delle figure notevoli nella storia dell'Ordine, soprattutto per le sue idee di riforma. Nato a Ceva di Piemonte (erra quindi Hurter dicendolo « Gallus »), da nobile stirpe, entrò tra i Francescani della provincia di Borgogna (Francia). Sostenitore della necessità di una riforma per i Conventuali, fautore della frazione dei Recolletti, avversario degli Osservanti ai quali negava il diritto di avere un proprio vicario, e di dipendere solo nominalmente dall'autorità del Ministro Generale, tentò, col favore della Corte di Borgogna, una riforma conquistando alla sua idea le provincie di Borgogna, di Turena, e il grande convento di Parigi. Propose anche nuovi statuti per tutto l'Ordine (*Statuta Julii II*), che non ebbero esito pratico. Morì a Parigi, dopo esser stato provinciale (1507) della provincia di Borgogna. A servizio dei suoi progetti di riforma scrisse il celebre: *Firmamentum trium Ordinum Beatissimi Patris nostri Francisci*, Parigi 1512, edizione rara e preziosa. È opera vasta e notevole di carattere compilativo, ricchissima di notizie francescane d'ogni genere. Consta di 5 parti: la 1ª contiene la *Contemplatio de B. Francisco* di Nicola da Lira (v.), le epistole dei primi ministri generali e un trattato dei più illustri personaggi francescani dei tre Ordini; la 2ª parte contiene un elenco dei privilegi; la 3ª gli statuti generali dell'Ordine e le bolle dei Papi; la 4ª la Regola dei Minori, colle antiche dichiarazioni pontificie e esposizioni della Regola di antichi teologi; la 5ª concerne le regole di Santa Chiara e i privilegi e la regola del Terzo Ordine (da non confondersi con lo *Speculum Minorum*, Venezia 1513). Il *Defensorium elucidativum* (Parigi 1516), per il suo stile acre contro gli Osservanti, fu censurato e proibito dal re di Francia. Fu anche scrittore spirituale. Ricordiamo: *De perfectione christiana cum praeclaris imaginibus*, Parigi 1517.

Bibl. — Hurter, *Nomenclator*, II, col 1153-54. — Giovanni da S. Antonio: *Bibliotheca universa Franciscana*, II, Matriti 1732. — F. Wagemans in *Dict. de Spiritualité*, I, col. 1857-59. — A. Van Den Wyngaert in *Dict. d'Hist. et de Géogr. eccl.*, IX, col. 917.

CEVA Tommaso, S. J. (1618-1737), n. e m. a Milano. Umanista, poeta, matematico, gesuita dal 1653, insegnò lettere per 14 anni, matematica per 38 anni. Lasciò eleganti composizioni latine (ed. completa: *Carmina*, Milano 1704, 1728); notissimo il poema in 9 libri *Puer Jesus* (Milano 1690 e molte volte in seguito fino al 1844; varie versioni italiane). Fece anche una versione latina della *Gerusalemme*. Le sue opere non sono fredde esercitazioni filologiche, ma vere opere d'arte originale. Lasciò inoltre *Opuscula mathematica* (Milano 1695-99). I risultati delle sue ricerche sulla sezione degli angoli fanno autorità tutt'ora. Col *De natura gravium* (1699) fece conoscere per il primo in Italia le teorie di Newton sulla gravitazione universale. Interessante per la storia delle matematiche il *Liber universae matheseos* (1693). Tentò lodevolmente la letteratura religiosa con la *Vita di S. Giov. di Dio* e numerosi oratori. Notevolissima anche oggi è la sua *Philosophia novo-antiqua* (Milano 1704 e spesso in seguito), dove con 8 dissertazioni in eleganti esametri difende abilmente la Scolastica contro le ideologie moderne. — G. C. Cordara, *Vita del P. T. Ceva*, 1751. — Zaccaria, *Storia lett.*, III, 475. — Sommervogel, II, 1015-24; IX, 24. — Enc. It., IX, 904 *b*, con bibliografia.

CEVOLI (Ceoli) Florida (1685-1767) della famiglia dei Conti Cevoli, chiamata a battesimo *Lucrezia*. Sin dalla prima fanciullezza manifestò spiccata inclinazione alle cose divine. A 5 anni emise i tre voti religiosi. A 12 anni entrò nel monastero di S. Martino, dove si diede a numerose penitenze. Nel 1703, l'8 giugno, passò tra le monache cappuccine del monastero abitato da santa Veronica Giuliani (v.), dove a 19 anni emise la professione solenne. S. Veronica prese particolare cura del suo sviluppo spirituale e l'amò di particolare affetto.

Risplendette per sublimi esempi di virtù, e particolarmente per la continua e pietosa meditazione della Passione del Signore, della quale le furono impressi i segni sul cuore.

Fu più volte abbadessa. Morì consunta dall'Amore Divino, in fama di eroica santità. È introdotta la sua causa di beatificazione.

Bibl. — I. Gemelli, *Compendio della vita della Ven. Florida Cevoli*, Monza 1873. — *Vitae Ven. Servae Dei Floridae Cevoli* Commentariolum, in *Ann. Ord. Min. Cap.*, Romae 1897 (XIII) p. 149-150. — Capozzi-Maria, *Suor Florida dei Conti Cevoli, la confidente di S. Veronica Giuliani*, Urbania 1935.

CEYLON (Ceylan). Isola nell'Oceano Indiano separata dalla penisola del Deccan per mezzo dello stretto di Palk, occupata all'inizio del sec. XVI dai Portoghesi, passata nel secolo seguente agli Olandesi, finalmente nel 1802 dichiarata colonia della Corona Britannica con amministrazione diretta, indipendente da quella dell'India.

Misura 65.607 km² e conta 5.315.000 ab. in grande maggioranza singalesi; gli aborigeni, vedda, ridotti a poche migliaia, vanno scomparendo. Le religioni predominanti sono il buddismo (2 770.391), l'induismo (982.733) e l'islam (303.863); i cattolici sono 460.100 (anno 1939) e i protestanti 60.000. La capitale è Colombo.

A prescindere dall'informazione (PG 88, 445) di Cosma Indicopleuste (v.), secondo il quale esisteva in *Taprobana* (nome antico dell'isola) una chiesa cristiana già al suo tempo (sec. VI), i primi evangelizzatori moderni furono i Minori Francescani (secolo XVI): fra i primi convertiti fu il principe Dharmapala, battezzato e coronato a Lisbona nel 1541 col nome di Don Juan, che regnò nell'isola dal 1542 al 1597. S. Francesco Saverio visitò l'isola e vi iniziò le missioni dei Gesuiti. I progressi del cattolicesimo furono arrestati quando l'isola passò agli Olandesi (1658), che bandirono coi Portoghesi anche i missionari cattolici. Ma il cattolicesimo fu tenuto in vita, pur fra le incessanti ostilità dei calvinisti olandesi, dagli Oratoriani di Goa, con a capo il padre de Vaz (v.). Le missioni oratoriane poterono sostenersi fin verso la metà del sec. XIX, quando la Congregazione filippina di Goa si estinse. Ma allora, proclamata (1806), dai nuovi dominatori inglesi la libertà religiosa, poterono entrare in campo gli Oblati di Maria Imm., i Silvestrini e i Gesuiti. Nel 1893 fu aperto il Seminario pontificio a Kandy, affidato ai Gesuiti. Nel 1894 le missioni di C. vennero distaccate da quelle dell'India, con le quali però hanno in comune il delegato apostolico. Ora i progressi sono contrastati da buddisti, mussulmani e protestanti.

L'isola di C. comprende attualmente: 1) la sede, metropolitana di *Colombo*, eretta il 1 sett 1886, affidata agli Oblati di M. I. (primo arcivescovo il Bonjean [v.]); essa conta 400.000 ab., di cui circa la metà cattolici; 2) le cinque diocesi suffraganee di: a) *Galle* (16 ag. 1893), con 1.154.000 ab., di cui 17.500 catt.; tenuta dai Gesuiti: b) *Jaffna* (1 sett. 1886), con 475.000 ab., 61.000 cattolici; affidata agli Oblati di M. I.; c) *Kandy* (1 sett. 1886), con 1.256.000 ab., 38.500 cattolici, affidata ai Silvestrini; d) *Trincomalie* (25 ag. 1893), con 238.000 ab., 14.500 cattolici; tenuta dai Gesuiti; e) *Chilaw* (5 genn. 1939), con 600.000 ab., di cui 81.000 catt.; affidata agli Oblati di M. I.

Tutta la gerarchia dipende dalla S. C. di Propaganda.

Complessivamente nel 1939 si contavano 350 missionari, di cui 152 indigeni.

Bibl. — G. Schurhammer ed E. A. Voretzsch hanno dato alla luce (Lipsia 1928) i documenti originali (per lo più in lingua portoghese) illustranti il periodo di nascita delle missioni (1539-1552). — Schmidlin-Tragella, *Manuale di storia delle Miss. Catt.*, Milano 1929, passim, specie II, 67-68. — Testo-Atlante *Missioni*, 1932, p. 6,22 ss. — Guida *Miss. Catt.*, 1935, passim. — O. Duchaussais, *Des Missionnaires français à Ceylan*, Paris 1934. — L. Bourdon, *Les débuts de l'évangelisation de Ceylan vers le milieu du XVI s.*, etc., Lisbonne 1936. — Cf. pure Un Centenaire, in *Chine, Ceylan, Madagascar*, 1937, p. 25 ss. — C. Martindale, *Seed-Time in Ceylon* in *The Month* 170 (1937) 17-24. — C. Gasbarri, *La Missione oratoriana di C.*, in *Pensiero Mission.*, 12 (1940) 235-241. — L. Acquistapace, *ib.*, 14 (1942) 341-344.

CHACON (Ciaconius) **Alfonso.** Domenicano, archeologo e storico illustre, n. a Baeza c. 1542, m. all'inizio del sec. XVII a Roma. Gregorio XIII lo ebbe accettissimo e lo ascrisse tra i penitenzieri di S. Maria Maggiore. Appassionato studioso delle antichità sacre e profane, pioniere delle ricerche sulle catacombe, lasciò molte opere di indole storica, eccellenti più per la ricchezza dei materiali che per il senso critico; la più famosa di tutte è; *Vitae et res gestae SS. Pontificum et S. R. E. Cardinalium* (voll. 2, Romae 1601-1602), opera in seguito più volte ristampata con correzioni, ampliamenti e aggiornamenti. La serie dei personaggi, di cui tesse compendiosamente la vita, va dalle origini a Clemente VIII. Nell'edizione curata da A. Oldoini, S. J., le vite dei cardinali subirono una nuova e migliore reprione e la serie fu estesa fino a Clemente IX. Il Gaarnacci a sua volta continuò l'opera con due ualtri tomi. — Hurter, *Nomenclator*, III (1907) col. 540-542.

CHACON (Ciaconius) **Pietro** (1527-1581), n. a Toledo, m. a Roma. Dotto teologo ed umanista di integri costumi, chiamato a Roma da Gregorio XIII, partecipò ai lavori per l'edizione della Volgata e per la riforma del Calendario (v.), annotò opere antiche (Tertulliano, Cassiano, Arnobio, Minucio Felice...), pubblicò studi, riscosse grande stima dai più dotti del suo tempo. — Hurter, *o. c.*, l. c., col. 279 s. — E. Freys in *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 821.

CHAIGNON Pietro, S.J. (1791-1883), n. a S. Pierre sur Ourthe, m. ad Angers. Noto scrittore ascetico. Passò la vita nel ministero pastorale, dedito a l'opera dei ritiri sacerdotali. Tra le sue opere ottennero grande e meritato successo: *Le Prêtre à l'Autel*, 1853; *Nouveau cours de Médit. sacerdotales*, 3 voll., 1858: *Médit. religieuses*, 4 voll., 1869: tutte trad. in ital. con parecchie edizioni. — Séjourné, *Vie du P. Chaignon*, Paris 1888. — Burnichon, *La Comp. de Jésus en France*, III, 210. — Sommervogel, II, 1030-35.— Al. Pottier in *Dict. de Spiritualité*, II, col. 438 s.

CHAISE-DIEU (Casa Dei). Nome di alcune abbazie, fra cui più celebre quella benedettina nel dipartimento dell'Alta Loira, fondata nel sec. XI da S. Roberto di Aurillac (v.) e tosto divenuta fiorente, unitasi nel sec. XVII alla Congregazione Maurina e soppressa al tempo della rivoluzione. Vi fu monaco Clemente VI, alla cui iniziativa si deve la bella chiesa gotica, ammirata per il coro e gli affreschi.

CHALLONER Riccardo (1691-1781), n. a Lewes (Inghilterra), m. a Londra. A 13 anni si convertì colla madre al cattolicesimo. Fatto sacerdote (1716), divenne professore di filosofia e di teologia nel col-

legio inglese di Douai. Si fece missionario e fu mandato ad esercitare il suo ministero a Londra: consacrato nel 1741 vescovo titolare di Debra, nel 1758 fu creato vicario apostolico del distretto di Londra, che comprendeva 10 contee ed aveva alle sue dipendenze le colonie d'America e delle Indie Occidentali. Benchè perseguitato e calunniato, esercitò un apostolato attivo fra i 50.000 cattolici Londinesi. Tradusse e compose opere di storia e di controversia, che sono ancor oggi assai popolari in Inghilterra: *The catholic christian instructed*, 1737, in difesa del culto cattolico; *Memoirs of missionary priests* (1577-1648); *Britania sancta*, 1745. Nè va dimenticata la nuova edizione da lui fatta della Bibbia di Douai. Agli occhi della sua generazione egli fu « un eroe spirituale »; la sua attività ci risultò meravigliosa. — J. DE LA SERVIÈRE in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 2208-11. — E. BURTON, *Life and times of Bishop Challoner*, London 1909. — MICH. TRAPPES-LOMAX, *Bishop Challoner*, London 1936. — HURTER, *Nomenclator*, V 1 (1912) col. 445-48. — F. WENNER in *Dict. de Spiritualité*, II, col. 449-51.

CHALMERS Tommaso (1780-1847). Ministro presbiteriano, teologo, filantropo, fondatore della « Chiesa Libera Scozzese » e della « Alleanza evangelica », n. ad Anstruther (Scozia), m. presso Edimburgo. Nominato ministro a Kilmany (1803), si prodigò tutto al bene morale e fisico del suo popolo. Convertitosi dal razionalismo alla fede nel soprannaturale (1810), si diede con zelo ancora maggiore all'opera di cristianizzazione della società, coll'insegnamento (professore di filosofia morale in Glasgow dal 1823 e poi, dal 1828 al 1843, di teologia all'Univ. di Edimburgo), colle pubblicazioni e colle conferenze (le sue opere complete furono da lui raccolte in 25 volumi, Londra 1836-40, cui furono aggiunti 9 volumi postumi), e infine coll'azione. Convinto che la religione sta alla base del vivere sociale, promosse un movimento per l'aumento delle chiese e delle parrocchie ed ebbe come risultato la costruzione di ben 295 chiese. Non essendo riuscito a far legalizzare il diritto dei padri di famiglia di rifiutare il ministro nominato dalla Corona o da patroni, si staccò dalla Chiesa presbiteriana (1843) trascinando con sè altri 470 pastori e fondando la **Chiesa Libera Scozzese**, la quale raccolse in breve un terzo della popolazione. Concepì ed espose il progetto di una vasta confederazione di tutte le Chiese protestanti sotto il nome di « ALLEANZA EVANGELICA » (v.), ma non ne potè vedere l'attuazione, essendo stato colto improvvisamente dalla morte.

Avverso alla Chiesa cattolica, la disse « la chiesa apostata, il regno dell'Anticristo ». — J. DE LA SERVIÈRE in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 2211-14. — ENC. IT., IX, 917 *a*. — DIBELIUS in *Die Rel. in Geschichte und Gegenwart*, I² (1927) col. 1480 s.

CHAMINADE Guglielmo Giuseppe (1761-1850), n. a Périgueux, m. a Bordeaux. Fece brillantemente gli studi nella città natale, nel Collegio della vicina Mussidan, dove quattordicenne si consacrò totalmente a Dio coi voti di povertà, obbedienza, castità, all'Università di Bordeaux e infine al Collegio di Lisieux a Parigi, dove, dai Sulpiziani, assorbì i principi della sua vita e dottrina spirituale. Addottorato in teologia e fatto sacerdote (1785), ritornò a Mussidan, dove fece le prime prove di ministero nella cura d'anime e come economo del Collegio: una vasta fama di abilità, dottrina, santità circondava il nostro, coi suoi due fratelli Giov. Battista e Luigi.

Combattè la COSTITUZIONE CIVILE DEL CLERO (v.), cui negò il giuramento (1790): dovette rifugiarsi a Bordeaux (1791). Quivi, rischiando la vita a ogni passo, non rifuggendo da abili astuzie e da travestimenti, sotto il governo del Terrore (1793-94) si prodigò per le anime. L'amministratore della diocesi mons. Boyer, passato il Terrore, gli affidò il delicato incarico di riconciliare come penitenziere i preti che avean giurato la Costituzione. Uscito il decreto dell'anno IV, 3 brumaio (25 ott. 1795), che rimetteva in vigore le leggi contro i preti refrattari, egli non fuggì, sfidò il pericolo, riprendendo il suo apostolato furtivo; fino a che, dopo il colpo di Stato giacobino del 18 Fruttidoro (4 sett. 1797), dovette fuggire in esilio a Saragozza nella Spagna.

Quivi ritrovò il fratello Luigi. Fu un periodo (1797-1800) di privazioni e di umiliazioni, ma anche di meditazione e di maturazione: nella « Santa Capilla » del Santuario di N. S. del Pilar ebbe dalla Vergine l'ispirazione di fondare un nuovo Istituto.

Dopo la promulgazione della Costituzione dell'Anno VIII, rientrava a Bordeaux. Forzato ad assumere le funzioni di vicario generale e amministratore della diocesi di Bazas (1800-1802), era deciso a non incorporarsi al clero diocesano, per conservare la libertà necessaria ad attuare i suoi grandiosi progetti di bene.

Egli voleva ricondurre la Francia e il mondo a Gesù mediante Maria, evangelizzare tutte le anime e soprattutto la gioventù, mediante un'aristocrazia spirituale di apostoli. Già nel 1801 in collaborazione colla sua figlia spirituale Maria Teresa Carlotta di LAMOUROUS (v.) fondava a Bordeaux la **Casa della misericordia** per la correzione delle donne sviate, eretta poi dalla S. Sede a Congregazione religiosa, di cui restò per più di 40 anni il superiore spirituale. Ma l'opera che egli sognava, cui consacrò gli ultimi 50 della sua instancabile attività, fu la fondazione di istituti per la formazione di apostoli:

1) **La Congregazione di Maria**, nata modestamente a Bordeaux nel 1801, comprendente varie sezioni: *per i giovani* (2 febb. 1801), *per le giovani* (25 marzo 1801), cui furono annessi i padri di famiglia (*Aggregazione dei padri di famiglia*) e le madri di famiglia (*Dame del ritiro*, così dette dalla pratica del ritiro mensile) e i ragazzi dagli 11 ai 16 anni (*postulanti*). Il card. CAPRARA (v.), rappresentante della S. Sede a Parigi, trasferiva alla nuova Congregazione (2 giugno 1803) i favori spirituali, di cui godette una omonima confraternita di artigiani allora scomparsa. La Congregazione raccoglieva in vera fraternità i membri di tutte le classi sociali, laici ed ecclesiastici, operai e professionisti, e, più che gerarchica, era amicale; un'altra nota propria era « lo spirito di zelo e di propaganda » che si attuava mediante l'apostolato silenzioso ma fecondo dell'esempio, e, con discrezione, mediante quello della parola; il tratto più originale era la divozione e la consacrazione alla Vergine Immacolata, da cui dovevano ispirarsi « tutte le regole, tutte le pratiche di questa società, tutti i doveri generali e particolari, lo stesso spirito di proselitismo ». Opera nuova, rispondente a nuovi bisogni, e distinta dalle fondazioni giovanili contemporanee create a Parigi da Delpuits e Ronsin, a Lione da Roger, a Marsiglia da Allemand.

L'anima di essa era lo *stato religioso*, formato da quei membri che, pur restando nel mondo e semplici associati, si consacravano alla loro vocazione coi voti segreti di obbedienza, castità, zelo per l'apostolato della gioventù.

Soppresso dal governo imperiale (1809-14), l'istituto rivisse sotto la restaurazione (1814-1830), prosperò originando nuove opere e nuove congregazioni affiliate e fu uno dei fattori precipui del rinnovamento religioso di Bordeaux.

2) **L'Istituto delle Figlie di Maria**, fondato ad Agen nel 1816 in collaborazione con Adele de Batz de Trenquelléon (v.). Esso ha per tratti caratteristici l'amore della vita interiore, lo zelo apostolico, la pietà filiale verso Maria, per fine la perfezione personale e la conquista delle anime, sull'esempio della S. Vergine. È un istituto strettamente religioso coi voti di castità, obbedienza, povertà, clausura, e dell'insegnamento; del resto nessuna pratica straordinaria, ma solo il silenzio stretto fuori di ricreazione, la povertà rigorosa e la recita del piccolo Ufficio del S. Cuore di Maria. Annessi all'Istituto sono il *Terz'ordine secolare* che vota l'obbedienza all'Istituto religioso e supplisce le religiose là dove il loro zelo non può giungere a causa della clausura, e il *Terz'ordine regolare* (1836) che, senza essere claustrale, ha la regola claustrale e svolge la sua missione soprattutto nelle campagne.

Nel 1839 Roma accordava all'Istituto un solenne decreto di lode e nel 1888 l'approvazione definitiva delle costituzioni. Oggi esso conta 265 membri (224 a voti perpetui), distribuiti in 23 case, con 3 case di noviziato (S. Conor. dei Relig., *Statistica*, Roma 1942², p. 26); benemerito nel campo dell'educazione giovanile.

3) **Società di Maria o Marianisti** [si distinguano dai *Maristi* che sorgevano contemporaneamente a Lione per opera di Colin (v.) e dai *Marianiti* fondati da A. B. Moreau nel 1841], fondata a Bordeaux nel 1817 da Ch. col concorso del suo discepolo Giov. Battista Lalanne. È una vera società religiosa coi tre voti religiosi ordinari e in più il voto di « stabilità », società mista, ma senza confusione, di laici ed ecclesiastici, secondo la primitiva tradizione monastica, destinata all'educazione della gioventù, da attuarsi con tutti i mezzi suggeriti dalle condizioni storiche, destinata alla fondazione e direzione delle Congregazioni, a promuovere ritiri, missioni, ecc. Il voto di « stabilità » consacra il professo « nello stato di servitore di Maria in modo irrevocabile ». Ch. voleva un istituto « senza nome, senza divisa, senza esistenza civile », qualora fosse possibile, perchè la sua penetrazione apostolica nel mondo non trovasse ostacolo. Infatti l'abito dei Marianisti è quello comune degli ecclesiastici per i sacerdoti, e un'uniforme dignitosa secolare per i laici; un anello d'oro sulla mano destra è il loro distintivo.

Pio VII (25 maggio 1819) accordava indulgenze alla Società. Gregorio XVI (12 aprile 1836) ne lodò e benedisse il Fondatore e le prime opere. Pio IX (breve 17 giugno 1865) ne garantiva l'esistenza canonica e regolare e (decr. 30 gennaio 1869) ne sanciva officialmente la struttura mista. Leone XIII (10 luglio 1891) dava la piena approvazione alle Costituzioni.

La Società si propagò rapidamente, raccogliendo immensi frutti di bene: in Francia, Svizzera, Austria, Germania, Belgio, Italia, Spagna, negli Stati Uniti (1849), nell'Africa del Nord, nelle Hawaï (1883), nel Giappone (Tokyo, Nagasaki, Osaka, ecc., 1888, 1891, 1898, ecc.). Oggi conta 7 provincie e 2 quasi-provincie con 2278 membri (1608 a voti perpetui) distribuiti in 161 case e 6 case di noviziato (*Statistica* citata, p. 16).

È incredibile quanto il Ch. dovette soffrire sia da parte dei governi iniqui, sia, e più gravemente, a causa di dissensi, malintesi, defezioni rivelatesi in seno alla Società, che amareggiarono gli ultimi suoi anni. Dimessosi dalla carica di Superiore, egli vide misconosciuto perfino il suo diritto di fondatore. La prova terribile fu il sigillo definitivo della sua santità e la consacrazione della sua opera. Si ricorda il caso simile di S. Alfonso (v.). Ch. fu « uno dei grandi operai della nuova Francia uscita dalla Rivoluzione » (Baudrillart). Grazie alla sua acuta intuizione del tempo egli rivela un profondo senso di modernità; l'attuale movimento di Azione Cattolica e la rinascita della devozione mariana hanno in lui un precursore. La sua causa di beatificazione fu introdotta a Roma il 7 maggio 1918.

Bibl. — A) Opere di Ch.: *Manuel du serviteur de Marie*, Bordeaux 1801; *Lettres*, Nivelles 1930, in 5 voll.; *Petit traité de la connaissance de Marie*, Paris 1927; *Extraits divers sur la Très S. Vierge*, ivi 1927.

B) Biografie: R. P. Simler, Paris 1901; H. Rousseau, ivi 1913; G. Goyau, ivi 1914; L. Boyer, Périgueux 1923; H. Lebon, Dijon 1926; Anonimo marianista, Paris 1927.

C) Studi: E. Neubert, *La doctrine mariale de M. Ch.*, Juvisy 1937. — P. Broutin, *La modernité de G. J. Ch.* in *Nouvelle Revue théolog.*, avr. 1938, 413-36. — H. Lebon in *Dict. de spiritualité*, II, col. 454-59. — AAS X (1918) 246-49. — Una serie d'articoli su l'*Apôtre de Marie*, Nivelles, 1909 ss.

D) Sulla Società: L. Gadiou, *La Société de Marie*, Paris 1930. — Cathéchisme *de la vie intérieure*, Turnhout 1937.

CHAMPAGNAT Marcellino Gius. Benedetto, *Ven.* (1789-1840), n. a Marlhes (Loire), m. a Vaubanne nella casa madre dell'Istituto da lui fondato. Entrato nel Seminario Maggiore di Lione, vi strinse intima amicizia con S. Giov. Batt. Vianney (v.) e col Ven. Claudio Colin (v.). Nelle loro discussioni maturarono il proposito apostolico di consacrarsi all'istruzione religiosa della massa e soprattutto della gioventù, concepita come mezzo il più efficace per riparare i guasti della rivoluzione francese: affidarono il progetto alla protezione della Vergine, che visitarono al santuario di Fourvière.

Ordinato sacerdote (1816) e destinato alla cura d'anime di La Valla (Loire), tra prove di ogni genere, tutto si spese per l'attuazione del suo proposito. Fu sempre a fianco di Colin e lo aiutò in ogni modo nella fondazione della Società di Maria (Maristi), a cui egli stesso appartenne.

Col consiglio e per esortazione dello stesso Colin, nel 1817 fondò la congregazione dei *Piccoli Fratelli Maristi* (o *Fratelli insegnanti di Maria*), formata di laici unicamente consacrati all'educazione della gioventù. Le costituzioni dell'Istituto, che Ch. considerava come un ramo della Società di Maria del Colin, furono approvate dall'arcivescovo di Lione, da altri vescovi e infine, sotto il superiorato di Rivat, dalla S. Sede.

L'istituto ebbe una splendida diffusione in quasi

tutte le regioni del mondo. Alla morte del Fondatore contava 280 Fratelli incaricati della direzione di 48 scuole con c. 7000 alunni. Alla morte del II superiore generale *Fr. Rivat* (1881), collaboratore di Ch. e una delle più belle glorie della Società, di cui è introdotta la causa di beatificazione (AAS XXVII [1935] 54-56), la statistica era di 2086 Fratelli, 379 scuole, c. 50.000 alunni.

Di Ch. fu introdotta nel 1902 la causa. Il 22 giugno 1920 fu proclamata l'eroicità delle sue virtù: *AAS* XII [1920] 334-37.

Bibl. — Numerose biografie presso L. Fischer, *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 832, e Fr. Jean-Emile, *Dict. de Spiritualité*, II, col. 459-61. — Anonimo, *Il Ven. Servo di Dio M. Ch.*, Torino 1931.

CHAMPIGNY de Derbetin Cosimo (1648–1746), oratore sacro francese, barnabita, parroco a Passy. Predicò con successo a Parigi e a Versailles alla presenza di Luigi XIV. Fu stimato da Bossuet. Suoi discorsi furono raccolti in 2 voll. anonimi a Parigi nel 1708 e riprodotti in ordine diverso nella *Collection des Orateurs sacrés* del Migne (Parigi 1854): il tutto giudicato dal Journal des Savants (1708) « non seulement éloquent et plein d'onction mais même d'un homme vraiment apostolique ». — G. Boffito, *Bibl. Barnab.*, I, Firenze 1933, p. 457.

CHANDIEU Antonio (de la Roche Chandieu), teologo e diplomatico calvinista (1534-1591), n. a Mâcon da genitori cattolici, m. a Ginevra, dove aveva fatto gli studi, passando all'eresia. Tra i suoi scritti (*Opera Theologica*, pubblicate la prima volta a Ginevra nel 1592 sotto lo pseudonimo di *Antonii Sadeelis*) si nota una *Histoire des persécutions et martyrs de l'Église de Paris depuis l'an 1557* (fino al 1563). Scrisse anche odi e poesie liturgiche — Enc. It., IX, 930 *a*.

CHANEL Pietro Luigi, Beato (1803–1841), n. a Cuet presso Lione, « Protomartire dell'Oceania ». Dopo pochi anni (1827–1831) di ministero sacerdotale entrò (1831) nella nuova congregazione dei Maristi (v.), fondata dal P. Colin (v.), alla quale, nel 1836, furono affidate le missioni dell'Oceania Occidentale.

Il 12 nov. 1837, con un manipolo di confratelli, approdò all'isola di Futuna (Arcipelago di Tonga), abitata da cannibali dei più feroci. L'accoglienza del Gran Capo Niuliki fu amichevole, ma il tirocinio della sua triennale missione riservò al Ch. pene su pene, e alla fine il martirio, permesso dal Gran Capo stesso, che temeva di perdere colla nuova religione la sua autorità di sommo sacerdote ed era impressionato dal fatto che il suo primogenito e una figlia s'eran fatti catecumeni. A un solo anno di distanza, la morte dell'« uomo dal cuor buono » come quei barbari solevano ormai chiamarlo, diede i suoi frutti; le conversioni cominciarono in massa. Beatificato da Leone XIII nel 1899. — Biografie di Bourdin, Lyon 1866; C. Nicolet, ib. 1920[4]; J. Cloupeau, Chartres 1937. — J. Hervier, *Les missions maristes en Océanie*, Paris 1902.

CHANNING Guglielmo Ellery (1780–1842), uno dei capi della setta degli Unitari nella Nuova Inghilterra, n. a New-Port, m. a Bennington. Combattè il calvinismo e la dottrina trinitaria, abbracciò gli ideali della rivoluzione francese, apportò nelle questioni sociali un vivo senso di cristiana filantropia, celebrò, in un discorso del 15 giugno 1814, la caduta di Napoleone. Tra le sue opere ci interessano di più il *Saggio su Fénelon* e il lavoro sulla Schiavitù. — Nouveau-Larousse, II, 679 *b*. — Enc. It., IX, 931 *a*

CHANTAL (de) Giovanna, S. v. Frémiot de, Chantal.

CHANTELOU(P), Cantalupus Claudio, O. S. B. (1617-1664). Nacque a Vion nell'Anjou, professò nella Congregazione di S. Mauro (1640), morì a S. Germain-des-Prés. Di lui scrisse il Mabillon: « Virum multigena eruditione praeditum qui dum multa meditatur, in ipso aetatis flore interceptus est ». Pubblicò *Bibliotheca Patrum ascetica*, Parigi 1661–1664, in 5 voll in 4°. Il 5° vol., riservato a S. Agostino, è opera critica. Intendeva pubblicare le opere di S. Bernardo, ma non potè dare alla luce che i « Sermoni » e la « Vita di S. Malachia », Parigi 1662.

Pubblicò anche le « regole » di S. Basilio e collaborò allo *Spicilegium* del d'Achéry (v.). Era versato soprattutto nella storia ed aveva posto mano a scrivere quelle di varie abbazie, ma le lasciò manoscritte o incomplete. — *Hist. litt. de la Congr. de St. Maur*, Bruxelles 1770, p. 62 ss.

CHANUT Pietro (1604–1667), ambasciatore di Francia (1645-1649) presso Cristina (v.), di Svezia e ministro plenipotenziario a Lubecca (1650-1653), ambasciatore in Olanda (1653–1655), membro del consiglio di Luigi XIV; morì a Parigi. La sua attività diplomatica fu raccolta nell'ediz. manipolata e scorretta *Memorie e negoziazioni di Ch.* (Parigi 1674–75, in 3 voll.). Non pare che, come fu creduto, contribuisse alla conversione di Cristina al cattolicesimo. Si deve all'influsso di Ch. l'interessamento della regina per Cartesio. — Suo figlio **Marziale** († 1695), abate d'Issoire, visitatore generale dei Carmelitani, tradusse in francese la *Il vpologia di Giustino* (Parigi 1670), il *Catechismo del Conc. di Trento* (ivi 1673), l'*Autobiografia di S. Teresa* (ivi 1691) e altre opere sacre.

CHAPDELAINE Augusto (B.), nato il 6-1-1814, appartenente alla Società delle Missioni estere di Parigi. Recatosi in Cina nel 1851, tre anni dopo poteva per il primo penetrare nel Kouang-si dove, dopo un breve periodo di carcere, esplicò uno zelo straordinario nel propagare la fede. La fecondità del suo ministero provocò però una persecuzione terribile nella quale, il 27 febbraio 1856, il C. perdette la vita. È uno dei 13 martiri della Cina (v.), beatificati da Leone XIII nel 1900 insieme con 64 altri. — E. Legrand, *Apôtres et Martyrs. Du bienheureux de Brebeuf au b. Chapdelaine*, Paris 1937.

CHAPEAUVILLE Giovanni (1551–1617), n. e m. a Liegi, dove fece la sua carriera ecclesiastica. Scrisse notevoli opere di teologia pastorale: *De necessitate et modo ministrandi Sacramenta tempore pestis* (varie edizioni); *De casibus reservatis*; dilucidazione sul Catechismus Romanus. Con altra opera apportò preziosi contributi alla storia eccl. di Lüttich e di Utrecht. — F. Schubert in *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 834.

CHAPMAN Giovanni, O. S. B. (1865–1933); ingegnoso scrittore e critico. Nacque in Asyfield dall'arcidiacono anglicano di Sudbury (Ely). Si laureò brillantemente ad Oxford in lettere ed arte. Nel 1889 fu ordinato diacono anglicano, ma nel 1890 si convertì al cattolicismo e nel 1893 professò la regola benedettina a Maredsous; due anni dopo fu ordinato sacerdote. Durante la guerra 1914-18 passava dalla

Congregazione Beuronense a quella inglese e s'incorporava all'abbazia di Downside, di cui fu priore (1924) e poi abate (1929). Fu membro della Commissione per la revisione della Volgata sin dal 1914.

Opere principali: *The first eight General Councils and Infallibility; Notes on the early history of the Vulgate Gospels; John the Presbiter; Studies on the early Papacy; S. Benedict and the sixth century.* Molti notevoli studi in varie riviste (*Dublin Review, Revue Bénédictine...*). J. M. T. Barton curò nel 1937 l'edizione postuma di *Matthew, Mark and Luke,* notevole studio sull'ordine e rapporti dei Vangeli Sinottici (v.). Secondo la promessa fatta (*Dublin Review* 94 [1934] 283-301), Dom G. R. Hudleston ha pubblicato *The spiritual letters* del Chapman (2.ª ed., Londra 1935); caratteristico è il sentimento di abbandono alla Divina Provvidenza, per cui il Ch. si aggrega alla scuola del de Caussade (v.). Cf. C. R. Hudleston in *Dict. de Spiritualité,* II, col. 489-92.

CHAPPOTIN Elena, v. Maria della Passione.

CHAPPUIS, v. Maria Fr. di Sales . . .

CHARDON Carlo, al secolo *Mattia*, O. S. B. (1695-1771), n. a Yvoi Carignano, m. a Metz. Entrato nella Congregazione di Saint-Vannes, fu docente di filosofia e teologia, ma nel capitolo generale del 1730 fu destituito, perchè s'era opposto alla bolla *Unigenitus*. Scrisse una eruditissima *Histoire des Sacraments*, Parigi 1745, 6 voll. in 12.° uscita più volte anche in versione italiana (Verona 1754; Brescia 1758 . .). — L'Ecuy in *Biografia Univ.*, XI (Ven. 1823) p. 196 s. — Hurter, *Nomenclator*, V-1 (1912) col. 62 s.

CHARDON Luigi, O. P. (c. 1595-1651), n. a Clermont presso Beauvais, m. a Parigi. Direttore d'anime e fecondo scrittore di spiritualità, messo in luce da Bremond, VIII (1928) p. 1-43 e passim, come un classico della mistica francese. Lavoro principale: *La Croix de Jésus, où les plus belles vérités de la théol. mystique et de la grâce sanctifiante sont établies*, Paris 1647 (infelice rimaneggiamento di Bourgeois nel 1895). Base della sua dottrina spirituale è la presenza di Dio nell'anima per mezzo della grazia. — E. Krebs in *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 837 s.

CHARLEVOIX Pietro Francesco, S. J. (1682-1761), detto l'Erodoto delle Missioni d. C. d. G., n. a S. Quentin, m. a La Flèche. Dopo un primo soggiorno nel Canadà (1805-09), vi ritornò per incarico di Luigi XV compiendo viaggi di esplorazione sul S. Lorenzo, sui grandi laghi dell'Illinois, sul Mississipi. Rientrato in Francia, collaborò alle « Mémoires de Trévoux ». Scrisse pure *Histoire du Japon*, 3 voll. Rouen 1715, Liège 1855; *Hist. de l'Isle Espagnole*, 2 voll., Paris 1730; *Hist. et description de la Nouvelle France*, 3 voll., Paris 1744; *Hist. du Paraguay*, 3 voll., Paris 1756. — Biogr. Universelle, VII, 658. — Catholic. Encyclop., III, 631 — Sommervogel, II, 1075-80. — Hurter, *Nomenclator*, IV (1910), col. 1560. — Enc. It., IX, 939 *b*-40 *a*.

CHARLIER Egidio, lat. **Aegidius Carlerii** (1390-1472), n. e m. a Cambrai, dove dal 1431 fu decano del capitolo cattedrale. Teologo del Collegio Navarra a Parigi, partecipò al concilio di Basilea, dal quale ebbe molte missioni (a Vienna, a Praga, in Ungheria). Lasciò una raccolta dei suoi vari trattati di teologia, di diritto, di musica.

CHARPENTIER (Carpentarius) Pietro († 1612). Nato a Tolosa, calvinista, insegnò il diritto a Ginevra, a Parigi e a Strasburgo. Dopo la notte di San Bartolomeo scrisse una difesa della strage dei protestanti. Nel 1603 divenne titolare della facoltà di diritto a Pont-à-Mousson, dove l'anno seguente si convertì al cattolicesimo. Restano di lui discorsi accademici.

CHARRON Pietro (1541-1603), n. e m. a Parigi. Passato dall'avvocatura al sacerdozio, divenne un moralista e predicatore di larga fama. Partecipando attivamente alle lotte del suo tempo, fu in molte città. A Bordeaux si legò in amicizia con Michele de Montaigne, di cui divenne seguace e imitatore. Delle sue opere son soprattutto da ricordare: *Traité des trois vérités* (1594 . .), dimostrazione dell'esistenza di Dio, della verità della religione cristiana, della verità della Chiesa Cattolica, e, celebre, *De la Sagesse* (3 voll., 1601), dimostrazione razionale e indipendente della necessità di una religione rivelata. Messa all'Indice (1605), quest'opera divenne « il breviario dei libertini della prima metà del secolo XVII e un libro caro ai filosofi del secolo XVIII ». — Enc. It., XI, 942 *b*. — Nouveau-Larousse, II, 716 *c*-717 *a*. — J. Geyser in *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 842 s.

CHARTIER Guglielmo (c. 1392-1472), n. a Bayeux, dal 1447 vescovo di Parigi, m. in questa città. Fu membro della commissione che riabilitò Giovanna d'Arco (v.); nel 1459 rappresentò Carlo VII, di cui godeva il favore, al congresso di Mantova indetto da Pio II per la lotta contro il Turco. Ch. rivolse un discorso al Pontefice. Questi lo incaricò della riforma dell'abbazia di Fontevrault. — Era fratello di Alano Chartier, celebre scrittore e poeta patriottico, che risulterebbe essere stato canonico di Notre-Dame (Enc. It., IX, 942 *b*).

CHARVAZ Andrea (1793-1870), n. a Hautecour, m. a Moûtiers. Insegnò al seminario di Chambery e fu scelto da Carlo Alberto come precettore dei figli Vittorio Emanuele (il futuro re d'Italia) e Ferdinando (1825-34). Fu poi (1834-48) vescovo di Pinerolo, dove compì opera notevolissima per la conversione dei Valdesi. Fatto arcivescovo di Genova (1853-69), si distinse per la fermezza di governo, per alte opere di apostolato, di carità, di pietà. Dei suoi scritti ricordiamo: *Origine dei Valdesi e carattere delle primitive loro dottrine*, Torino 1838; *Guide du catéchumène vaudois*, Paris 1840-50, in 5 voll.; *Considérations sur le protestantisme, Plan d'éducation des princes, Discorsi e lettere pastorali*. — Enc. It., IX, 944 *b*.

CHASSERIAU Teodoro (1819-1857), n. a S. Domingo, m. a Parigi. Quale pittore, subisce l'influenza dell'Ingres e del Delacroix. Più originale e sincero quale decoratore, il C. resta nella storia dell'arte per i lavori compiuti nei battisteri di Saint-Merry e di Saint-Roch e per la celebre composizione della Deposizione nell'abside di Saint-Philippe du Roule che lo rivelano un decoratore di genio. — Enc. It., IX, 946.

CHASTAN Giacomo Onorato, Beato, (1803-1839), n. a Marcoux (Basse Alpi), membro dell'Istituto Missioni Estere di Parigi (dal 1827), uno dei martiri di Corea (v.) beatificati da Pio XI nel 1925, compagno, nel martirio, di mgr. Lorenzo Imbert (v.), e del padre Pietro Filippo Maubant (v.).

CHASTEL Stefano Luigi (1801-1886), n. e m. a Ginevra. Pastore e teologo della Riforma, storico della Chiesa e forte assertore della sua indipendenza dallo Stato, incline ad un moderato unita-

rismo. Fra le sue opere ricordiamo: *L'histoire de la destruction du paganisme dans l' Empire d'Orient*, 1850; *Études historiques sur l'influence de la charité durant les premiers siècles chrétiens*, 1853; *Histoire du Christianisme*, 5 voll., 1881-83, opera principale. — Choisy in *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, I² (1927), col. 1494.

CHATEAUBRIAND Francesco Renato, visconte di Ch. (1768-1848), n. a Saint-Malo, m. a Parigi. Scrittore e uomo politico. Segretario di ambasciata a Roma, poi legato nel Vallese sotto Napoleone, fu contro l'imperatore nel 1814; ambasciatore di Luigi XVIII a Berlino e a Londra, nel 1823 fu ministro degli Affari Esteri, promosse la guerra di Spagna, fu ambasciatore a Roma nel 1828, e nel 1830 si rifiutò di servire Luigi Filippo. La sua azione politica, ispirata da una fervida volontà di difesa del trono e dell'altare, fu resa poco efficace dalla sua natura scontrosa, egoista e impaziente; essa viene ricordata dal Ch. nelle *Mémoires d'outre-tombe*. Più efficace assai la sua azione letteraria raccolta principalmente in quella che è la sua opera capitale: *Le Génie du Christianisme*, uscita nel tempo stesso che Napoleone firmava il Concordato con la Chiesa (1802). È un'apologia singolare del Cristianesimo, in cui l'Autore si propone non di dimostrare le verità della religione cristiana, ma di distruggere il pregiudizio volterriano che la rappresenta come barbara e di provare che la religione è bella, che è suscitatrice di nobili pensieri e dei più nobili atti, e che è pronta sempre ad accompagnarsi alla civiltà e alla poesia. Inutile quindi ricercare nell'opera dello Ch. l'esattezza teologica e il rigore del ragionamento. Il libro fu tuttavia utilissimo per tutta una società che non sarebbe ricorsa mai a un trattato teologico. Ricristianizzando la fantasia, lo Ch. rovesciava una mentalità diffusissima e otteneva insperati successi. Con le altre opere: *Atala*, *Les Martyrs*, l' *Itinéraire*, gli *Études historiques*, ecc., per quanto lacunosi e deficienti, lo Ch. continuava la sua apologia, abituando gli spiriti a una concezione cristiana della storia e disponendoli a ricevere la verità. Ma è a dire che col suo *René* (1807) deprecato più tardi dallo stesso autore, esercitò un' influenza funesta su molti. Così l' *Essai sur les révolutions* (1797) scritto prima della sua conversione è anticristiano e degno di un Enciclopedista, presentando un'umanità che si agita ciecamente, vanamente, disperatamente, invitandola alla felicità della vita selvaggia, accusando la Chiesa Romana, prospettandone il tramonto fatale e la sostituzione. Tuttavia la rinascita religiosa della Francia nella prima metà del sec. XIX è dovuta in non piccola parte allo Ch.

Bibl. — *Oeuvres complètes*, a cura dell'autore, Paris 1826-31, in 31 voll.; ivi 1836-39, in 36 voll. (mancano alcuni scritti come la *Vie de Rancé* e le *Mémoires*); ed. Garnier, ivi 1859-61, in 12 voll. — Alfr. Galletti in *Enc. It.*, IX, 947-949 *a*. — V. Giraud, *Le Christianisme de Ch.*, 2 voll., Paris 1925, 1928. — I. Deschamps, *Ch. en Angleterre*, Paris 1934. — M. P. Salonne, *Ch. et les dames de Plancoët*, documents inédits, 1933. — M. J. Durry, *La vieillesse de Ch.*, 1830-1848. Notes, bibliographie et index, Paris 1933, 2 voll. — H. Cillot, *Ch., ses idées, son action, son oeuvre*, Paris 1934. — G. Delagneau, *De christianisme de Ch.*, in *Rev. apol.*, sett. 1930, p. 278-302. — Ics in *Civ. Catt.*, 17 nov. 1934, p. 367-81 (Ch. e il card. Lambruschini). — A. Maurois, *Ch.*, Paris 1938. — C. Costantin in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 2331-39. — Baunard, *Un siècle de l'Église de France*, Paris 1901 (soprattutto c IV e p. 377 ss).

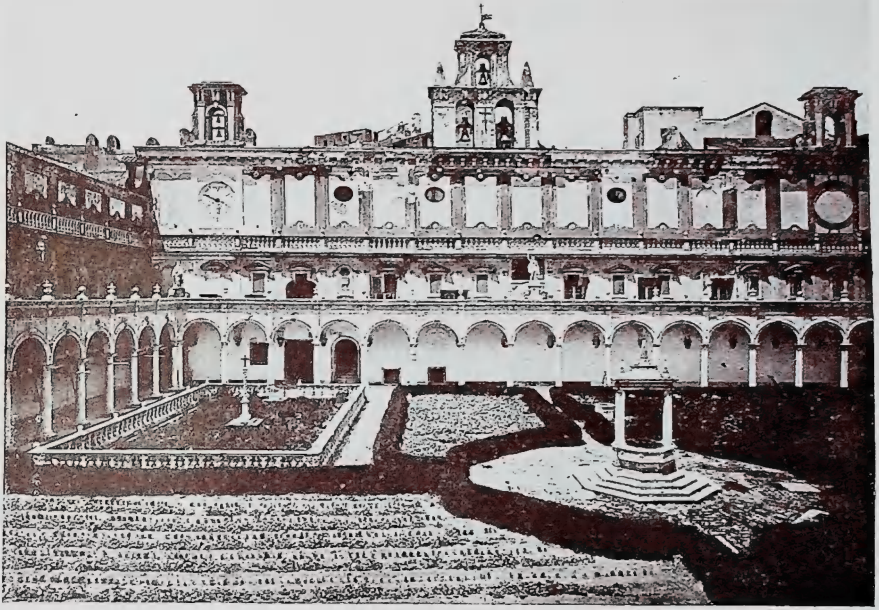
CHÂTEL Ferdin. Francesco (1795-1857), n. a Gannat (dipartim. di Allier), m. a Parigi in grande povertà. Sacerdote scismatico, fondatore di una setta chiamata « Chiesa cattolica francese ». Ordinato nel 1818, fu successivamente vicario, parroco e cappellano militare. Nel 1830 si manifestano i primi segni del suo spirito aberrante colla pubblicazione di un giornale religioso, politico, letterario, nel quale la religione, impersonata dal prete, si alleava col laicismo. Ribelle all'autorità episcopale, fondò nel 1831 una chiesa propria, nella quale reclutò alcuni scarti del clero francese, si spacciò per vescovo, combattè il Papa, di cui egli prese il posto presso i suoi, i dogmi, essendo antitrinitario, le tradizioni della Chiesa cattolica, della quale conservava le forme esterne, per occultarvi uno spirito razionalista. Morì senza riconciliarsi colla Chiesa e rifiutando nel testamento i funerali religiosi. Spirito fanatico e superficiale, privo di cultura, non ebbe profondo influsso: nel 1850 la chiesa da lui fondata era già scomparsa. — E. Mangenot in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 2339-2350. — Fritz in *Kirchenlexikon*, III (1884) col. 108-10.

CHATTON. v. Gualtiero di Chatton.

CHAUDON Luigi Majolo (1737-1817), n. a Valensoles (Provenza), m. a Mézin. Monaco a Cluny, fino alla soppressione della Congregazione (1790), indi in Mézin; membro di varie accademie. Scrisse parecchie opere erudite, tra cui: *Nouveau dictionnaire historique*, 1766, 4 voll. in 8.°, portato poi sino a 30 voll.; *Diction. antiphilosophique*, 2 voll., 1767, 1769, contro Voltaire e gli enciclopedisti, opera lodata da Clemente VIII e Pio VI; *Dictionn. historique des auteurs ecclésiastiques*, 4 voll. 1767. — G. Allemang in *Lex. f. Theol. und Kirche*, II, col. 848. — Hurter, *Nomenclator*, V-1 (1912) col. 721.

CHAUMONT Enrico, Ven. (1838-1896), n. e m. a Parigi. Ivi nel 1872 fondava la *Società delle Figlie di S. Francesco di Sales*, in collaborazione colla Ven. Colchen Carré (v.) de Malberg. La Società non è uno stato religioso; ammette vergini, vedove, maritate, col duplice fine della santificazione personale e dell'apostolato. Per quest' ultimo esse debbono considerarsi quali cooperatrici del clero nell'insegnamento del catechismo, nella difesa e nell'instaurazione della vita cristiana in patria e anche in terra di missione; un ramo della Società sono appunto le *Catechiste Missionarie dell' Immacolata* che tengono scuole, ospedali, dispensari, asili per bambini e donne adulte nell'Indostan, nel Madagascar. Approvato dai vescovi, benedetto e lodato da Pio X (AAS II [1910] 320-22), l'Istituto fiorì in modo mirabile. — A. Laveille, Paris 1919. — H. Debout (amico e confidente di Ch.), *Le chanoine H. Ch. et la sanctification du prêtre*, ivi 1930.

CHAUNCY Maurizio (1509-1582), priore della Certosa di Bruges nelle Fiandre. Sotto forma di lettera al priore della Grande Certosa, scrisse verso il 1539 la storia dei 18 Certosini inglesi martiri sotto Enrico VIII (*Historia aliquot nostri saeculi martyrum*), la quale fu molto letta, come testimoniano le numerose edizioni (Magonza 1550, Monaco 1578, Milano 1606, Gand-Colonia 1608 . . . , Mon-



Certosa di S. Martino - Napoli: il Chiostro.

Certosa di S. Martino - Napoli: altra veduta del Chiostro. (Fot. Brogi).

Proprietà riservata.

Esterno della Certosa di Firenze.

Certosa di Firenze: Chiostro dei Conversi. (Fot. Brogi).

Proprietà riservata.

treuil 1888) e le recensioni più brevi (Analecta Bolland., VI [1887] 35-51; XIV [1895] 268-84, cf. p. 248 s; XXII [1903] 54-78), l'ultima delle quali fu redatta a Bruges nel 1561 dallo stesso C. — Hurter, *Nomenclator*, III (1907) col. 323.

CHAUTARD Giovanni Battista (1858-1935), *Gustavo*, al secolo, abate cistercense di Sept-Fonds (Dompierre-sur Besbre) presso Paray-le-Monial, nato a Briançon. Assetato di solitudine e di contemplazione scelse la regola della Trappa che, vinte tutte le resistenze interiori ed esteriori, potè abbracciare nel 1877 nel monastero di Aiguebelle; ma per volere dei superiori e per le necessità dell'Ordine dovette consacrarsi a una vita d'azione estenuante, senza riposo. Nel 1897 è abate di Chambarand, nel 1898 è incaricato di riscattare il monastero di Citeaux e restaurarvi la vita religiosa, nel 1899 è eletto abate di Sept-Fonds, ufficio che egli assunse solo per espressa volontà di Leone XIII, nel 1901 è incaricato di difendere l'Ordine contro i progetti laici massonici e si guadagna il favore perfino di Clemenceau. È incredibile la somma di lavoro da lui svolta, soprattutto durante la guerra, visitando i suoi religiosi in tutte le contrade del globo fin nella Cina, nel Giappone, nelle Americhe, provvedendo ai loro bisogni spirituali e materiali. La sua attività esteriore riuscì feconda non tanto per la sua innata abilità negli affari, quanto per la ricca e profonda vita interiore da cui era alimentata. Di questa C. fu l'apostolo colla parola e cogli scritti: *Apostolat des cathéchismes et vie intérieure* (1907), primo abbozzo di *L'âme de tout apostolat* redatto definitivamente verso il 1921. Tenue ma fortunatissimo libretto, già annoverato tra i classici della spiritualità cristiana, ispirato da questo motivo: « la vera fecondità dell'apostolato è condizionata dalla santità dell'apostolo »; richiamo energico ai dogmi più sacri ma dimenticati della fede, messaggio coraggioso e originale all'anima moderna corrosa dall'Americanismo (v.) e dall' « eresia dell'azione ». Altre sue opere di pastorale e di ascetica: *Prêtres aux armées*, *Prêtre et apôtre*, *L'esprit de simplicité dans l' Ordre*, *L'âme cistercienne*. — Cf. biografia scritta dai novizi di Sept-Fonds: *Dom J. B. Ch.*, Sept-Fonds 1938; vers. ital. di M. Giov. Doré, Milano 1939. — É. Maire, *Image de D. Ch.*, Paris 1938. — D. Mondrone, *Un uomo e un libro* in *Civiltà Catt.*, 91 (1940, I) 286-92.

CHAUVIN Costantino (1859-1930), n. a Cossé - le -Vivien, m. a Vernon; professore di S. Scrittura nel Seminario di Laval e membro della Commissione Biblica; vescovo di Évreux. Lasciò, fra l'altro: *L'inspiration des Écritures*; *Leçons d'introduction générale aux Saintes Écritures*; *Les idées de M. Loisy et le IV Évangile*.

CHEFFONTAINES (de) Cristoforo, O. F. M. (c. 1532-1595). Bretone, celebre predicatore e autore di molte opere contro i protestanti. Nel 1571 fu eletto ministro generale del suo Ordine e nel 1578 vescovo ausiliario di Sens. Venuto in sospetto al S. Ufficio, a causa delle sue opinioni sul momento della transustanziazione, fu chiamato a Roma nel 1586 dove ebbe un trattamento mite in vista dei suoi meriti, ma non conosciamo l'esito del processo; quivi morì.

L'indole polemica delle sue opere emerge dal loro stesso titolo: *Fidei maiorum nostrorum defensio qua haereticorum saeculi nostri astus et stratagemmata deteguntur*, Venetiis 1581, *Defensionis fidei majorum nostrorum liber II, in quo veritas corporis Christi in Eucharistiae sacramento plusquam 350 rationibus demonstratur et probatur*, Romae 1576. Tre sue opere che erano state messe all'Indice, ora non vi compaiono più. Stile facile, dottrina soda e profonda, vigore dialettico sono le sue caratteristiche. Disgraziatamente nel combattere l'errore vi cadde egli stesso o, almeno, lo rasentò. — P. Édouard d'Alençon in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 2352 s. — Hurter, *Nomenclator*, III (1907) col. 184-86.

CHEKE Giovanni (1514-1557), n. a Cambridge, m. a Londra. Umanista e apologista dell'anglicanesimo, precettore del futuro Edoardo VI, esule a Strasburgo al tempo della regina Maria; reduce, fu rinchiuso nella torre di Londra, donde fu liberato dopo l'abiura (1556). — Enc. It., IX, 959 *b*.

CHELČICKÍ Pietro (c. 1390 ?-1460), n. (probabilmente) e m. a Chelčice in Boemia. Ussita, accanito nemico della Chiesa Cattolica (Chiesa dell'Anticristo), ripudia la tradizione, s'afferra alla sola Bibbia, riconosce, come di divina istituzione, solo il Battesimo e l'Eucaristia, pure ammettendo, come istituzioni storiche, la Penitenza e l'Ordine; ripudia l'idea dello « Stato », tollerabile solo fra pagani, condanna la guerra e la pena di morte, comprende a suo modo la dottrina del *Corpus Christi Mysticum*. Coll'aggregazione dei suoi seguaci ad altri gruppi eretici preparò l'Unione dei Fratelli Boemi. Le sue opere, in ceco, sono state diffuse in traduzioni. — Enc. It., IX, 960. — A. Schubert in *Lex. für Theol und Kirche*, II, col. 849.

CHELIDONIA (Clerìdona?), Santa († 1152), vergine O. S. B., vissuta in mirabile austerità nel cenobio di S. Scolastica a **Subiaco**. — Acta SS. *Oct.* VI (Bruxellis 1856) *die* 13, p. 362-377. — Analecta Bolland., XXIII (1904) 379 s.

CHELIDONIUS Benedetto, O. S. B. Monaco di S. Egidio a Norimberga, scrisse, sulla fine del sec. XV, alcuni lavori storici, un poema sulla passione di Gesù e un altro sulla Vergine. Fu poi abate del monastero *ad Scotos* di Vienna. Morì al principio del sec. XVI. — Ziegelbauer, *Hist. rei litt. O. S. B.*, IV, 115, 167, 491, 568, 711.

CHELINI Domenico (1802-1878), n. a Gragnano in Garfagnana, m. a Roma; scolopio, matematico, uno dei molti cultori di scienze, dei quali va glorioso l'Ordine degli Scolopi (v.).

CHEMNITZ (Kemnitz, Chemnitzius) Martino (1522-1586), n. nel Brandeburgo, m. a Brunswick. Celebre teologo luterano (*Alter Martinus*), fortemente dominato dalle dottrine di Melantone, vivamente partecipe nelle questioni politico-ecclesiastiche del tempo, assertore della reale presenza di Cristo nell'Eucaristia (*Repetitio sanae doctrinae de vera praesentia*, 1561; *De duabus naturis in Christo*, 1570), avversario dei cripto-calvinisti, dei Gesuiti (*Theologiae Jesuitarum praecipua capita*, 1562), del Tridentino (*Examen Concilii Tridentini*, in 4 parti, 1565-1578, vasto tentativo di confutazione a base di erudizione biblica, storica e dogmatica). A sua volta fu confutato dai cattolici J. Ravesteyn (teologo lovaniense), Andrade Diego, Bellarmino, Gregorio di Valenza, Fr. Coster. Ricordiamo ancora i suoi *Loci Theologici*, commento a quelli di Melantone, e l'*Harmonia Evangelica*, opere ambedue postume. — Enc. It., IX, 964 *a*. — N. Paulus in *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 851. —

L. Loevenbruck in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 2354-57.

CHERON Giovanni (c. 1600-c. 1672), carmelitano di Bordeaux, per tre volte preposto alla sua provincia religiosa, dotto canonista e ricercato consigliere, zelante per la riforma. Di ritorno da un convegno generale tenuto a Roma, cadde in mano di pirati, che lo trassero a Tunisi e lo maltrattarono, finchè potè esser riscattato. Scrisse: *De auctoritate Episcoporum*, 1640; *Examen de la Théologie mystique*, 1657; *Privilegiati Scapularis vindiciae* 1640: contro Lannoy (v.). — Hurter, IV³ (1910) col. 313.

CHERUBICO (Inno), gr. χερουβικόν. Così dicesi l'inno che nella liturgia bizantina il coro canta, mentre il sacerdote col diacono porta le oblate dalla *protesi* o mensa laterale all'altare. Il testo è il seguente: « Noi che siamo mistiche immagini dei Cherubini e cantiamo il Trisagio alla vivifica Trinità, deponiamo ogni mondana sollecitudine, per ricevere il Re dell'universo, che invisibili eserciti celesti scortano. Alleluia ». Queste parole suppongono veramente la fede nella presenza sacramentale di Cristo; difatti prima faceva parte della liturgia dei Presantificati. L'inno fu introdotto da Giustiniano II (565-578) e nella liturgia siriaca si chiama « cantico dei Misteri ».

Bibl. — P. De Meester, *La divina liturgia di S. Giov. Crisostomo*, Roma 1925, p. 54, 57, 128, 144 s. — I. Ephrem II Rahmani, *Les Liturgies Orientales et Occidentales*, Beyrouth 1929, p. 173, 358, 396. — A. Fortescue in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, III-1, col. 1281-86.

CHERUBINI. Nome. *Cherubino*, al pari di *serafino*, è ereditato dal plurale ebraico *kĕrubhîm*, attraverso il latino della Volgata *cherubia*. L'etimologia è molto discussa; ora si propende tuttavia per la derivazione dall'accadico *karabu* « pregare, benedire ». Infatti una iscrizione di Susa, pubblicata nel 1902 dal domenicano Scheil (v.), elencando le molteplici opere realizzate dal re elamita Tepti-Ahar, enumera pure le « *oranti* » (*ka-ri-ba-ti*, plur. femm. di *karibu*, in rapporto con l'ebr. *kĕrûbh*), statue costruite nella parte superiore del tempio, destinate a « pregare per lui e per le serve amate ».

Figurazione. *A*) Presso gli Accadi i *karibu* (cherubini) sembra avessero all'inizio una forma umana, di cui in tutto il corso della loro evoluzione figurativa conservarono la testa. In seguito prevalse l'uso di raffigurarli con simboli atti ad esprimerne la potenza, l'intelligenza e l'agilità sovrumana, benchè inferiore a quella divina. A Karkemish ci appaiono con testa umana, ma con corpo taurino o leonino e con ali di aquila; nei monumenti ittiti di Zengirli presentano una pura testa d'uomo od anche di leone. *B*) Presso gli *Ebrei* è difficile poter ben determinare la figurazione dei Ch., data la scarsità di documentazione. Per la prima volta compaiono in *Gen* III 24: « E (Jahveh) fece abitare ad oriente del giardino d'Eden i *cherubini* e la fiamma della spada a zig-zag, per custodire il cammino verso l'albero della vita », da cui i primogenitori, dopo la caduta, erano stati allontanati. La fiamma non è che il simbolo del fulmine ed ha un parallelo con la iscrizione di Tiglat-Pileser (c. 1100 a. C.): « feci un fulmine di bronzo, vi scrissi sopra la preda effettuata . . . e la proibizione di occupare questa città e di ricostruirne le mura ». A fianco di essa abbiamo i due Ch., posti a sentinella come spesso se ne vedono presso i palazzi reali della Mesopotamia: la forma loro non è indicata dal testo sacro, benchè si possa supporre umana, conformemente a quella che gli scavi di Gezer hanno palesato presso i templi arcaici cananei.

Nel **Tabernacolo** i Ch. hanno grande importanza: son dipinti sulle tende interne del « santuario » (*Es* XXVI, 1, 31; XXXVI 7, 34); son collocati nel « santissimo » in modo da guardarsi in faccia e da coprire con le loro ali l'Arca santa. La relazione simbolica con i naos egiziaci, ove parecchie dee alate proteggevano nel medesimo modo i simboli divini, rende molto probabile la loro forma umana.

Nel **Tempio** assumono statura più monumentale e maggiore ricchezza e s'adornano di nuovi particolari ben difficili a determinarsi: tra l'altro non si guardano più in faccia, ma son rivolti verso l'ingresso del « santissimo » e coprono l'Arca con una sola ala, anzichè con tutte e due. Anche i Ch. abbozzati intorno al sec. XI-X a. C. nelle caverne regie di Gerusalemme e sugli altari di Taannak, si palesano molto più fantastici con un polimorfismo (forma composita d'uomo e leone alato), che li accosta alla preaccennata plastica contemporanea accadico-ittita.

Ancor più affini sono le descrizioni di Ezechiele (c. I e IX) che ci descrive il cocchio della divinità trascinato da quattro Cherubini alati dalla testa umana, forniti di sei ali ciascuno e due mani, col capo rivolto a ciascun punto cardinale. Il torso loro e di leone a destra, di toro a sinistra, le zampe sembrano tutte taurine, l'aspetto d'aquila è dato evidentemente dalle grandiose ali. Attraverso l'Apocalisse tale raffigurazione, scissa nei suoi quattro aspetti, è passata nell'arte cristiana a rappresentare i quattro Evangelisti (v.).

Natura. Se il nome e la figurazione sono d'origine accadica, se la plastica segue uno sviluppo parallelo tra ebrei ed accado-ittiti, il concetto biblico dei cherubini è però intimamente diverso da quello dei popoli mesopotamici. Mentre nel panteon accadico-ittita il *karibu*, pur essendo d'ordine inferiore, è sempre una divinità ed è sottomesso alla diversificazione sessuale (maschio e femmina), presso gli Ebrei i Cherubini rimangono puri ministri sensibili di un unico dio invisibile di cui manifestano la presenza invisibile e di cui simboleggiano le attività. Di conseguenza non si può in alcun modo parlare di un trapianto di concetti mesopotamici nel campo religioso ebreo. Ancora una volta sotto concreto corpo affine, rinveniamo un'anima totalmente diversa.

La teologia cristiana ha precisato la natura angelica (v. Angeli) e quindi spirituale dei Cherubini, riconoscendo come loro caratteristica una più limpida visione della divinità: « Cherubim interpretatur plenitudo scientiae » (S. Tomaso, *Summa Theol.*, I, q. 63, a. 7, ad 1).

Bibl. — H. Lesêtre in *Dict. de la Bible*, II, col. 658-673. — H. E. Ryle in *Dictionary of the Bible* (Hastings), I⁸ (1906) 377 *b* 380 *a*. — L. Tondelli in *Enc. It.*, IX, 980. — Dhorme-Vincent in *Revue Biblique* 35 (1926) 328-358; 481-495.

CHERUBINI Laerzio, valoroso giureconsulto, n. a Norcia verso la metà del sec. XVI. Compilò il prezioso *Bullarium magnum* (*Cherubinorum*, perchè vi cooperarono i figli), raccolta delle Bolle papali da S. Leone M. a Sisto V (Romae 1586 e 1617, 3 in-fol.). Onorato dai Papi contemporanei, morì nel 1626. Il figlio **Angelo Maria**, O. S. B. di Montecassino, condusse la raccolta fino a Urbano VIII (Romae 1634–44, voll. 4) e l'altro figlio **Flavio**, canonico romano, ne fece un *Compendium* (Romae 1619; Lugduni 1624). Altre aggiunte si fecero nelle edd. posteriori: Lugduni [4] 1655, voll. 3, fino a Innocenzo X; Romae [5] 1669–72, voll. 5 fino a Clemente X; ecc. Ch. è il primo compilatore di bollari propriamente detti. — T. Ortolan in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 2361 s. — F. Claeys Bouûaert in *Dict. de Droit can.*, II, col. 1121 s. — Hurter, *Nomenclator*, III (1907) col. 863.

CHERUBINI Maria Luigi, compositore (1760-1842), n. a Firenze, m. a Parigi. Dopo copiosa produzione di opere teatrali (tra cui le più conosciute: la *Lodoiska*, la *Medea*, *Ali Babà*, ecc.), nel 1833 si diede esclusivamente alla composizione di musica sacra. Essa è improntata, oltre che a nobiltà di stile, a quella eloquenza ritmica, da cui è caratterizzata tutta la sua opera lirico-drammatica, e rispecchia la somma cura posta dal Ch. nel rispettare le forme contrappuntistiche. Si è lontani dal riconoscere nella musica sacra del Ch. un ritorno alle pure fonti palestriniane, anche per la tendenza del compositore a servirsi della piena orchestra, ma non le si può negare una elevata ispirazione religiosa. Vanno ricordate pure — tra le altre composizioni — la *Messa in la* in onore di S. Cecilia e la celebre *Ave Maria*. Rimane classico il suo *Trattato di contrappunto e fuga*.

CHERUBINO (B.) di Avigliana. v. Testa Cherubino (B.).

CHERUBINO a S. Joseph (1639–1715–16). Carmelitano Scalzo, n. a Martel (dipartim. del Lot), m. a Bordeaux. Ingegno versatile, diede soprattutto i suoi frutti nel campo delle scienze bibliche. Della *Bibliotheca criticae sacrae circa omnes fere SS. Librorum difficultates*, progettata in 12 voll. in f., ne uscirono quattro (1704–06); ma a supplirvi pubblicò una *Summa criticae sacrae* in 9 voll. (1709 ss). Restano manoscritte venti altre opere concernenti la scienza biblica. — F. Benoit in *Dict. de la Bible*, II, col. 673. — A. Hofmeister in *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 854.

CHERUBINO di Moriana (1566–1610), cappuccino, al secolo *Alessandro Fournier*, n. a Moriana nella Savoia, m. a Torino, primo ed efficace collaboratore di S. Francesco di Sales nella conversione dello Chablese. Lavorò, senza potervi riuscire, alla fondazione di un grande Istituto a Thonon, che fosse Seminario-Università, Scuola d'arti e mestieri e rifugio dei neoconvertiti. Carattere ardente, polemista vigoroso, non pubblicò opere all'infuori degli *Acta disputationis habitae cum quodam ministro haeretico circa div. Eucharistiae sacramentum*, s. l. (1593), ma se ne conservano manoscritti. — Éd. d'Alençon in *Dict. de Théol cath.*, II, col. 2360–61. — J. de Cognin in *Études Franciscaines* 47 (1935) 401–417; 574–600.

CHESTERTON Gilberto Kéit (1878-1936), romanziere, poeta, apologista, giornalista inglese, n. e m. a Londra. Nel 1922 si convertì al cattolicismo, quando già da anni professava idee sostanzialmente cattoliche. Critico e demolitore coraggioso di Nietzche, Shaw, Wells; polemista originalissimo e vivace, al servizio della fede (cf. *L'ortodossia*, Brescia 1932[2]; *Eretici*, Firenze 1930; *L'uomo eterno*, ivi 1932; tutte nella versione di R. Ferruzzi), il C. è da considerarsi soprattutto un finissimo umorista, che del romanzo, della novella, dei diversi saggi e critiche si serve come di altrettante forme di apologia, talvolta incongruenti e paradossali, ma sempre di grande efficacia. Disdegna i freddi procedimenti dimostrativi, ha singolare potenza di affermazione e ricca abilità di pittoresche esemplificazioni. Ha creato la figura di *Padre Brown*, il famoso prete poliziotto insaziabile nella conquista delle anime: non già pura invenzione d'arte, ma piuttosto personificazione del parroco John O' Connor, che accolse il Ch. nella Chiesa Catt. e che poi ce ne ha dato notizie.

La resurrezione di Roma è uno degli ultimi libri di Ch. dedicato al centro del mondo cattolico, e tra le espressioni più profonde della sua robusta fede, del suo fortissimo e talvolta sconcertante ingegno.

Bibl. — G. K. Chesterton, *Autobiografia*, trad. di A. Castelli, Milano, Istit. di Prop. Lib. — Enc. It., IX, 982 *b*-983 *a*. — J.-L. de La Verdonie, *H. Belloc et G.-K. Chesterton*, in *Revue apolog.*, nov. 1934, p. 574-582. — J. O' Connor, *Father Brown on Chesterton*, 1937. — C. Pfleger, *In lotta per Cristo*, Brescia 1936, p. 215-50.

CHEVALIER Ciro Ulisse Giuseppe (1841-1923), sacerdote, storico e bibliografo francese; nato a Rambouillet e m. a Romans (Drôme). Fu prof. di archeologia al Seminario di Romans, di storia eccl. all'Institut Cathol. di Lione, membro dell'Académie des Inscriptions e canonico onorario di 5 diocesi. Il suo valore è più di erudito e raccoglitore che di profondo storico. Moltissimi i suoi scritti, alcuni preziosi, come il *Repertoire des sources historiques du Moyen-Age: I Bio-bibliographie* (1877–1883, ult. ed. 1903–1905), *II Topo-bibliographie* (1894–1905); una *Bibliothèque liturgique* (voll. 9, Paris 1893–1902) e il prezioso, se non sempre attendibile, *Repertorium hymnologicum* (voll. 6, Louvain 1892–1920). — *Polybiblion* 1923. — *Catalogue de la Bibl. Nation. de Paris*, s. v. — H. Leclercq, *Liturgistes* in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, IX-2, col. 1743 s. — Bremond, X, 104-108; 112-122; passim.

CHEVALIER Giacomo (n. 1882). Filosofo francese contemporaneo, professore alla Università di Grenoble. Cattolico d'ispirazione, traduce nelle proprie opere la dottrina professata, per quanto con tendenze non direttamente tomiste. Studioso della filosofia francese, egli ricollega questa alle tre grandi figure di filosofi che ha studiato particolarmente: Descartes, Pascal, Bergson, al quale ultimo soprattutto si ispira, dandone una originale interpretazione. Lo sforzo di vivificare la filosofia con la religione, e di dare alla filosofia una base di scienza sperimentale, appare nel saggio teoretico su *L'habitude*. Lo C. passa per uno dei più acuti studiosi di Pascal. Egli appare in rigorosa continuità con la tradizione dei « moralisti », che è propria di tanta parte della filosofia francese. Quindi l'intonazione del suo pensiero è sensibilmente legata soprattutto ai problemi imposti dalla vita. — A. Etcheverry in *Dict. pratique des connaiss. relig., Suppléments* 1929–38, col. 300-03.

CHEVALIER Giulio (1824–1907), n. a Richelieu (dioc. di Tours), m. a Issoudun. Fondatore dei Missionari del S. Cuore e apostolo, colla parola e cogli scritti, della divozione al S. Cuore. Lasciò fama di santo.

CHEVERUS (de) Giovanni Luigi Maddalena Lefebvre (1768–1836), n. a Mayenne, m. a Bordeaux. Sacerdote dal 1790, curato della città nativa, rifiutò di prestar giuramento alla Costituzione Civile, andò esule in Inghilterra e di là, nel 1795, partì per le missioni negli Stati Uniti. Centro della sua stupenda attività e carità fu Boston, dove nel 1800 costruì la prima chiesa cattolica e dove nel 1810 divenne il primo vescovo cattolico. Cattolici e protestanti lo veneravano. Ritornato, per malferma salute, in patria (1823), fu vescovo di Montauban, indi arciv. di Bordeaux e pari di Francia (1826), infine cardinale (1836).

CHEVREUX Ambrogio Agostino (1728–1792). Ultimo superiore generale della Congregazione di S. Mauro, dai rivoluzionari rinchiuso nel Carmelo di Parigi e suppliziato nella crudele strage del sett. 1792 coi maurini *Luigi Barreau de la Touche,* suo nipote e *Renato Giuliano Massey,* e con molti altri (in tutto 95), tutti beatificati da Pio XI il 17 ott. 1926. *AAS* 18 (1926), 417. — Fr. Rousseau, *Moines O. S. B. martyrs pendant la Révol.*, Paris 1926 — G. A. Costaggini, *I Beati MM. del sett. 1792,* ls. del Liri 1926. — H. Mollière, *Le bx. Aug. Chevreux . . .* , Poitiers 1936.

CHEVRIER Antonio, Venerabile (1826–1879), n. e m. a Lione. Sacerdote (1850), fu destinato come vicario alla parrocchia di S. Andrea. Quivi, nel quartiere detto *Fourvière* e poi in quello di *La Guillotière,* fondò un asilo per la preparazione dei bambini alla prima Comunione, sotto il nome di *Provvidenza del Prado.* Preposto (1857), con consenso del suo arcivescovo, alla parrocchia di *Moulin-à-Vent* nella diocesi di Grenoble, vi fondò (1859) un istituto di *Suore* ascritte al Terz'Ordine francescano e dotate di regole speciali, deputate al servizio della fondazione del Prado, e la congregazione dei *Preti del Prado,* per la cui formazione compose il libro: *Le prêtre ou le véritable disciple de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (vers. ital. di A. Codaghengo, Milano 1941). Fu introdotta la causa di beatificazione l'11 giugno 1913. — AAS V (1913) 309–11. — G. M. Villefranche, *Vita del Servo di Dio P. Ant. Ch.,* vers. it. di A. Codaghengo sulla 25.ª ed. francese, Torino 1924. — C. Chambost pubblicò una biografia (Lione 1920), uno studio intimo (Lione–Parigi 1926: *L'esprit et les vertus du Ven. A. Ch.*) e le opere di Ch. (*Le prêtre,* ib. 1924; *Lettres,* ib. 1927).

CHEYNE Tomaso Kelly (1841–1915), n. a Londra. Ecclesiastico anglicano, professore di scienze bibliche (Vecchio Testamento) ad Oxford, seguace, nelle sue non poche opere e nei suoi vari studi, della vecchia scuola di Wellhausen. — L. Pirot in *Dict. de la Bible, Supplément,* I, col. 1243 s.

CHEZARD DE MATEL (de) Giovanna Maria (1596-1670), anima mistica la più singolare del suo tempo, ricca di grazie e di lumi straordinari, che unisce con vera genialità la tenerezza e la speculazione teologica, colomba e aquila nello stesso tempo, non immeritevole di un confronto colle grandi mistiche del medioevo, Gertrude, Matilde, Ildegarda. La sua vocazione fu di far conoscere la Vergine Immacolata e soprattutto il Verbo Incarnato, nell'amore del quale si consuma e si riassume la sua vita.

Nel 1625 fondava a Lione le *Religiose del Verbo Incarnato,* approvate da Urbano VIII (1633), diffuse rapidamente, dedite alla cura degli infermi e all'educazione della gioventù femminile e portanti una tunica blu, veste bianca, mantello e scapolari rossi.

È incredibile quanto dovette soffrire in vita, soprattutto da parte delle sue religiose. E anche dopo morte i suoi scritti trovarono scetticismo e scherno, accanto all'ammirazione dei più.

Bibl. — P. Ambrogio, *Oeuvres spirituelles,* Lyon-Paris 1860-61. — E. Hello, *Oeuvres choisies,* Paris 1870. — Biografie: A. Boissieu, Lyon 1692; A. Galitzin, Paris 1864; G. Penaud, ivi 1883; Saint-Pierre de Jésus, Frib. Suisse 1910. — Bremond, VI, 267-313.

CHIARA (S.) di Assisi (c. 1194–1253) e Clarisse. C. nacque in Assisi, verso il 1194, dall'illustre casato degli Scifi. Sua madre Ortolana, prima di darla alla luce, ebbe una visione celeste. Diciottenne, ammirata e accesa di amor divino per la predicazione di Francesco d'Assisi, desiderò di imitarne i meravigliosi esempi di vita povera e austera. Il 19 marzo, domenica delle Palme, in Santa Maria degli Angeli (Porziuncola), la chiesetta che il Serafico da poco aveva restaurata colle sue mani, Francesco le recise le splendide chiome, la rivestì di una ruvida tonaca e le diede un grosso velo nero per il capo e una fune per i fianchi, e la affidò alle Benedettine di San Paolo.

Sua sorella Agnese, attratta dall'esempio, chiese ed ottenne, malgrado le esasperate opposizioni dei parenti, di rivestire anch'essa le lane serafiche, seguita poco dopo anche dalla madre. Per le « *Povere Dame* », come eran dette, S. Francesco destinò la chiesetta di S. Damiano e per loro stese alcune norme di vita, che poi S. Chiara inchiuse nella Regola da lei composta ad imitazione di quella francescana (cf. *Prima Regola della Madre S. Chiara,* trad. in ital. con annotazioni, Quaracchi 1918). S. Francesco aveva in grandissima stima S. Chiara e spesso si raccomandava alle sue preghiere, specie nei suoi dubbi. Dopo la morte del Serafico, nel 1229 papa Gregorio IX volle temperare i rigori della Regola, così come era stata stesa da C., ma la fondatrice si oppose, desiderosa di seguire perfettamente, ella e le sue discepole, la nudità della Croce. Innocenzo IV confermò per il monastero di Assisi la Regola del « secondo Ordine » e il « privilegio della povertà », che in altri monasteri avevano avuto temperamenti pontifici.

La Santa morì l'11 ag. 1253 e fu canonizzata due anni dopo da papa Alessandro IV. Cf. Z. Lazzeri, *De processu canonizationis S. Clarae,* in *Arch. Fr. Hist.*, V (1912) p. 644-651.

Di essa rimangono alcuni scritti; oltre alle sue Regole, si conserva il suo *Testamento,* la cui autenticità, negata dal Lerupp., da P. Bonaventura da Sorrento (*La gloriosa S. Chiara d' Assisi,* ecc., Napoli 1894, p. 84), è, dopo gli studi del Robinson e del Lemmens, riconosciuta. Intorno al *Privilegium Paupertatis* concesso da Innocenzo III, cf. Z. Lazzeri in *Arch Fr. Hist.*, XI (1918) p. 270-276. Il card. Ximenes — nota lo Sbaralea (*Supplementum ad Script. O. M.,* t. I p. 208) — fece stampare alcune lettere ed opuscoli attribuiti alla

Santa; sull'autenticità dei quali: cf. Robinson Paschal, *The Writings of S. Clare of Assisi*, in *Arch. Franc. Hist.*, III (1910) p. 433–447 e Walter Seton, *The Letters from St. Clare to Blessed Agnes of Bohemia*, in *Arch. Fr. Hist.*, XVII (1924) p. 509–519.

Gli Acta SS. posero in dubbio l'attribuzione della *Legenda* di S. Chiara a Tomaso da Celano, e con essi consentirono altri critici. Oggi l'attribuzione si ritiene molto probabile, se non apodittica.

Clarisse, vengono volgarmente dette le religiose contemplative, che vivono in monasteri di clausura, sotto la Regola di S. Chiara.

Tale Regola, nel corso dei secoli, ha subito alcuni temperamenti e modificazioni che si possono compendiare nel seguente schema dato da L. Oliger, *e origine Regularum Ordinis S Clarae*, in *Arch. Fr. Hist.*, V (1912) p. 181-209; 413-447: 1) Formula di vita data da S. Francesco a S. Chiara (1212-18); 2) Regola (1218-19), così detta del card. Ugolino (Greg. IX). Sono note le controversie dei critici intorno al carattere benedettino di tale Regola; 3) Regola di papa Innocenzo IV (1247); 4) Regola di S. Chiara (1253); 5) Regola della B. Isabella di Francia (1263); 6) Regola di Urbano IV (1263).

Le clarisse sono diffuse in tutta la Chiesa, in circa 410 monasteri, di cui circa 150 in Italia. Tra le Clarisse sono particolarmente da ricordare le *Recolette* (circa 150 monasteri, di cui 5 in Italia) e le *Cappuccine* (95 monasteri, di cui 37 in Italia) che costituiscono il ramo femminile della riforma Cappuccina dell'Ordine francescano.

Bibl. — A) *Fonti*. — Acta SS. *Aug.* II (Ven. 1751) *die* 12, p. 739–768. — Z. Lazzeri, *Un nuovo codice della Vita di S. Chiara di Ugolino Verino*, in *Arch. Franc. Hist.*, XIII (1920) p. 273–286. — M. Bihl, *Tres legendae minores S. Clarae Assisiensis* (saec. XIII) *ivi*, VII (1914) p. 32-54. — G. Cozza Luzi, *Un autografo di Innocenzo IV e memorie di S. Chiara d'Assisi*, Atti della Pont. Accad. di Archeol., 1896, serie II, vol. VI. — A. Cristofani, *Leggenda di S. Chiara d'Assisi*, pubblicata la prima volta, Assisi 1872. — Fr. Pennacchi, *Legenda S. Clarae Virginis* dal ms. 338 della Biblioteca Comunale di Assisi, ivi 1910. — Z. Lazzeri, *Le leggende di S. Chiara e il loro autore*, in *Studi Franc.*, 1916-20, vol. XIV-XVII, p. 109-224. — B. Bughetti, *Legenda versificata S. Clarae Assisiensis* (saec. XIII). *De legenda ejusque auctore*, in *Arch. Franc. Hist.*, V (1912) p. 238-260; 459-481; 621-631.

B) *Biografie e Studi*. — T. Locatelli Paolucci, *Vita breve di S. Chiara*, Assisi 1882. — L. da Chérancé, *S. Chiara d'Ass.*, trad. ital., Milano 1903. — S. Moisson, *Sainte Claire d'Ass., sa vie et son oeuvre*, Paris 1912. — Carnevali, *Compendio della vita di S. Chiara*, Foligno 1900. — Gilliat-Smith, *St. Claire of A., Her Life and Legislation*, London 1914: cf. L. Oliger in *Arch. Fr. Hist.*, VIII (1915) p. 276 280. — R. Robinson, *ib.*, V (1912) 632-643. — Z. Lazzeri, *Vita di S. Chiara*, Quaracchi 1920. — Thomas a Celano, *Leggenda di S. Chiara*, con introd. di G. Battelli, Firenze 1922². — M. Fassbinder, *Die hl. Clara von Assisi*, Freiburg 1934. — M. Beaufreton, *S. Claire d'Assisi*, Paris 1916. — L. Roure in *Études* 124 (1910) 297-316. — A. Herion, *Visioni d'Assisi, Sorella Chiara*, Milano 1921. — L. Bracaloni, *S. Chiara d'A.*, Milano 1928.

C) *Clarisse*. — Lempp in *Zeitschr. für Kirchengeschichte* 8 (1892) 181-245; 23 (1902) 626-629. — Lemmens in *Römische Quartalschrift* 16 (1902) 93-124. — L. Oliger, studio cit. (ottimo). — G. Duval, *Les Clarisses*, Paris 1924. — P. René de Nantes, *Les origines de l'Ordre de S. Claire*, Paris s. a. — In *Collectanea Franciscana* (Assisi-Roma dal 1933) rassegne bibliografiche.

CHIARA (S.) della Croce o da **Montefalco** (c. 1275–1308), badessa dell'Ordine Agostiniano. Montefalco le diede i natali e fu il giardino delle sue alte virtù claustrali; la Croce, ossia la Passione del Divin Redentore fu, già dal primo aprirsi della sua mente ai misteri della fede, l'oggetto precipuo delle sue meditazioni e dei suoi sentimenti, sicchè, a coronamento di altre singolari grazie mistiche, come estasi, scienza infusa, potere dei miracoli, meritò di ricevere sensibilmente impressi nel cuore i segni degli strumenti della Passione: il Martirologio Romano, facendo eco ai documenti pontificî, ricorda questo insigne privilegio, che, scoperto per ispirazione dalle monache mediante anatomia sul cadavere, fu tosto verificato da Berengario, vicario generale di Spoleto. Il corpo e il cuore di Chiara si conservano tuttora incorrotti.

La santità di lei era così palese, che subito se ne conclamò la iscrizione nell'albo dei santi, e fu soltanto per le dolorose circostanze del tempo che il papa d'allora Giovanni XXII non pervenne alla sentenza definitiva. Questa fu emanata da Leone XIII nel 1881: cf. Acta S. Sedis XIV (1881) 235–238.

Bibl. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Aug.* III (Ven. 1752) *die* 13, p. 664-688: ivi antichi biografi. — *Vita* scritta da Berengario di Spoleto edita da Faloci-Pulignani, Foligno 1885 e De Töth, Siena 1908. — L. Tardi, *Vita della B. Chiara da M.*, Foligno 1846. — A. N. Merlin, *Une grande mystique ignorée*, Paris 1930.

CHIARA (B.) da **Pisa**. v. Gambacorta Chiara (B.).

CHIARA (B.) da **Rimini**, forse della nobile famiglia degli Angolanti (c. 1282-1346; secondo altri 1262-1328). Vedova di secondo marito, a 34 anni si convertì dai dissipamenti a vita austerissima. Fondò per le Clarisse il monastero di S. Maria degli Angeli a Rimini, in cui professò senza obbligarsi alla clausura. Secondo altri, fu eletta badessa delle « Povere Sore », da lei dette « di S. Chiara », le quali seguivano la regola benedettina. — D. Stöckerl, in *Lex. für Theol. und Kirche*, VI, 7. — Enc. It., IX, 992 *a*.

CHIARAMONTI Scipione (1565–1652). Nacque a Cesena, insegnò filosofia a Pisa, dove fondò l'accademia degli « Offuscati ». Fra le sue opere sono degne di nota: *Anti-Tycho* (Venezia, 1621) contro Tycho-Brahé; *Cesenae historia* in 16 libri, 1641; e *Della ragione di Stato*. Rimasto vedovo, fondò una Congregazione di Filippini in S. Marino. Una poco illuminata fedeltà ad Aristotele lo portò a combattere Galileo e il sistema copernicano. — Maggiori notizie sul Ch. nelle note al poemetto *De maiorum suorum laudibus* di Giacinto Ig. Chiaramonti (Cesena 1785).

CHIARAVALLE. In Italia diverse località si chiamano così dalle antiche badie che vi fiorirono:

1. C. in prov. di Ancona, in dioc. di Senigallia.
2. C. della Colomba in dioc. e prov. di Piacenza.
3. C. Centrale in prov. di Catanzaro.
4. C. Parmense in dioc. e prov. di Parma.
5. C. di Clente in dioc. di Camerino.
6. La più notevole di tutte è C. milanese.

S. Bernardo (v.), nel secondo suo viaggio in Italia, dietro invito di Guido dei Capitani, fondò in Italia (22 luglio 1135), il primo monastero di Cistercensi. (v.) Siccome i primi monaci provenivano da Clairveaux, il monastero milanese fu considerato come dipendente da quello omonimo di Francia. Nel 1138 però si rese indipendente con un proprio abate, Brunone. Il periodo più splendido per C. fu il sec. XIII: l'abate intervenne parecchie volte come arbitro nelle contese fra capitani e popolo della vicina metropoli. Nel 1441 l'abazia di C. incominciò ad essere data in commenda. La Repubblica Cisalpina il 13 maggio 1798 la soppresse, e d'allora in poi le magnifiche costruzioni monacali andarono miseramente rovinando. L'abazia serve ora come chiesa parrocchiale al paese sorto attorno.

La chiesa attuale, nello stile gotico-lombardo, fu consacrata il 2 maggio 1221. La torre elevantesi sopra l'incrocio del transetto consta di una parte primitiva (torre lanterna solita nello stile cistercense) e di un poligono piramidale a scaglioni e logge terminato a cono, opera del trecento; è affrescata internamente. Del chiostro non ci rimangono che pochi elementi di scultura decorativa. Nel cimitero si conservano tombe di illustri famiglie milanesi del duecento, decorazioni in affresco e ricordi dell'eretica Guglielmina di Boemia. Nella chiesa v'è un affresco del Luini (1512); gli stalli del coro sono intagliati da Carlo Garavaglia (1645). Presentemente sono in corso dei restauri.

Bibl. — M. Caffi, *Abazia di Ch.*, Milano 1843. — A. Ratti, *Miscellanea chiaravallese e il secolo XVI nell'Ab. di Ch.*, in *Arch. Stor. Lomb.*, 1895-96 — U. Nebbia, *I recenti restauri della Badia di Ch.*, in *Boll. d'arte*, 1910. — Venturi, *Storia dell'arte it.*, II e III. — R. Bagnoli, *L'Abbazia di Ch.*, Milano 1935 (1938²).

CHIARENI o **Clareni.** v. Clareno Angelo (B.).

CHIARI Pietro (1711-1785), drammaturgo e romanziere bresciano dapprima gesuita, poi prete secolare. Rivale, con effimeri successi, del Goldoni, si unì al grande commediografo veneziano per respingere gli attacchi che ad ambedue moveva Carlo Gozzi, ma nella riforma del teatro italiano non ebbe certo l'influenza che gli concessero con molta liberalità i contemporanei. Più efficacia dimostrò invece nel suscitare il genere del romanzo da molti anni caduto in oblio. Ma anche in questo campo, dove il C. tentò anche la forma sociale-filosofica, non ottenne duratura fortuna per deficienza di alto sentire morale, per carenza di personalità propria e originale, per trascuratezza di forma. — Enc. It., X, 994. — G. Natali, *Storia letteraria d'Italia, Il Settecento,* Milano 1936, p. 885-87, 937, 1089 s. 1107.

CHIARITO (S.) v. Voglia Chiarito (s.).

CHIARO o Claro, SS. Il Martirologio Romano ricorda due Santi di questo nome: 1) Eremita e Martire « in pago Vilcassino » nella Normandia, dove il suo culto è fra i più popolari. Cronologia incerta: forse del sec. IX. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Nov.* II (Bruxellis 1894) *die* 4, p. 436-455.

2) Prete a « Primuliacum » (Martirologio: a Tours), discepolo di S. Martino di Tours, altamente elogiato da Sulpicio Severo e da S. Paolino da Nola, il quale dice: *Nominis ut titulo, sic mentis lumine Clarus.* Testi in Acta SS. *Nov.* III (Bruxellis 1910) *die* 8, p. 784-786.

Merita menzione anche S. Chiaro, abate di S. Marcello a Vienna delle Gallie (sec. VII), il cui culto fu confermato nel 1903: Acta S. Sedis XXXVI (1903-4) 424. — Acta SS. *Jan.* I (Ven. 1734) *die* 1, p. 55 s.

CHIAUDANO Giuseppe, S. J. (1858-1915), n. a Torino, m. a Roma. Studente in Torino, fu carissimo a S. Giovanni Bosco; S. J. dal 1877; sacerdote nel 1888; docente di filosofia e di teologia a Chieri (1895-1902), discipline che egli predilesse sempre; superiore, risoluto e prudente, della provincia torinese S. J. (1903-1910); dal 1913 direttore e rettore del collegio di scrittori della *Civiltà Catt.*; egli stesso valente scrittore, assai sensibile per i problemi del suo tempo. Una delle sue più nobili passioni è testimoniata dalla lega *Pro Pontifice et Ecclesia* da lui fondata. — *Necrologia* in *Civiltà Catt.*, 66 (1915, II) 225-230. — *Cenni biografici,* Cuneo 1917 (pp. 26).

CHIAVARI, città in prov. di Genova con circa 18.000 abitanti. È sede episcopale dal 3 dicembre 1892. Il territorio della nuova diocesi venne separato da quella di Genova, di cui è suffraganea. Conta 148 parrocchie con 283 sacerdoti (di cui 38 regolari) e 100.000 fedeli. Patrona N. Signora dell'Orto.

Fra le chiese di C. ricordiamo *la cattedrale* o *Santuario di N. Signora dell'Orto,* del 1613. Contiene affreschi di Carlo Maratta; dipinti del Borzone, del Merano e del Paggi; lavori in legno del Maraggiano. L'esterno ha un grandioso porticato a colonne. A tre chilometri dalla città, in San Salvatore, un bel saggio di gotico è offerto dalla *basilica dei Fieschi,* fatta costruire da papa Innocenzo IV. — F. Vinelli, *La diocesi di Chiavari,* Genova 1908. — L. Sanguineti, *N. S. dell'Orto. Storia documentata . . .*, Chiavari 1933.

CHIAVI (Potere delle). Si usa così denominare il potere di giurisdizione della Chiesa e del Romano Pontefice. L'espressione si ricollega alla nota imagine biblica, con la quale Gesù Cristo promise a Pietro il primato (v. Papa) su tutta la Chiesa (Mt XVI 19; cf. Is XXII 22). La consegna delle chiavi era nell'Oriente antico un gesto simbolico per indicare la trasmissione del potere; perciò con queste parole G. C. assicura a Pietro la giurisdizione suprema. La iconografia antica, specie sepolcrale, espresse l'autorità di Pietro mediante il simbolo delle chiavi; e già nelle decorazioni cimiteriali e nei rilievi dei sarcofagi del III e IV sec. ricorre con frequenza questo motivo.

Una specificazione del potere generale delle chiavi si ha nel potere di rimettere i peccati dato da G. C. agli Apostoli (Giov XX 23): onde P. d. C. significa anche distintamente l'autorità della Chiesa circa la Remissione dei Peccati (v.), sul quale tema è celebre il commento di S. Gregorio Magno *Homil.* XXVI, 4-6; PL 76, 1199-1201. — Per il senso dell'espressione biblica: Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch,* I (1922) p. 736 s. — A. Médebielle, *Eglise* in *Dict. de la Bible, Supplém.*, II, col. 552 e 577-579. — Per l'archeologia: H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, III-2, col. 1859-1867.

CHICHELE Enrico (1362-1444), arcivescovo di Canterbury. Sacerdote (1396) dopo aver compiuto gli studi giuridici, vescovo di Saint-Davids (1407), ricco di prebende, che, per una questione col governo, dovè lasciare, divenne nel 1414 arcivescovo

di Canterbury e primate d'Inghilterra. Sotto i regni di Enrico IV e V ebbe varie ed importanti missioni diplomatiche. Morto Enrico V, la sua influenza politica decrebbe assai, mentre divenne grande quella di Enrico Beaufort, vescovo di Winchester. Ebbe dissensi, poi composti, con Martino V. Non pote pervenire al cardinalato. Negli ultimi anni della sua vita beneficò la nativa Higham Ferrars e la città di Oxford. — Enc. It., X, 4 *b*-5 *a*. — E. F. Jacob and H. C. Johnson, *The register of Henry Chichele*, II, Oxford 1938.

CHIEPPI Agostino (Mons.), *Servo di Dio* (1830-1891), n. a Castel S. Giovanni Piacentino, m. a Parma; fondò a Parma la congregazione delle *Piccole Figlie dei SS. Cuori di Gesù e di Maria*, alle quali assegnò come particolare missione l'assistenza alle fanciulle povere e agli infermi sia negli ospedali che a domicilio. La ven. Curia di Parma sta svolgendo il processo informativo ordinario sulla santità del Servo di Dio. — *Mons. Agostino Chieppi*, Bergamo 1941. — *Vita* .. a cura della Postulazione, Parma 1942.

CHIERANO (*Kiaranus, Queranus, Ciarán, Cerán*), **Santi** irlandesi: 1) **C. Mac In Tsair** (figlio del carpentiere), abate di **Clonmacnois**, uno dei grandi santi irlandesi, formatosi nei monasteri di Clonard e di Aranmore, discepolo di S. Finniano (v.), apostolo dell'Irlanda, *gloria gentis Scotorum* (Alcuino). Fondò vari monasteri (540–550) sulla sinistra dello Shannon, che prosperarono per molti secoli. Gli si attribuisce una Regola metrica edita da John Strachan, *Eriu*, II (1905) p. 227 s. — Acta SS. *Sept.* III (Ven. 1761) *die* 9, p. 370 383. — R. A. Stewart Macalister, *The latin and irish Lives of Ciaran*, London 1921. — J. Ryan, *Irish Monasticism*, Dublin 1931, p. 119 s, 402 s.

2) Vescovo di **Saigir** in Ossory (Irlanda), m. attorno al 530, avvolto ancora da mistero e da leggenda. Fu detto *Hiberniae Sanctorum primogenitus*, scolaro e collaboratore di S. Patrizio e di S. Finniano. Fondò un monastero (480 ?) a Saigir e vi fu abate. Secondo gli Atti dimorò in Roma per 20 anni. — Acta SS. *Mart.* I (Venet. 1735) *die* 5, p. 389-399.

CHIEREGATI Francesco (1479–1539), n. a Vicenza, m. a Bologna. Ascritto alla corte di Leone X, ebbe da lui varie missioni diplomatiche. Adriano VI, che l'aveva conosciuto nella Spagna, datogli il vescovado di Teramo (*Episcopus Aprutinus*), lo inviò alla dieta di Norimberga apertasi nel sett. 1522, per sollecitare dagli Stati aiuti all'Ungheria contro i Turchi e per incitarli a frenare concordemente la diffusione dell'eresia luterana, bandendo anzitutto Lutero secondo l'editto di Worms (1521). Egli portava seco con un breve anche una istruzione papale di importanza veramente unica nella storia, dove l'eresia era confutata in base ai più solidi principi e dove d'altra parte si riconosceva apertamente che tanto male era da Dio permesso nella Chiesa « a causa dei peccati degli uomini e in particolare dei preti e dei prelati » e che una riforma ben si imponeva. La missione del C. purtroppo andò fallita, nonostante la sua energia e il suo coraggio. — B. Morsolin, *Fr. Chieregati*, Vicenza 1878. — Pastor, *Storia dei Papi*, IV-2 (Roma 1912) p. 83 ss. e passim.

CHIEREGATI Lionello († 1506). Vicentino, vescovo successivamente di Arbe (1472), di Traù in Dalmazia (1488) e di Concordia (1488), fedelissimo nunzio pontificio in Burgundia e nelle Fiandre, in Francia (1487–91 e 1494) e presso Massimiliano I. Si conservano di lui una *Epistola ad praepositum Basilcensem* (il domenicano Zamometić, che tentava di ordire un conciliabolo a Basilea), discorsi politici e la necrologia di Innocenzo VIII. — Cappelletti, X, 453 s. — Pastor, *o. c.*, III (Roma 1912) passim — Paschini, *L. Chieregato*, Roma.

CHIERICATO Giov. Maria (1633–1717), n. a Padova, sacerdote dal 1656, membro della congregazione di S. Filippo Neri dal 1663, amico, consigliere e vicario generale del card. Barbarigo (v.) a Padova, di cui scrisse la biografia. Delle sue opere ricordiamo: *Erotemata ecclesiastica*, compendio di morale casistica; *Via lactea, sive institutiones iuris canonici*; soprattutto *Decisiones sacramentales, theologicae, canonicae et legales* (Venezia 1727, voll. 9; 1757 in 3 voll. in f.; molte altre edd.) e *Discordiae forenses* (Venezia 1734 in 3 voll., molte altre edd.), molto lodate (in modo speciale da Benedetto XIV), e spesso citate come autorità. — A. Ingold in *Dict. de Théol. cath.*, II, 2333. — Biografia univ., XI, 351 s. — Ant. Bon. Sberni, *Memorie della vita e delle opere di Mons Ch.*, Padova 1790.

CHIERICI Regolari, ossia ecclesiastici viventi in comune sotto una Regola propria, distinti sia dai Chierici Secolari che dai Monaci e dai Frati.

L'*Annuario Pontificio* raggruppa sotto questa denominazione i seguenti Ordini o Congregazioni Religiose secondo l'ordine cronologico della loro approvazione da parte della S. Sede:

1) Teatini (v.); approvazione 1524.

2) *Congregazione di S. Paolo* o Barnabiti (v.); approv. 1533.

3) *Compagnia di Gesù* o Gesuiti (v.); approvazione 1540.

4) Somaschi (v.); approv. 1540.

5) *Ministri degli infermi* fondati da S. Camillo de Lellis (v.); approv. 1586.

6) Chierici Regolari Minori (v.).

7) *Chierici Regolari della Madre di Dio*, fondati dal B. Giov. Leonardi (v.); approv. 1595.

8) *Chierici Regolari Poveri delle Scuole Pie* o Scolopi (v.); approv. 1621.

CHIERICI Regolari Minori o Caracciolini. Ordine religioso ideato dal nobile genovese Agostino Adorno (v.) e da lui fondato nel 1588 col consiglio del suo maestro di spirito Basilio Pignatelli e colla pronta cooperazione di don Fabrizio Caracciolo e di S. Francesco Caracciolo (v.).

Il nuovo Ordine s'inseriva nel vasto e salutare movimento della Controriforma (v.). Ai tre voti religiosi si aggiunse quello di non ambire dignità ecclesiastiche, e a differenza degli altri Chierici Regolari, si introdusse la recita in comune del Divino Ufficio.

L'Adorazione (v.) perpetua, a turno, della SS. Eucaristia fu uno degli elementi essenziali posti dai Fondatori. I quali, venuti a piedi da Napoli a Roma, ottennero nello stesso anno 1588 (1 luglio) l'approvazione di papa Sisto V. Soprattutto per l'impulso di S. Francesco Caracciolo, che fu il I preposito generale, l'Ordine si diffuse molto in Italia e Spagna. Contò fino a 60 case con oltre 2000 religiosi. Questi sono oggi piccolo gregge (una trentina di membri), ma non senza speranze di rifioritura. — Cl. Piselli, *Notizia historica della religione dei Chierici RR. MM.*, Roma 1710.

CHIERICI Secolari, Clero Secolare. Denomina-

zione generale per i sacerdoti o ecclesiastici viventi nel « secolo » a distinzione di quelli viventi in « religione », ossia in un Ordine o Congregazione con propria Regola: *Chierici Regolari*.

CHIERICO. Termine greco aggettivale derivante da *κλῆρος*, che, nella Bibbia, significa sia *le sorti* o *sorteggio*, sia *la cosa toccata in sorte* o *eredità* (nel qual caso *κλῆρος* è sinonimo di *κληρονομία* = eredità). Da queste brevi dilucidazioni si comprende che *οἱ κλῆροι* nel noto testo di S. Pietro: *neque ut dominantes in cleris* (I Epist. V 3), significa « le varie parti della Chiesa toccate in cura dei vari pastori ».

Nell'accezione canonica *chierico* dicesi il fedele, eletto e separato dai laici (*plebs fidelium*) e iniziato all'esercizio dei divini misteri almeno col rito della prima Tonsura (v.): can 108 § 1. La applicazione del termine è stata spiegata in due modi: o con Sant'Agostino per allusione alla elezione di Mattia mediante le sorti (Atti 1 26) o, meglio, con San Girolamo, per il fatto che il Signore stesso è *sorte, ossia parte* (eredità) *dei chierici*. Ad essi infatti, nel rito della tonsura, si appropriano le belle parole del Salmo XV 5:

Il Signore è la parte a me spettante,
la mia coppa;
Tu tieni in mano la mia sorte . . .

— Cf. *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, III-2, col. 1902-05; *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 225 ss.

Poichè dunque la tonsura iscrive nel clero, tutti i tonsurati sono chierici, anche se Vescovi o alti prelati; sono *laici* coloro che non sono tonsurati, sebbene appartengano ad un ordine religioso (can 107). I religiosi, peraltro, quanto ai privilegi (cann 118-123) vengono equiparati ai chierici (cann 614, 680).

Vi è una duplice gerarchia clericale; *d'ordine e di giurisdizione*. Colla tonsura, il laico diventa C. e viene inserito nella gerarchia d'ordine, non perchè il rito della tonsura costituisca un ordine, ma perchè essa apre la strada a ben ricevere gli ordini (cf. can 950). Per diritto comune, poi, soltanto il C. diventa capace di partecipare della giurisdizione ecclesiastica (can 118). Perciò si dice C. colui che appartiene allo stato clericale o che fa parte della gerarchia ecclesiastica

Chierici *vagi* o *acefali* non esistono più: colla iscrizione canonica il C. è aggregato (*incardinato*) ad una diocesi determinata, come il religioso diventa aggregato alla sua religione (can 111). v. Escardinazione (Incardinazione).

Lo stato giuridico dei chierici importa speciali diritti e privilegi e speciali doveri, di cui si parla alla voce Clero. Cf. P. Gasparri, *De sacra Ordinatione*, Parisiis 1893, I, n. 1 ss e in genere presso i canonisti il trattato « De Personis Sacris ».

CHIESA. I. *Nome e definizione*. II. *Dottrine sulla origine e sulla natura della Chiesa*. III. *Prerogative della Chiesa*. IV. *La vera Chiesa: le Note*. V. *I poteri della Chiesa*. VI. *L'ordinamento della Chiesa*. VII. *La vitalità della Chiesa*. VIII. *L'Ecclesiologia*.

I. **Nome e definizione**. *Chiesa* (da *Ἐκκλησία* = adunanza, da *ἐκκαλέω* = convocare: i termini equivalenti *Kirche, Church*, ecc., derivano da *κυριακός* = del Signore) nella lingua nostra ha esclusivo riferimento sacro: non si applica, cioè, se non in modo improprio e per metafora, a cose profane.

Originariamente tuttavia *ἐκκλησία* si diceva di ogni riunione. E fu solo nell'uso degli Ebrei sparsi nel mondo greco, che la parola fu destinata ad indicare specialmente le riunioni di carattere religioso. In questo senso appunto, e con accezione sempre più esclusiva, entrò nell'uso cristiano.

Il termine attualmente ha due sensi: di *società religiosa* (il senso primitivo di semplice assemblea religiosa, fatto transitorio, non è passato alla nostra lingua) e di *luogo destinato alle riunioni religiose*. Noi trattiamo qui della Chiesa nel primo senso. Ma anche in questo senso il termine ha varie accezioni. Così quella di « società religiosa » qualsiasi, come nella formula di L. Luzzatti: « Libere Chiese in libero Stato », dove fra le Chiese si intendevano comprese anche la religione ebraica, la islamica, ecc. Tuttavia in questo significato « Chiesa » ricorre piuttosto eccezionalmente, quando cioè è questione di rapporti fra lo Stato e quelle società religiose organizzate, che vantano una propria esistenza giuridica non derivata dallo Stato.

Comunemente quando si dice Chiesa si intende la società religiosa cristiana, cioè la società costituita dai discepoli di Cristo. Nel quale senso la parola si applica: *a*) a tutta la cristianità della terra, la Chiesa di Cristo; *b*) alle singole confessioni cristiane, ma più precisamente alla cattolica, la vera; *c*) alla cristianità di una particolare regione: ad es. la Chiesa di Germania, di Milano, e simili; *d*) ai rappresentanti delle singole cristianità (come in *Apoc* I 11: « scribe . . . septem ecclesiis », analogamente alla frase « die Ecclesiae » di *Mt* XVIII 17); *e*) a tutto il complesso dei viventi in Cristo, sì da comprendere, con la Chiesa militante, anche la Chiesa purgante e la Chiesa trionfante. La nostra trattazione si riferisce alla sola Chiesa militante cattolica.

Di questa Chiesa si può dare la definizione contenuta nel Catechismo di Pio X, la quale coincide sostanzialmente con quelle del Canisio e del Bellarmino: « *La Chiesa è la società dei veri cristiani, cioè dei battezzati, che professano la fede e la dottrina di Gesù Cristo, partecipano ai suoi Sacramenti, e ubbidiscono ai Pastori stabiliti da Lui* ». In questa definizione tre cose sono soprattutto precisate: 1) il carattere sociale della Chiesa, 2) quali siano i membri della Chiesa, i battezzati; 3) i mezzi comuni, dei quali i membri della Chiesa si servono per raggiungere il fine comune, la professione di Fede, i Sacramenti, l'Autorità, costituenti un triplice vincolo sociale. Nella definizione il « principio » ed il « fine comune » sono sottintesi. Principio della Chiesa è Cristo, il fondatore, e fine è la prosecuzione dell'opera di Cristo Redentore, cioè la glorificazione di Dio (culto), l'esaltazione di Cristo stesso, e la salvezza dei fedeli (la vita eterna).

II. **Dottrine sulla origine e sulla natura della Chiesa**. La dottrina cattolica è già stata enunciata: la Chiesa è da Cristo ed è quella società che sopra abbiamo definita.

Le dottrine che vi si oppongono partono da preconcetti ideologici o storici. Il primo grave attacco formale alla compagine ecclesiastica (di fatto ogni eresia va contro la costituzione della Chiesa, così come essa è dichiarata dalla dottrina cattolica) venne dallo scisma greco, con la negazione del carattere monarchico della Chiesa e con la ripulsa esplicita del primato di giurisdizione del Pontefice

Romano. Seguirono poi le eresie popolari ecclesiastiche del medio evo, alcune delle quali giunsero fino a negare la legittimità di una qualsiasi gerarchia ecclesiastica. Le lotte dei Papi con Filippo il Bello e Ludovico il Bavaro, dando vita alle dottrine di Marsilio Patavino e di Guglielmo Occam, contrapposero alla società-Chiesa la società civile, come due società pari, taluni facendo anzi lo Stato superiore alla Chiesa, che sarebbe derivata e dipenderebbe dalla autorità civile. È il punto di partenza di tutte le pretese giurisdizionalistiche dei secoli successivi. Il protestantesimo nel sec. XVI, distrutto ogni esterno vincolo giuridico, asserì la Chiesa invisibile. Lutero disse la Chiesa costituita dai soli « santi », ossia dai giustificati, Calvino dai soli « predestinati ». Schleiermacher (1768-1834), assertore dell'individualismo religioso, negatore pertanto di una qualunque chiesa, che pretenda essere più che un mezzo utile e volontario di comunione spirituale, può considerarsi invece come il padre di tutte le dottrine individualistiche religiose del sec. XIX, dal protestantesimo liberale al modernismo cattolico. L'indifferentismo religioso aggravò ancora più la separazione netta delle due massime attività sociali dell'uomo, la politica e la religiosa. E più in là andò il positivismo materialista ed ateo, che considerò la Chiesa (come del resto la religione, di cui la Chiesa è strumento) quale una soperchieria superstiziosa destinata a sparire con il progresso dell'umanità, anche se provvisoriamente la religione possa venir tollerata come mezzo proporzionato alle mentalità di popoli ancora bambini.

Dal punto di vista storico, si mirò soprattutto ad escludere la fondazione della Chiesa da parte di Cristo. Le teorie recenti principali si riassumono nei seguenti postulati: 1) la Chiesa è nata dallo spontaneo associarsi di quelli che avevano fatto propria l'esperienza di Cristo (dopo Schleiermacher, specialmente: A. Sabatier, *Les religions d'autorité et la religion d'esprit*, 1904, ed il Sohm, *Kirchenrecht*, 1892 e *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, 1912, però, con diversa preoccupazione: filosofica il primo, giuridica il secondo); 2) la Chiesa si costituì tosto nei primi tempi dopo Cristo, per forza di circostanze esterne, dapprima in forma embrionale, come una democrazia spirituale, poi in forma più perfetta e gerarchica, ossia come cattolicismo (Harnack, *Dogmengeschichte*, 1885); 3) la Chiesa sorse spontaneamente per trasformazione del regno escatologico (l'unione di quelli che attendevano la parusia) in società vera, con gerarchia e leggi (Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, 1907). v. Regno di Dio.

III. **Prerogative della Chiesa** secondo la dottrina cattolica.

1) **La Chiesa è una società di origine divina**, essendo stata fondata da Cristo. Problema pregiudiziale è quello che riguarda il momento, in cui ebbe inizio la Chiesa. Si può dire che la Chiesa ha avuto principio con la stessa vita di Cristo, essendo già la Chiesa implicita in Colui che ne fu il fondatore ed il Capo. Tuttavia, se si pensa alla Chiesa come organizzazione, della quale fa parte un certo numero di membri, allora essa appare da Cristo costituita durante la sua vita pubblica.

La fondazione della Chiesa da parte di Cristo non avvenne però per atto unico e formale, ma risulta dall'insieme della sua predicazione. E difatti egli di continuo fa allusione ad un'unione sociale di quanti avrebbero aderito alla sua fede ed alla sua legge. Una volta parla esplicitamente della « sua Chiesa » (*Mt* XVI 10). Ma dirà ancora che i suoi seguaci formeranno un ovile, di cui Egli è il Pastore e che dopo la risurrezione sarà affidato a Pietro. Egli annuncia un regno, un regno non terreno come l'attendevano gli Ebrei, bensì spirituale e celeste nel suo ultimo sviluppo, ma con una preparazione, una fase, si direbbe, in terra; perciò gli Apostoli disputeranno dei primi posti e se li contenderanno, ed i nemici, il Sinedrio, Pilato, Erode, di aver voluto un regno faranno un capo di accusa contro Gesù. I suoi seguaci costituiscono ancora una famiglia, il cui Padre è lo stesso Padre suo celeste, un edificio il cui fondamento sarà Pietro. E Gesù ricorre ancora alla metafora della vite e dei tralci, del corpo e dei membri. A questo si aggiunga aver Cristo posto tutti gli elementi costitutivi di una vera società: *a*) l'aggregazione di più persone, da raccogliere con la predicazione della fede e con il Battesimo; *b*) l'assegnazione di un fine sociale nella glorificazione di Dio e nella santificazione dei membri; *c*) la consegna di mezzi atti a raggiungere il fine, con l'insegnamento di una dottrina, la istituzione dei Sacramenti, la promulgazione di una legge; ed infine *d*) la costituzione di un'autorità, che, distribuita fra vari soggetti, viene sottoposta ad un solo capo sovrano, Pietro ed ogni suo successore.

Dalla affermata diretta origine divina della Chiesa sgorgano due corollari: *a*) il carattere positivo della società ecclesiastica, per cui dalla volontà positiva del Fondatore, e non solo da principi astratti, sono da desumersi la sua natura ed il suo potere; *b*) la autonomia della Chiesa da ogni diritto umano.

2) **La Chiesa è una società visibile.** Affermare la visibilità della Chiesa è difendere il suo carattere sociale. Una vera società di uomini non è concepibile senza una struttura esterna visibile, perchè non potrebbe adempiere quella funzione, che è propria della società. Avendo quindi detto che la Chiesa è una vera società, già si è detto implicitamente che essa è società visibile. Ed è per un triplice ordine di atti visibili che si appartiene ad essa; essi sono: la subordinazione alla sua autorità gerarchica, la professione della sua fede, la partecipazione al suo culto (*unus Dominus, una fides, unum baptisma*). Parimenti, in tre modi si può sciogliere la appartenenza di une alla Chiesa: collo scisma (negazione della autorità), coll'eresia (negazione pubblica di una verità di fede), colla scomunica (esclusione dalla partecipazione al culto).

Ma l'aver asserito essere la Chiesa società visibile non esclude l'esistenza di ciò che può anche chiamarsi (quando bene si intendano i termini) la *Chiesa invisibile*. La grazia, come partecipazione alla Vita divina, è, nell'ordine soprannaturale, l'elemento unificatore per eccellenza. Allora veramente vi è quell'« *unum* », che fu la suprema aspirazione di Cristo nella preghiera sacerdotale dell'ultima Cena, quando uniti per mezzo della grazia e delle virtù infuse si diventa in Cristo partecipi della stessa natura divina e della divina vita. La costituzione della religione in società visibile mira a completare all'esterno tale unità ed a garantirla. Anzi è normalmente attraverso a questa appartenenza alla Chiesa visibile che si arriva alla grazia. È tuttavia possibile appartenere alla Chiesa invisibile anche senza appartenere alla Chiesa visi-

bile: il che si verifica, quando in buona fede si sia nell'eresia o nello scisma, o comunque fuori dalla Comunione della Chiesa, ma vi sia almeno il desiderio implicito di usare di tutti i mezzi necessari per andare a Dio, così come Dio vuole. Per dire questo, i teologi usano parlare del *corpo* e dell'*anima* della Chiesa: con il primo termine intendendo essi l'organismo visibile ecclesiastico, con l'altro invece la grazia, che in realtà è l'anima della Chiesa, poichè solo per essa i fedeli partecipano alla vita vera e possono raggiungere il fine della Chiesa.

3) **La Chiesa è società perfetta e sovrana.** Ciò può intendersi in due modi: 1) in quanto la Chiesa ha tutti gli elementi costitutivi di una società; 2) in quanto la Chiesa ha in proprio tutti i mezzi occorrenti per raggiungere il proprio fine, senza dover ricorrere ad altri. In entrambi i modi la Chiesa è società perfetta. Il primo modo risulta già abbastanza chiaramente da quanto si è fin qui detto. L'altro modo equivale ad una affermazione della sovranità della Chiesa, ossia della sua autonomia completa, escludendosi ogni subordinazione da altre società od autorità. Ciò discende dalla natura stessa della Chiesa. Essendo Cattolica, ossia destinata a tutto il mondo, essa non può essere assoggettata a poteri particolari o locali che la frazionerebbero, come difatti avvenne per le chiese orientali e per il protestantesimo. Essendo rappresentante di interessi spirituali e divini, essa non può essere posposta (senza stabilire una condizione di disordine) alle società che rappresentano interessi terreni. E mirando essa ai beni eterni, non può essere intralciata dalla ricerca dei beni contingenti.

Sovrana però diciamo la Chiesa nel suo ordine: per cui non si esclude la sovranità, pure nel suo ordine, dello Stato, che pertanto non è subordinato alla Chiesa nel raggiungimento dei suoi fini propri. Che se poi si voglia istituire un confronto fra le due società, si dovrà dire che, per ragione dell'altezza e della necessità del fine, la Chiesa ha da dirsi superiore alla società civile perfetta (Stato). v. CHIESA e STATO.

4) **La Chiesa è società organica e gerarchica.** Una società, per quanto piccola, deve avere dei capi forniti di autorità, e quanto più grande è la società, tanto più definite devono essere la divisione, le attribuzioni e le funzioni dei singoli poteri. In questo senso ogni società è gerarchica, ed anche, più o meno, organica.

Tuttavia l'autorità non può di per sè essere considerata elemento costitutivo, ma solo conservativo della società. Generalmente perciò la società non nasce gerarchica ed organica, ma lo diventa in quanto l'autorità e l'organizzazione vi si aggiungono necessariamente per mantenere l'unità sociale, per impedirne lo sbandamento e l'anarchia, soprattutto nella scelta e nell'uso dei mezzi. Ma la Chiesa è nata organica e gerarchica. E ciò dapprima per volontà dello stesso Fondatore, trattandosi di società non naturale, ma positiva. Poi ancora perchè in essa si trattano beni che sono di Dio e da Dio (la grazia e i sacramenti dapprima). Ma soprattutto perchè Cristo come Capo è dell'intima natura stessa della Chiesa. Perciò mentre nelle altre società il potere sgorga « immediatamente » dalla stessa società (pur restando salvo il principio dell'origine prima di ogni potere da Dio, e qualunque sia la estensione che si voglia dare al principio della sovranità popolare), nella Chiesa il potere viene direttamente da Dio e si esercita direttamente nel nome di Cristo. Per il concetto mistico dell'autorità nella Chiesa, v. AUTORITÀ.

In concreto la forma gerarchica della Chiesa può essere detta mista. Può infatti dirsi *democratica*, in quanto non vi sono caste o dinastie e tutti possono arrivare ai più alti gradi. È d'altra parte una forma *aristocratica*, perchè, essendo l'episcopato di istituzione divina, nessuno può diminuire il potere ad esso attribuito, ed esso può aver parte, soprattutto nel concilio ecumenico, al governo universale della Chiesa. Ma infine è anche forma *monarchica* (e questo elemento è così prevalente, che di solito si parla semplicemente di una forma monarchica della Chiesa) per il primato di giurisdizione dato da Cristo a Pietro ed ai suoi successori nell'episcopato romano.

5) **La Chiesa è una società necessaria.** Non che la Chiesa possa dirsi necessaria da parte del Fondatore Divino (per quanto la opportunità di tale fondazione appaia evidente, tuttavia si tratta sempre di fondazione volontaria), ma necessaria per gli uomini, e ciò appunto per volontà del Fondatore. L'effato « *Extra Ecclesiam nulla salus* », esprime nettamente questa dottrina, che corrisponde esattamente al comando di Cristo nel Vangelo. « Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit: qui vero non crediderit, condemnabitur » (*Mc* XVI 16). Tuttavia, in conformità a quanto fu detto circa il corpo e l'anima della Chiesa, si dirà che basta, per essere salvo, appartenere all'anima della Chiesa: il che però a sua volta non può essere, se non si appartiene almeno « in voto », ossia per un qualche desiderio, al corpo. Questa necessità di appartenere alla Chiesa importa evidentemente solo un obbligo morale, non una costrizione, perchè, solo se volontaria e libera, l'adesione alla Chiesa ha valore.

Per la concezione della Chiesa come CORPO MISTICO, v. questa voce.

IV. **La vera Chiesa: le *Note*.** Parecchie religioni si contendono fra loro la qualifica di « vera », di sola « vera ». Noi supponiamo qui dimostrato che la religione vera è la cristiana (v. CRISTIANESIMO). Ma, a sua volta, anche fra le varie confessioni cristiane è sorta una simile contesa, quale sia la Chiesa vera, e per « vera Chiesa » si intende quella che, fondata da Cristo, a Cristo rimase in tutto fedele. Come risolvere la questione?

Due vie si presentano: una via che possiamo chiamare « intrinseca », ossia con la dimostrazione, mediante dati dottrinali e storici, che veramente una determinata Chiesa, e non un'altra, è quella che corrisponde alla fondazione fatta da Cristo; ed una via « estrinseca », dimostrando cioè vera quella Chiesa, che ha tutte le proprietà che alla Chiesa vera devono competere. La prima via è la più diretta, ma non è la più facile. Perciò appunto si fa ricorso, in appoggio, anche all'altra via, a quella delle *Note*.

La prima dimostrazione è stata per gran parte anticipata, nella dichiarazione della natura della Chiesa di Cristo. Là abbiamo posto delle premesse, dalle quali si deduce, che nella Chiesa cattolica si trova la Chiesa come Cristo l'ha fondata.

Aggiungiamo invece qui una più ampia esposizione della via delle *Note*.

Nota non è lo stesso che *proprietà*. Ogni nota è proprietà, ma non ogni proprietà è nota. Dai

teologi si denominano infatti « Note » quelle proprietà così essenziali della Chiesa, che, prese o singolarmente o nell'insieme, non possono ritrovarsi che nella vera Chiesa, « denotano » cioè la vera Chiesa. Aggiungono però altresì i teologi, che una proprietà, perchè possa dirsi « nota », deve essere visibile ed abbastanza facilmente conoscibile, anzi di più facile intelligenza di ciò che si è detto essere la intrinseca verità della Chiesa: « nota » infatti è ciò che serve a rendere noto, a notificare: ora che cosa notificherebbe una nota che fosse più oscura della stessa intrinseca verità?

Le « Note » che si adducono per la dimostrazione della verità della Chiesa sono quattro: la *unità*, la *santità*, la *cattolicità*, e l'*apostolicità*; come appunto trovasi già nel Simbolo così detto niceno-costantinopolitano (381): « et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam ». Ed è dal ritrovarsi tali « Note » *tutte solamente* nella Chiesa Cattolica-Romana, che risulta la dimostrazione della verità di essa.

A) Unità. L'unità, una certa unità, è essenziale in qualunque società. A che scopo si costituisce una società, se non appunto per ragione di una unità di fine e di mezzi? Supposto quindi che la Chiesa debba essere una vera società, ne consegue che la Chiesa vera deve essere anche « una ».

L'unità è pure del resto garanzia di stabilità, conforme al detto di Cristo: « Omne regnum divisum contra se, desolabitur; et omnis civitas vel domus divisa contra se non stabit » (*Mt* XII 25). Se la Chiesa deve durare « usque ad consummationem saeculi » ne consegue ancora che deve essere « una ». L'unità appare poi soprattutto necessaria nella Società-Chiesa per l'indole sua particolare, volendo essa realizzare, come corpo mistico di Cristo, l'unità umana in Dio, conforme alla volontà da Cristo più volte significata (« fiet unum ovile et unus Pastor » *Giov* X 16: « Omnes ut unum sint, ut credat mundus quia tu me misisti . . . ut sint unum sicut nos unum sumus. Ego in eis et tu in me, ut sint consummati in unum, et cognoscat mundus quia tu me misisti . . . » *Giov* XVII, preghiera sacerdotale dell'Ultima Cena, specialmente 20-23).. Nè realizza sufficientemente questa unità l'unione puramente spirituale asserita dai protestanti. Società visibile, la Chiesa deve avere dei vincoli visibili. D'altra parte, come potrebbe sussistere la unità, se non è concentrata da vincoli ben più forti di una semplice comune idealità? L'esperienza della desolazione delle Chiese dissidenti, che si frantumano sempre più in sètte, con tendenza a fare tanti cristianesimi quanti sono i cristiani, è una dimostrazione di ciò, a cui conduce la mancanza di una vera unità. E potremo noi anche solo pensare che corrisponda al disegno di Cristo tale atomismo e individualismo?

In corrispondenza a quanto fu già detto prima, gli elementi della nota dell'unità della Chiesa (evidentemente ciò suppone quell'unità interiore, che è costituita dalla grazia; ma tale unità, perchè invisibile, non può essere detta « nota ») sono tre: a) *unità di professione di fede* (= unità di magistero); b) *unità di culto* (= unità di ministero o di sacerdozio); c) *unità di governo* (= unità di potere giurisdizionale). Tutti questi elementi si riscontrano nella Chiesa Cattolica, della quale anzi la mirabile unità costituisce, specialmente nella dissoluzione attuale delle Chiese non cattoliche, uno dei maggiori motivi di grandezza e di ammirazione.

Difetta invece l'unità fuori della Chiesa Cattolica, tanto nelle Chiese protestanti, come nelle orientali scismatiche. Nelle Chiese protestanti, l'elemento di unità è venuto meno: non più unità di fede, come è risultato nelle recenti conferenze pancristiane, nelle quali è stato impossibile concordare un qualunque comune simbolo di fede; non più unità di culto, perchè lo stesso culto comune è stato abrogato, oppure è per gran parte caduto; non più unità di governo, o perchè la gerarchia fu abolita, o perchè il potere civile, subrogato al religioso, nazionalizzando le varie Chiese, le ha moltiplicate; talora anzi è venuto meno persino il principio nazionale di governo, come ultimamente avvenne in Germania per la separazione della Chiesa protestante di Stato dallo Stato.

Ed anche è venuta meno l'unità nelle Chiese orientali scismatiche, almeno l'unità di magistero e di governo. I concili ecumenici dovrebbero assicurare teoricamente tale unità; ma di fatto è già dal sec. IX che non si tengono più concili ecumenici delle Chiese orientali scismatiche, nè appare probabile che se ne possano tenere prossimamente, mentre il crescere delle Chiese autonome od autocefale accentua la scissione.

Per la retta comprensione della unità della Chiesa sarà utile osservare come, nè la unità di fede escluda una diversità di opinioni nei punti non definiti, nè la unità di culto escluda la varietà dei riti, nè la unità di governo escluda la esistenza di una gerarchia assai sviluppata. Unità non è infatti uniformità, anzi l'unità ecclesiastica per la sua stessa natura universale esige varietà e complessità: e la sua perfezione risulta appunto dall'unità nella complessità.

B) Santità. A questa « nota » è data da alcuni autori un particolare rilievo. Il Poulpiquet fa della santità la prima delle « Note » ed il fondamento delle altre, come causa finale della Chiesa ed elemento specifico per distinguere la Chiesa dalle altre società. Il De la Brière a sua volta distingue la santità, criterio di discernimento di ordine morale, dalle altre tre « Note », che appaiono piuttosto criteri di ordine giuridico. La santità consiste nella perfezione morale. La quale perfezione morale nella concezione cristiana non è la stessa che, ad esempio, per gli antichi filosofi greci e romani: la perfezione morale cristiana è ben più eccelsa, sia perchè prende come modello Dio, a cui si vuole conformare, sia perchè tende alla comunione stessa di Dio, di cui vuol vivere mediante la grazia che precisamente si dice « santificante ». Quest'ultima santità non può tuttavia prendersi come « nota », perchè invisibile. « Nota » invece è la santità come conformità all'ideale cristiano di perfezione morale. Ed in tre modi ciò si verifica: 1) negativamente, in quanto non deve trovarsi nella *costituzione* della vera Chiesa alcuna cosa che non sia santa (la Chiesa è nel mondo, e perciò vi si può infiltrare qualche cosa di non santo, ma restando sempre dato estrinseco ad essa); 2) positivamente, nei suoi *principi*, perchè la vera Chiesa deve essere fondata su principi santi; 3) nei suoi *membri* sia per un certo livello maggiore della santità comune, sia per la presenza di individui di santità straordinaria, e tutto ciò come conseguenza dei principi santi, sui quali la Chiesa è fondata e dei mezzi di santificazione, di cui essa dispone. Si afferma cioè sia la capacità della Chiesa

di promuovere la santità, sia ancora il fatto di questa santità realizzata in grado superiore da parte di molti ed in grado eroico da parte di alcuni (« trascendenza morale » dice questo il De la Brière). Tutto ciò è perfettamente conforme allo scopo che Cristo si era prefisso venendo al mondo e fondando la Chiesa; distruggere il peccato ed iniziare un nuovo ordine di cose, che tendesse alla perfezione (cf. *Tit* II 14-15: « Christus dedit semetipsum pro nobis, ut nos redimeret ab omni iniquitate et mundaret sibi populum acceptabilem sectatorem bonorum operum ». ed *Ef* V 25-27). Nè si può pensare che tale scopo possa fallire, data l'origine divina della Chiesa, pur ammettendo che, per la libertà lasciata all'uomo, non tutto sia realizzato e realizzabile.

L'esistenza della santità sopradescritta è facile riscontrarla nella Chiesa cattolica di ogni tempo: mentre invece è pure facile riconoscere la deficienza di una santità paragonabile a quella della Chiesa cattolica in tutto il complesso delle Chiese dissidenti: anzi in tutte queste chiese si trova sempre una mancanza di santità nei loro fondatori (Fozio, Lutero, Calvino, ecc.), bene spesso una mancanza di santità nei loro principi (ad es. è esiziale alla santità il principio protestantico della sola fede che giustifica), e talora è deficiente la santità comune degli stessi membri. Non si esclude con ciò nè una virtù media e comune in molti membri di Chiese dissidenti, nè una virtù superiore in alcuni di loro, e nemmeno degli atti di eroismo, ma ciò che non si verifica in esse è quel grado particolare che sopra abbiamo detto. Non si esclude quindi nemmeno, a rigore di termini, l'esistenza di alcune vite eccezionali presso i dissidenti, ma ciò non è che eccezione che non basta quindi a costituire una « nota ».

C) **Cattolicità**, ossia universalità. Questa « nota » designa il carattere universale che deve avere la vera Chiesa. In tempi recenti si è usata da taluni la parola « cattolicismo » ad indicare la Chiesa organizzata socialmente, quasi in contrasto a « cristianesimo », movimento di anime suscitato da Cristo o società informe, trasferendo anche la nascita del « cattolicismo » a qualche secolo dopo che era sorto il « cristianesimo ». Abbiamo invece già detto come « cristianesimo » e « cattolicismo » siano nati insieme, perchè il cristianesimo, per volontà del Fondatore, è nato società perfetta. Il vero senso del termine di « cattolico », applicato alla Chiesa, è tuttavia quello detto sopra, di universale. E così troviamo già la Chiesa denominata fin dalla fine del I sec. da S. Ignazio di Antiochia (*ad Smyrn.* VIII, 2). Che la vera Chiesa debba essere in questo senso cattolica si deduce chiaramente dal carattere universale della predicazione di Cristo. Egli mandò gli Apostoli a tutte le genti (« Euntes, docete omnes gentes »: *Mt* XXVIII 19), e gli Apostoli gli avrebbero dovuto rendere testimonianza non solo a Gerusalemme, nella Giudea ed in Samaria, ma « usque ad ultimum terrae » (*Atti* I 8). Del resto è proprietà della verità e della santità di essere universali, e la carità di Dio è per tutti. Cristo perciò ha abrogato ogni privilegio. Tale cattolicità è « nota » della Chiesa, in quanto la Chiesa è destinata a tutto il mondo, a tutti i popoli, a tutti gli uomini; e di fatti essa, a secondo delle condizioni esteriori, manifesta di continuo una forza di espansione.

Tale cattolicità si riscontra nella Chiesa cattolica sotto entrambi gli aspetti, destinazione universale e forza espansiva, che si rileva nella propaganda missionaria e nelle conquiste di ogni tempo. Si osserva che ciò si riscontra anche in altre religioni, come in alcune confessioni cristiane nei tempi recenti, ed anche fuori del cristianesimo, nell'islamismo ad esempio, ed è vero. Perciò la cattolicità si dovrà dire « nota » più propriamente negativa, in questo senso, che certamente non è la Chiesa vera quella, che si dichiarasse nazionale o ristretta ad un popolo o ad una razza. (v. NAZIONALI [*Chiese*]). Tale non è la Chiesa che appunto si dice cattolica, e che veramente è, per il suo universalismo, cattolica; mentre portano in se stesse la loro condanna quelle chiese che si dicono nazionali. Nè certo sfugge a questa condanna la Chiesa Anglicana, per quanto essa appelli se stessa cattolica, come parte, assieme alla Chiesa Romana ed alla Greca, della grande chiesa cattolica; poichè sta di fatto, che le tre Chiese non si compongono in unità, e la Chiesa anglicana da sola costituisce una Chiesa di vero carattere nazionale, ossia non cattolica.

D) **Apostolicità**. Alcuni teologi moderni, come il Pesch, prepongono questa « nota » a tutte le altre, perchè essa sola basterebbe a provare la vera Chiesa. Vi può essere una triplice apostolicità da parte di una Chiesa: *di origine*, in quanto derivi storicamente dagli Apostoli; *di dottrina*, per la fedeltà alla dottrina apostolica, ed infine di *successione*, per la continuità ininterrotta del potere dagli Apostoli a chi lo detiene al presente. È specialmente l'apostolicità in quest'ultimo senso che costituisce una nota di verità, appunto perchè da essa deriva la legittimità del potere sociale nella Chiesa. Ma così non è « nota » esclusiva, perchè più chiese potrebbero forse vantarla. Ma si può anche restringere la portata dell'apostolicità alla ininterrotta successione del capo della Chiesa apostolica, Pietro. Perciò appunto S. Ambrogio poneva questa regola per riconoscere la Chiesa vera: « Ubi Petrus ibi Ecclesia » (*In Ps.* 40, 30); là è la Chiesa, dove è Pietro. Ora è nella Chiesa cattolica che si trova Pietro, per la successione ininterrotta dei Romani Pontefici. Ne consegue quindi, che essa è Chiesa vera. Gli altri due aspetti di apostolicità non hanno tanto valore quanto l'apostolicità di successione: tuttavia vengono anch'essi di rincalzo a rafforzare il valore del primo aspetto. L'apostolicità di origine costituisce ciò che fu detto da taluni un « argomento di prescrizione », per cui si esclude la verità di quelle chiese che hanno carattere di *novità*, essendo sorte in seguito (nota negativa); mentre l'apostolicità di dottrina, se da sola non ha sempre tale evidenza da formare una nota (per questo appunto si esclude una delle due sole « note » assegnate dai protestanti alla Chiesa vera « l'esatta predicazione del Vangelo »), tuttavia fa brillare maggiormente la successione ininterrotta del Romano Pontefice, custode vigoroso del « depositum fidei » attraverso ai secoli.

V. **I poteri della Chiesa**. Cristo trasmise agli Apostoli ed alla Chiesa i suoi poteri in questa forma: « Sicut misit me Pater et ego mitto vos » (*Giov.* XX, 21). Implicitamente questo è detto anche in *Mt* XXVIII 18: « Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra. Euntes ergo . . . ». Da ciò si deduce che, come Cristo fu Maestro, così la Chiesa

è maestra, come Cristo fu sacerdote, la Chiesa ha poteri sacerdotali, e come Cristo fu rivestito di potere sovrano, così la Chiesa ha potere sovrano.

Un triplice potere si attribuisce quindi alla Chiesa: di *magistero*, di *ministero* e di *governo*. Ciò risponde anche a quanto Cristo soggiunse alla trasmissione generica di potere: « Euntes docete (*magistero*), baptizantes (*ministero*), docentes servare omnia quaecumque mandavi (*governo*) ». L'ordine qui indicato dei poteri è un ordine che potremmo dire « cronologico », in quanto è per la via della fede predicata che si arriva alla santificazione, ed è sui santificati (almeno esternamente con il Battesimo) che si esercita il governo. In ordine « logico » si sogliono invece disporre così: *ministero* (potere di santificazione o di ordine) e *giurisdizione*: donde poi le due gerarchie « di ordine » e « di giurisdizione ». A sua volta poi la giurisdizione comprende il *magistero* ed il *governo*.

Il **Ministero** è un potere che appartiene alla sola società ecclesiastica, come società religiosa soprannaturale, in quanto tende alla santificazione delle anime, ossia a farle partecipi della vita divina mediante la grazia. È un potere sociale, perchè si esercita dalla società e tende alla santificazione del Corpo Mistico (v.) di Cristo. Tuttavia è mediante la santificazione delle singole anime, che si giunge alla santificaziane sociale: donde il carattere, sotto un certo aspetto, individuale del potere.

Il **Magistero** è considerato parte del potere di giurisdizione, in quanto la definizione dogmatica è da considerarsi vera legge, che si rivolge direttamente alla volontà del suddito, al quale impone lo assenso. L'atto di fede infatti è anche un assenso della volontà (v. Fede). Anche questo potere di magistero è peculiare della Società-Chiesa, perchè in essa sola, come rivestita di poteri divini, è concepibile un magistero autoritativo. D'altra parte questo potere è indispensabile, sia in ordine alla santificazione che per rapporto all'unità.

Il terzo potere invece, il potere di **regime** o di **governo**, è comune a tutte le società. Esso è la espressione di quell'autorità che già abbiamo detto indispensabile in qualunque società perfetta, non potendo esistere una società anarchica. Ed è appunto in conseguenza dell'essere società perfetta che alla Chiesa deve attribuirsi il potere di governo o di regime. Il potere di governo abbraccia a sua volta vari poteri secondari. Generalmente si distinguono il *potere costituente*, che riguarda la società nel suo costituirsi, e il *potere di governo* propriamente detto, che riguarda la società nel suo svolgersi. Questo secondo potere si scinde in potere *legislativo* ed in potere *esecutivo*, del quale fanno parte il potere *amministrativo*, il *contenzioso* (giudiziario e criminale) ed il *coattivo penale*. Se si eccettua il potere costituente (poichè la Chiesa è già costituita in modo irreformabile da Cristo: che se proprio si voglia affermare anche nella Chiesa un potere costituente, questo dovrà ridursi solo alle espressioni secondarie della costituzione ecclesiastica), tutti gli altri poteri esistono nella Chiesa. Essi sono distribuiti fra varie persone, secondo la scala gerarchica. Non per questo è da ammettersi nella Chiesa il principio della divisione dei poteri; che anzi in quei soggetti di potere, che sono di diritto divino, Romano Pontefice e Vescovi, tutti i poteri si accumulano; nel Romano Pontefice per tutta la Chiesa, e nei Vescovi nell'ambito della loro diocesi « ordinariamente » e per tutta la Chiesa in sede di concilio ecumenico.

Occorre rispondere più completamente al problema qui accennato, dell'ambito del potere della Chiesa. In due modi si deve considerare questo ambito, quanto alle persone dapprima, che sono sottoposte al potere della Chiesa, e quanto alle materie poi che sono di competenza di tale potere. Quanto alle persone si deve ricordare che è col Battesimo che si diventa membri, ossia sudditi della Chiesa. E siccome il potere si può esercitare solo sui propri sudditi, così solo sui battezzati si estende il potere ecclesiastico. Si eccettuano però alcuni casi: in ordine al diventare sudditi (la Chiesa può porre delle leggi, alle quali si devono sottoporre quelli che intendono farsi cristiani); in ordine al magistero (se la Chiesa definisce una verità questa deve essere accolta da tutti coloro che, anche senza essere battezzati, riconoscessero la legittimità della Chiesa: e lo stesso deve dirsi delle interpretazioni autentiche che la Chiesa facesse della legge naturale, che obbliga di per sè, e non per il precetto della Chiesa); in ordine alla tutela della Chiesa (la Chiesa può impedire che chi è fuori della Chiesa turbi l'ordine della Chiesa). Per suo conto il Romano Pontefice ha autorità (come ha definito il Concilio Vaticano) non solo su tutta la Chiesa ma anche « ordinaria ed immediata, sia su tutte e singole le chiese, che su tutti e singoli i pastori ed i fedeli » (*Const. de Ecclesia Christi*, cap. III).

Quanto alla materia, il potere della Chiesa deve desumersi dal suo fine, che è guidare gli uomini alla vita eterna. Tutto ciò che rientra in questo scopo è nel potere della Chiesa e tutto ciò che non rientra è escluso da tale potere. Ciò si esprime anche con questa formula: « La Chiesa è competente circa le cose spirituali, ed è incompetente circa le cose temporali ». In pratica tuttavia questa affermazione, tanto chiara teoricamente, va incontro a molteplici difficoltà, perchè una separazione netta fra spirituale e temporale non è possibile sempre, essendovi materie che hanno contatto con entrambi i campi, spirituale e temporale (*materie miste*): ed è allora appunto che sorgono le controversie. Specialmente gravi si presentano queste controversie con lo Stato, legittimo rappresentante degli interessi temporali (v. Chiesa e Stato). Se fosse possibile scindere il duplice aspetto delle « cose miste » (sono tali ad es. il matrimonio, l'educazione della gioventù, l'amministrazione dei beni ecclesiastici, ecc.) la difficoltà sarebbe risolta in radice. Ma ciò non è possibile, e vana utopia sono apparsi i tentativi separatisti del liberalismo, che non hanno finito che col creare dolorosi conflitti di coscienza. Di fatto chi mette mano ad una materia mista tocca entrambi gli aspetti. Donde le varie forme di giurisdizionalismo da parte dello Stato, che legittima la propria competenza a motivo dell'aspetto temporale (o per un diretto potere di egemonia, o per diritti di genere vario affermati dai giuristi, jura majestatica, jura circa sacra, jus advocatiae, jus reformandi): mentre la Chiesa rivendica a sè il diritto di trattare delle cose temporali connesse con le spirituali per potere « indiretto ». La dottrina della « potestas indirecta » della Chiesa ha la sua giustificazione nel fine della Chiesa, fine superiore ed assolutamente necessario, che non può quindi essere posposto e tanto meno sacrificato ad un fine qualsiasi di ordine inferiore e meno necessario, per quanto utile esso sia

VI. L'ordinamento della Chiesa. Tracciamo le linee essenziali dell'ordinamento ecclesiastico. Per la sua costituzione monarchica la Chiesa si accentra nel Pontefice Romano, quale successore di S. Pietro nella sede vescovile di Roma ed erede del primato di giurisdizione. Per il Primato il Romano Pontefice è supremo legislatore nella Chiesa. Come pure egli è giudice supremo, che tutti giudica e da nessuno è giudicato (*C J* can 1556 e 1599). Per istituzione divina sono legislatori e giudici nella Chiesa anche i Vescovi, ciascuno dei quali ha potere proprio nell'ambito della sua diocesi, mentre, insieme, adunati in concilio sotto il Pontefice Romano, hanno potere sulla Chiesa universale. Al Romano Pontefice ed ai Vescovi fa capo come a due centri tutto il resto dell'ordinamento ecclesiastico. Attorno al Romano Pontefice sta il Collegio dei Cardinali (v.), senato pontificio e strumento designato per la elezione del R. Pontefice. Il R. P. si serve dei Cardinali sia come singoli, sia come collegio, anche come congregazioni o gruppi, per il governo della Chiesa. Ciò avviene specialmente in quanto i Cardinali fanno parte della Curia romana. La Curia romana (v.) è l'organo abituale di governo del R. P.: le Congregazioni in particolare per il potere legislativo ed amministrativo, i Tribunali per il potere contenzioso, e gli Uffici specialmente come organi di trasmissione. Fuori Roma il R. P. (v. Corpo Diplomatico della S. Sede) si serve di Legati, di Nunzi e di Delegati Apostolici, ai quali si debbono aggiungere i Vicari ed i Prefetti Apostolici in quei territori che si considerano come immediatamente soggetti al R. P. per non esservi ancora costituita una gerarchia. Ancora come rivestiti di una speciale autorità dal R. P. si hanno i Metropoliti e tutti coloro che hanno un potere ulteriore all'episcopale; di che è indizio il « Pallio » loro conferito dal R. P. Attorno al Vescovo a loro volta si dispongono il Capitolo Cattedrale, senato del Vescovo, la Curia vescovile, organo di governo del Vescovo, i Vicari Foranei, rappresentanti del Vescovo fuori città, i Parroci, incaricati del governo parrocchiale. Del Parroco si volle fare da taluni nel sec. XVIII un terzo centro di potere, per diritto divino, oltre al R. P. ed al Vescovo. Ma il potere del Parroco, per quanto ben determinato nella legge canonica, ha origine esclusivamente dalla volontà della Chiesa, alla legge della quale rimane completamente subordinato. Da ricordare ancora i Concili Provinciali ed i Sinodi Diocesani, assemblee legiferanti e giudicanti nell'ambito della provincia ecclesiastica o della diocesi, per quanto solo il concilio provinciale abbia vero potere collettivo, mentre nel sinodo è il solo Vescovo che legifera, presente l'assemblea, dopo una discussione delle costituzioni nelle sessioni preparatorie (*C J* can 361 s).

VI. La vitalità della Chiesa. 1) **Nel passato.** Tutta la storia della Chiesa mostra la potente vitalità di questa società religiosa, in tutti i tempi, in tutti i paesi, in tutte le situazioni. Subito dopo la Pentecoste (a. 30?) essa si afferma in mezzo al mondo ebraico. La conversione di un S. Paolo (a. 37?), prima persecutore in nome della sinagoga, è la sua più significativa vittoria in questo campo. Poi sentono il fascino del Cristianesimo i pagani. Fin dalla prima ora vi sono convertiti di ogni classe. Sorgono difficoltà fra la Chiesa dei Giudei e la Chiesa delle Genti: ma l'accordo è presto trovato: specialmente nel Concilio apostolico (v.), e, nonostante le resistenze dei Giudaizzanti (v.), la Chiesa continua il suo cammino. Sorgono ostilità da parte degli Ebrei; poi si scatenano le persecuzioni da parte dell'Impero, ma nulla arresta lo sviluppo della Chiesa, ed il sangue dei martiri diventa seme di cristiani. Pullulano anche eresie di ogni natura nell'interno, come anche si delineano ogni poco gravi dissidi disciplinari: ma, mentre le eresie, l'una dopo l'altra, tramontano ed i dissidi si esauriscono, la Chiesa trionfa.

Nel 313, quando l'Editto di pace di Costantino (v.) ridona la pace alla Chiesa e lo stesso imperatore aderisce alla nuova fede ripudiando il paganesimo, la Chiesa si era ormai diffusa e si era organizzata in tutti i territori dell'Impero. Tutto il sec. IV segna un progresso continuo, tanto che sulla fine del secolo all'idolatria antica è tolto ogni riconoscimento pubblico. Ma nuove prove, di nuovo genere, sono sorte. Il potere civile da nemico si è fatto amico, ma vuole assumere verso la Chiesa una protezione che diventa dominio e costituisce servitù. La Chiesa però sa conquistarsi la necessaria libertà, stabilendo fin dal principio quel genere nuovo di rapporti giuridici, che dureranno poi per secoli fra Chiesa e Stato. Ma intanto ecco ancora le eresie susseguirsi (Arianesimo, Nestorianesimo, Monofisitismo, Donatismo, Pelagianesimo v.) e dilaniare la Chiesa all'interno. Ma anche questa prova è superata con una sempre maggiore precisazione del dogma: per quanto alcuni popoli fin da allora si siano staccati dall'unità. Intanto la sapienza cristiana si rivelava attraverso ai grandi dottori. Nessuna età ebbe tanti dottori e di così grande valore come questi secoli. Ed accanto ai dottori gli asceti, altra grandezza della Chiesa, che con il Monachismo (v.) e la verginità ha aperto un rifugio atto alle anime che intendono realizzare il Cristianesimo in ciò che esso ha di più perfetto, e nello stesso tempo ha creato un organo meraviglioso di civiltà attraverso ai secoli.

Ma l'Impero Romano, che aveva nei primi tempi formato una compagine propizia allo sviluppo della Chiesa, decade. I popoli barbari, prima tenuti in freno, premono sui confini, li spezzano, invadono da ogni parte il suolo già dominato da Roma. Interi popoli si mettono in movimento. Sono pagani e sono barbari. La Cristianità ne soffre in un primo tempo, ma poi ciò serve ad allargare le conquiste della Chiesa su nuove genti. Ed anche al di là dei vecchi confini dell'Impero, la Chiesa si estende. Basti ricordare la conversione dell'Inghilterra per opera di S. Agostino di Canterbury (v.), inviato da S. Gregorio Magno, l'apostolato di S. Bonifacio (v.) presso i popoli germanici, e le missioni dei SS. Cirillo e Metodio (v.) fra gli Slavi.

Sopravviene in Occidente il disordine politico, ma l'influenza della Chiesa riesce a supplire lo stesso vincolo politico, ed appare così la Cristianità, che è per l'appunto una unità politica a base religiosa. Nel « secolo di ferro » (sec. X) la Chiesa Romana stessa sembra essere dominata dal mondo, con i suoi potentati ed i suoi vizi. È una pagina dolorosa. Ma, per quanto occultata, rimaneva ancora nella Chiesa la forza di rinascere. E difatti con il secolo seguente la ripresa è già vigorosa. La Chiesa non solo ha saputo svincolarsi dai piccoli tiranni, ma è in grado altresì, nella lotta delle investiture, di affrontare lo stesso Imperatore, per assicurarsi la propria indipendenza spirituale: mentre ancora

agisce fortemente per vincere i vizi, la simonia ed il concubinato specialmente, che avevano infettato la vita ecclesiastica, e per eliminare, con i veleni delle eresie sovversive manichee portate dall'Oriente, le resistenze delle eresie antigerarchiche. Così la Chiesa raggiunse l'apice del suo splendore al tempo di Innocenzo III.

La dimora dei Papi ad AVIGNONE (v.) fa sorgere nuove difficoltà. Grave soprattutto è lo SCISMA D'OCCIDENTE (v.) per la coesistenza di due e, per un certo tempo, perfino di tre papi. Ma anche questa prova è superata, e l'unità è ricomposta, per quanto un indebolimento sia rimasto anche dopo nella grande compagine della Chiesa. Ed ecco sopraggiungere la ventata paganeggiante del rinascimento. La Chiesa ne risentì, perchè purtroppo papi e vescovi, clero e religiosi contaminarono talora la loro vita con una condotta più pagana che cristiana. Ed è in una Chiesa così indebolita e depressa che si accende la ribellione protestante, che con la pretesa di un Vangelo puro, ma di fatto anche approfittando del risveglio del nazionalismo, strappa a Roma territori vastissimi di Germania, Francia, Svizzera ed Inghilterra (v. ANGLICANISMO, CALVINISMO, LUTERANESIMO). Ma la reazione della CONTRORIFORMA (v.), così ricca di personalità eminenti e di santi, e così potente di opere, mostra quanto fosse ancora ben viva la Chiesa, nonostante tante cause di debolezza. Anzi proprio in quel tempo l'attività missionaria riprende in pieno tanto nell'Oriente estremo, quanto nelle terre nuovamente scoperte dell'America.

Nuove prove attendono la Chiesa. È dapprima l'affermarsi sempre maggiore, nei secoli XVII e XVIII, delle tendenze nazionali e l'accentrarsi sempre più completo del potere nelle mani dei sovrani: per cui si rinnova il disagio della Chiesa di fronte allo Stato. E nel campo dottrinale è il GIANSENISMO (v.), che insidioso penetra dappertutto nella Chiesa, mentre fuori si afferma l'illuminismo razionalistico (v. ILLUMINISMO, RAZIONALISMO). La rivoluzione francese è come la conclusione di tutto ciò. La Chiesa è soppressa, e Pio VI è dichiarato l'ultimo papa. Ma passano i tiranni, le persecuzioni si esauriscono, e la Chiesa riprende al principio dell'800 a fiorire, vittoriosa sopra ogni violenza e trionfatrice della Dea Ragione.

Ma è detto che la Chiesa debba vivere sempre nelle difficoltà. Ebbe quindi anche il sec. XIX le sue difficoltà tanto d'ordine interno, con il continuo rinnovarsi dell'errore, quanto d'ordine esterno con le aperte ostilità dei governi liberali e democratici. Ma nemmeno le nuove difficoltà hanno paralizzato la Chiesa, che forse mai come nel secolo scorso apparve tanto concorde nello spirito, ricca di iniziative, potente di apostolato all'interno ed in terre di missione.

2) **Nel presente.** Così, piena di vitalità e con rinnovata giovinezza la Chiesa ci appare ancora oggi. Quali le ragioni di questo perenne vigore? Le stesse che per Cristo, di cui è detto: « heri et hodie ipse et in saecula ». La Chiesa ha finalità che rispondono non a bisogni contingenti e mutevoli della vita, ma ad aspirazioni permanenti dell'uomo. Il suo fondamento dottrinale è precisamente attinto a queste sorgenti perenni. Nelle sue leggi vi è il più perfetto equilibrio fra la sublimità dell'ideale divino proposto e la possibilità della fragile sostanza umana. Anche i mezzi dei quali essa dispone sono improntati allo stesso equilibrio, per cui, pur mirando alla soprannatura, si fanno comprensibili della natura: così i Sacramenti che significano e producono la grazia attraverso a riti sensibili, e la liturgia che parla allo spirito in nome di Dio ed a Dio in nome dello spirito per mezzo delle cose. Anche l'organismo sociale ecclesiastico appare, nella sua costituzione, stabilito nella misura più atta a superare le crisi del tempo. Ha la forza della monarchia, ma senza i pericoli della eccessiva centralizzazione per i poteri attribuiti dallo stesso Fondatore all'Episcopato. È un regime gerarchico, ed in un certo senso aristocratico, ma è democratico nelle sue basi, in quanto che non vi sono privilegi a favore di classi particolari, bensì da ogni classe, anche dalle più misere, si può giungere fino alle più eccelse cime della gerarchia, sino al Pontificato Romano. Ed è accuratissimo il metodo di selezione dei capi: per cui vi sono molte garanzie per la scelta, se non sempre del migliore, generalmente del più atto. Si veda ad esempio la legislazione riguardante la elezione del Sommo Pontefice. L'unità di vita — come si è detto — non è spinta al punto da escludere la varietà dei riti, la custodia delle tradizioni e la fedeltà alla patria, ma ogni popolo porta il suo contributo proprio e serve l'unità, rimanendo ciò che è.

Un pericolo grande per la Chiesa fu in ogni tempo lo spirito mondano. Società di anime la Chiesa non deve vivere che per lo spirito. Eppure essa vive nel mondo, e non può fare a meno delle cose del mondo: di qui appunto la facilità di contaminazione « secolare ». La sua vocazione spirituale ha finito però sempre col trionfare. Ma nei tempi nostri questo pericolo si è fatto meno grave, non solo per la povertà, alla quale la Chiesa, in moltissime nazioni è ridotta, ma anche perchè sono venuti meno, salvo qualche eccezione assai limitata, i poteri civili, dei quali erano rivestiti molti membri della gerarchia, incominciando dal Romano Pontefice.

3) **Nel futuro.** Abbiamo constatato il fatto della vitalità della Chiesa nel passato, ed abbiamo indicato le ragioni di tale vitalità anche nel presente. Ma non abbiamo dato ancora la spiegazione di tale meravigliosa vitalità per il corso di 19 secoli, nè abbiamo dato la maggiore ragione del suo splendore anche nel presente: e tale spiegazione, come tale ragione, è l'assistenza divina. La Chiesa è stata quella che è stata ed è quello che è, per la grazia di Dio. Ed è precisamente questa stessa grazia che ci dà sicurezza sulla vitalità della Chiesa nell'avvenire. Le parole dette da Cristo agli Apostoli: « Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi » (*Mt* XXVIII, 20), e quelle altre dette a Pietro: « Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam et portae inferi non praevalebunt adversus eam » (*Mt* XVI, 18), bastano per dare a noi la certezza della perennità della Chiesa.

VIII. La Ecclesiologia. La Chiesa ha sempre avuto il suo posto nella trattazione teologica: tuttavia solo in tempi comunemente recenti essa è divenuta oggetto di trattazioni particolari. Come primo trattato sulla Chiesa si è comunemente soliti considerare la « Summa de Ecclesia » del Torquemada (a Turrecremata) stampata a Roma nel 1489. Più esattamente invece può vedersi la prima trattazione sistematica nel « De regimine christiano » di Gia-

como Capocci di Viterbo († 1308). Come pure è da ricordare il « Tractatus de Ecclesia » di Giovanni da Ragusa del 1431. Le controversie dei secoli seguenti fra Chiesa e Stato e le polemiche con protestanti diedero uno sviluppo sempre maggiore alla trattazione. Ed anche una sempre maggiore precisazione: il che si è verificato soprattutto a riguardo delle note. Un posto importantissimo deve assegnarsi nello sviluppo della trattazione a J. K. Moehler (v.) per la sua opera *Die Einheit i. d. Kirche* (1825), nella quale fu fatto rivivere il concetto del Corpo Mistico.

Nei tempi recenti la trattazione si è venuta ancora dividendo in varie trattazioni; vi è una trattazione *apologetica*, che, basandosi su argomenti puramente storici, si prefigge di dimostrare come nella Chiesa sia la vera religione di Cristo; una trattazione *dogmatica*, che, sulla base della rivelazione, indaga la essenza della Chiesa; una trattazione *giuridica* che, sul presupposto delle dimostrazioni apologetica e dogmatica, cerca di precisare la posizione giuridica della Chiesa di fronte agli altri soggetti di diritto, e l'ambito del suo potere. Noi, data la brevità della trattazione, non abbiamo tenuto conto della distinzione. Tuttavia è facile arguire il carattere prevalentemente apologetico della parte riguardante le « Note » della Chiesa, il carattere prevalentemente teologico della visione della Chiesa come Corpo Mistico, (v.) ed il carattere prevalentemente giuridico delle parti riguardanti la natura sociale della Chiesa ed il suo potere.

Bibl. — A) *Trattati scolastici* (si citano solo i più importanti). — J. V. Bainvel, *De Ecclesia*, Parisiis 1925. — De Groot, *Summa apologetica de Ecclesia catholica*, Ratisbonae 1892. — J. de Guibert, *De Christi Ecclesia*[2], Romae 1928. — L. De San, *Tractatus de Ecclesia*, Brugis 1906. — H. Diekmann, *De Ecclesia*, Friburgi 1925. — E. Dorsch, *De Ecclesia Christi*, Oeniponte 1928. — D. Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, Parisiis 1920-21. — L. Ottiger, *De Ecclesia*, Friburgi 1911. — Chr. Pesch, *Praelectiones Dogmaticae*, t. I. — G. Van Noort, *Tractatus de Ecclesia*, Hilversi 1932. — G. Wilmers, *De Christi Ecclesia*, Ratisbonae 1897. — T. Zapelena, *De Ecclesia*[2], Romae 1939. — Id., *De Ecclesia Christi* Pars apologetica, ib. 1940. — A. Vellico, *De Ecclesia Christi*, ib. 1940.

B) *Monografie e Studi*. — S. Tromp, *De nativitate Ecclesiae e Corde Jesu in Cruce*, in *Gregorianum* 13 (1932) 488-527. — A. Vitti, *Ecclesiologia dei Vangeli*, *ib.*, 15 (1934) 409-438. — L. Cerfaux, *L'Église et le Règne de Dieu d'après S. Paul*. in *Ephem. Theol. Lov.*, 2 (1925) 181-98. — G. Bardy, *L'Église à la fin du première siècle*, Paris 1932. — G. Schnuerer, *Kirche und Kultur im Mittelalter*, Paderborn 1924-1926, 2 voll. — A. Leman, *L'Église dans les temps modernes*, Paris 1928. — E. Krebs, *Die Kirche und das neue Europa*, Freib. in Br. 1924 (conferenze). — Card. Verdier, *L'Église devant le monde moderne*, Paris 1937. — F. M. Braun *Aspects nouveaux du problème de l'Église*, Frib. en Suisse 1942.

P. Batiffol, *Le catholicisme dès origines, à Saint Léon*, Paris 1909-1924 — J. A. Moehler, *Die Einheit i. d. Kirche*, Tübingen 1825 (ed. crit. di E. J. Vierneisel, Magonza 1925: trad. franc., Parigi 1938). — L. Malevez, *L'Église dans le Christ*, in *Recherches de Science religieuse*, 25 (1935), 257-291; 418-440. — S. Tromp, *Ecclesia Sponsa, Virgo, Mater*. in *Gregorianum* 18 (1937) 3-29. — G. Huarte, *Quomodo Ecclesia Christi, quae visibilis est, possit esse obiectum fidei*, ib., 3 (1922) 78-98. — L. Kösters, *Die Kirche unseres Glaubens*, Freib. in Br. 1935. — J. B. Walz, *Die Sichtbarkeit der Kirche*, Würzburg 1924. — P. Lippert, *L'Église de Christ*, Paris-Lyon 1933, vers. dal tedesco di R. Jolivet — C. Feckes, *Das Mysterium der heiligen Kirche*, Paderborn 1934. — N. Monzel, *Strukturssoziologie und Kirchenbegriff*, Bonn 1939. — T. Toth, *Die Kirche Christi*, Freib. in Br. 1937. — C. Adam, *L'essenza del Cattolicesimo*[2], Brescia 1938. — R. Aigrain, « *Ecclesia* », *Encyclopédie populaire des connaissances religieuses*, Paris 1928. — L'Église est une: *hommage à Moehler*, Paris 1939. — A. de Poulpiquet, *L'Église catholique*, Paris 1923.

G. Thils, *Les Notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Gembloux 1937 (da p. XXIX a LIII reca una bibliografia quasi completa su la « Chiesa »). — S. Frankl, *Doctrina Hosii de notis Ecclesiae in luce saec. XVI considerata*, Romae 1934. — T. Zapelena, *De via notarum*, in *Gregorianum* 19 (1938) 88-109, 445-68 (a proposito dell'opera citata del Thils) — G. Thils, *La « Via Notarum » et l'Apologétique contémporaine* in *Angelicum* 16 (1939) 24-49. — S. Tyszkiewicz, *Le principe d'unidiversité et son application en ecclésiologie*, ib., p. 321-48. — G. Bruhnes, *Christianisme et catholicisme*, Paris 1924. — S. Hurtevent, *L'unité de l'Église du Christ*, Paris 1930 — C. Journet, *L'apostolicité, propriété et note de la véritable Église*, in *Rev. Thom.*, 43 (1937) 167-200. — A. Oddone, *Immutabilità e adattabilità della Chiesa*, in *Civ. Cattolica* 92 (1941, II) 350-61.

S Fraghi, *De membris Ecclesiae*, Roma 1937. — A. Hagen, *Die kirchliche Mitgliedschaft*, Rottenburg 1938. — R Hoornaert, *Aimer l'Église*, Bruges 1938 — P. Leturia, *Sentido verdadero en la Iglesia militante*, in *Gregorianum* 23 (1942) 137-68.

C) *Enciclopedie*. — Y. De la Brières, *Église* (*Question des Notes*) in *Dict. Apolog. de la Foi cath.*, I, col. 1268-1299. — Dublanchy, *Église* in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 2108-2224. — A. Médebielle, *Église* in *Dict. de la Bible, Supplément*, II, col. 487-691.

D) *Scritti apologetici ed espositivi*. — A. Clérissac, *Le mystère de l'Église*, Paris 1921, trad it., Brescia 1935. — P. Buysse, *Vers la foi catholique. I. L'Église de Jésus devant la raison et le coeur de l'homme*, Lille-Paris-Bruges 1925. — R. M. Schultes, *De Ecclesia catholica*, Parisiis 1926. — E. Guano, *La Chiesa*, Roma 1936. — P. Lippert, *Die Kirche Christi*. Freib. i. Br. 1931. — M. Rampolla, *La Città sul monte*, Roma 1939. — A. D. Sertillanges, *Il miracolo della Chiesa: L'eternità nel tempo*, trad. it.. Brescia 1938. — I. Giordani, *Noi e la Chiesa*, Roma 1939 (i nostri doveri verso la Chiesa) — M. Besson, *L'Église et le Royaume de Dieu*, Frib. en Suisse 1941.

Per il movimento unionistico delle Chiese e per la Chiesa come Corpo Mistico di Cristo v. Unione delle Chiese, Corpo Mistico.

CHIESA (Consacrazione o Dedicazione della). Si chiama *dedicazione* o *consacrazione* di una C. il rito, col quale un edificio viene in modo solenne destinato al culto. Oggi si distingue dalla semplice *benedizione*, che da qualunque sacerdote, che ne abbia facoltà, può essere premessa alla consacrazione propriamente detta, riservata al vescovo. Tutta una legislazione ecclesiastica regola la consacrazione delle chiese (CJ. can 1165-1171). Senza previa consacrazione o benedizione non si può usare una chiesa per il culto (can 1165, § 1); devono essere solennemente consacrate le cattedrali, e possibilmente anche le collegiate, conventuali e parrocchiali (§ 3); non si possono consacrare chiese in legno o in metallo

(§ 4). Nella consacrazione delle chiese si deve pur consacrare almeno un altare (§ 5). La consacrazione può essere fatta in qualunque giorno, ma si raccomanda la domenica o altra festa di precetto (can 1166, § 1); il vescovo consacrante e quelli che chiedono la consacrazione devono premettere un giorno di digiuno (§ 2); al rito della consacrazione e al suo giorno anniversario sono annesse delle indulgenze, promulgate dal vescovo consacrante (§ 3). In ogni chiesa consacrata (per la cattedrale, nella diocesi) si celebra ogni anno la festa anniversaria della consacrazione (can 1167). Il *titolo* sotto la cui invocazione la chiesa viene consacrata non può essere più mutato (can 1168, § 1), e di esso si deve ogni anno celebrare la festa (§ 2); titolari di una chiesa non possono essere i Beati, se non per indulto apostolico (§ 3). La chiesa perde la sua consacrazione solo per completa o quasi completa distruzione, o se ridotta ad uso profano dall'Ordinario del luogo (can 1170). In una chiesa consacrata si possono compiere tutti gli atti di culto, salvo i diritti di terzi e i limiti messi dall' Ordinario (can 1171).

Il *rito* attuale proviene dal Pontificale di Durando (sec. XIII) che certamente lo ha derivato da altri e costituisce una combinazione di antichi riti romani (il rito funerario della traslazione delle reliquie) e di molte aggiunte gallicane (la maggior parte delle lustrazioni e unzioni: rito battesimale).

Storia del rito. Un rito di Consacrazione (v.) dei luoghi destinati al culto si trova in quasi tutte le religioni.

Presso i Romani si distingueva la *consacrazione*, che poteva essere fatta da un privato senza alcuna formula e rimaneva privata, dalla *dedicazione*, che era un atto della pubblica autorità e in utilità del popolo e si compiva con una formula che il pontefice suggeriva al magistrato. Si può dire che ogni dedicazione era anche consacrazione, ma non viceversa. (Cf. Daremberg–Saglio, *Dict. des antiquités grecques et romaines* s. v. *Dedicatio, Consecratio*). — Forcellini, *Lexicon*, s. v. *Consecro, Dedico*. Tuttavia i due termini qualche volta si confondevano e nelle epigrafi appaiono sinonimi.

Per il rito della dedicazione nella religione ebraica vedi Encenie.

Nella antichità cristiana, mentre è accertato l'uso dei templi e delle basiliche, una dedicazione dei templi non sembra si sia conosciuta se non dopo la pace del 318. Eusebio (*Hist. eccl.*, 10, 3, ed. Schwartz–Mommsen, Leipzig 1908, p. 860; *PG* 20, 845 ss) narra dell'entusiasmo che suscitava la dedicazione delle chiese sotto Costantino. Questo tardo apparire del rito forse va ripetuto non tanto dal fatto che i cristiani vivevano in tempo di persecuzioni — perchè nei lunghi periodi di pace possedevano fin dal sec. II pubbliche basiliche — ma piuttosto dal fatto che la *dedicatio* nella mentalità romana era un atto pubblico dello Stato e che perciò non poteva aver luogo senza l'autorizzazione dell'imperatore. Questo è provato dalla stretta legislazione e tradizione romana in proposito (cf. Daremberg–Saglio, l. c.) e poi dall' uso costante nei primi secoli dell'impero cristiano, che senza il consenso imperiale non si dedicassero basiliche. S. Atanasio fu dagli ariani accusato per avere infranto questa regola, e le chiese di Gerusalemme furon consacrate dai vescovi adunati in concilio a Tiro dietro invito imperiale (cf. Schuster, I, p. 137 s.). Identico diritto esercitarono poi in parte i Papi. Il fatto che Eusebio (*Vita Constantini*, 4, 45; PG 20, 1196) insista tanto sui discorsi recitati in quell'occasione, dei quali molti in onore dell' imperatore, sta forse a dimostrare la stessa cosa

In origine questi riti dedicatorii dovevano essere molto semplici, per quanto solenni. Tutto pare consistesse nella celebrazione del Divin Sacrificio. Il documento romano certo e più antico è una lettera di papa Vigilio a Profuturo di Braga (a. 538). Il Papa vi afferma che la celebrazione della Messa *basta* per riconsacrare una chiesa dove non si conservano reliquie. Dove queste si conservano, la consacrazione avviene per le reliquie e la Messa: *quia conservationem cuiuslibet ecclesiae in qua sanctuaria* — reliquie — *non ponuntur, celebritatem tantum scimus esse missarum* (PL 69, 18). Due secoli prima Eusebio narrando le dedicazioni delle chiese sotto Costantino (314), delle cerimonie, oltre ai discorsi, non ricorda altro che la celebrazione delle Messe, e S. Ambrogio (*Epist. 22;* PL 16, 1019) a Milano parve disposto a consacrare la Basilica Nova anche senza deposizione di reliquie (diversa interpretazione in Schuster, l. c., p. 139 s). Al principio del sec. III Origene (*Hom. II in Iesu Nave*; PG 12, 833) afferma che il Corpo e il Sangue del Signore consacrano l'altare. Parimenti il Crisostomo afferma che l'altare è consacrato dal giorno che esso ha ricevuto il Corpo del Cristo (*Hom. II in II Cor*; PG 61,540). Le due lettere di Pelagio (556–561) ai vescovi Eleuterio e Asterio (PL 69, 414–415) che consentono di consacrare due oratori rispettivamente *absque missis publicis, absque missis,* non depongono in contrario, ma ci mettono davanti al caso di una consacrazione (o benedizione) e non di una dedicazione, la quale importava una pubblicità di diritto, che questi oratori nella mente del legislatore non dovevano avere. Il senso sembra infatti essere che il luogo in questione non sarà per un servizio religioso fisso e pubblico. (Il parallelo delle due lettere, che si servono di un identico *stylus curiae,* rende improbabile e errata l'interpretazione comune, riportata da P. De Puniet, *Le Pontifical Romain*, II, p. 259). Nell'Epistolario di S. Gregorio Magno l'oratorio comporta sempre solo una *consacrazione,* mentre parlando delle basiliche e chiese il Pontefice usa sempre il termine *dedicare*, e se questo ricorre anche per gli oratori, si tratta di oratori di monasteri, per i quali è esplicitamente previsto che possono avere senz'altro il servizio religioso. *Epist.* XIII, 17, (PL 77, 1272) condanna espressamente un vescovo perchè *contra morem* ha osato *dedicare missasque publicas celebrare* in un semplice oratorio.

Il documento di papa Vigilio non esclude, come s'è visto, l'uso delle reliquie per la consacrazione, anzi lo suppone per il caso che le reliquie fossero già state antecedentemente deposte nel luogo. È appunto il caso contemplato da Vigilio: una ricostruzione. Del resto Roma non ammetteva facilmente traslazioni di vere reliquie, sia per il concetto del diritto romano che considerava come violazione di tombe l'asportarne i resti umani, sia per il rispetto ai sacri resti dei martiri. (S. Greg. M. *ad Constantinam Augustam, Ep.* IV, 30; PL 77, 702). Perciò le reliquie, (*sanctuaria*), che S. Gregorio manda o chiede per la dedicazione di basiliche o chiese, sono soltanto oggetti che sono stati messi

in contatto con il corpo o sepolcro del santo. v. Brandea.

Tuttavia fuori di Roma le traslazioni e deposizioni di reliquie per consacrare chiese si fanno sempre più frequenti, specialmente sull'esempio di S. Ambrogio (*Ep* I, 22; PL 16, 1019 ss), il quale sembra essere stato il primo a popolarizzare l'uso (cf. Schuster, l. c., p. 139 s). L'Ordo di S. Amando (ed. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 484), del sec. VIII e fondamentalmente romano, considera tutta la dedicazione come un rito *ad reliquias levandas seu condendas*, rito che si è forse formato a Roma stessa con le traslazioni fatte nel sec. VII durante le invasioni barbariche.

Un altro elemento, al contrario, la *crismazione* e l'*unzione*, con olio dei catecumeni, della chiesa e dell'altare, non sembra di origine romana, benchè antichissimo. In oriente lo si rileva per il sec. IV in un inno di S. Efrem Siro, per il sec. V dal *Testamentum Domini*, e per il sec. VI è attestato da Dionigi Areopagita, *De Eccl. Hier.*, IV, 2 (PG 3, 474), e non è impossibile che sia stato ispirato dalle prescrizioni mosaiche (Es XL 9-11, Lev VIII 2, e 10-12). Il rito è molto testimoniato per la Gallia e nel 506 il concilio di Agde (can. 14) lo suppone come usuale: *Altaria placuit non solum unctione chrismatis sed etiam sacerdotali benedictione sacrari* (Mansi, VIII, 327). L'Ordo di S. Amando conosce la crismazione, ma anch'esso solo per l'altare e precisamente per il luogo delle reliquie.

Coll'andare del tempo il rito di dedicazione venne arricchendosi d'un altro elemento: l'uso dell'Acqua (v.). Già i Romani usavano acqua per le purificazioni rituali degli edifici. Il primo testimonio del suo uso nella consacr. delle chiese è la lettera di Vigilio a Profuturo (l. c.). Nel testo, Vigilio esclude l'uso dell'acqua benedetta, ma non sembra in modo assoluto; solo il suo uso non viene giustificato, trattandosi di una ricostruzione di chiesa già esistente. Un mezzo secolo dopo, S. Gregorio M. (*Ep.* XI, 76; PL 77, 1215) prescrive a Mellito di non distruggere ma di salvare i templi pagani, dopo averli aspersi con acqua benedetta e avervi deposto le reliquie. Da questa prescrizione il nome di acqua *gregoriana*. S. Colombano, contemporaneo di S. Gregorio († 615), consacra una chiesa con acqua lustrale (cf. *Vita S. Galli*, I, 6; PL 114, 983), prima di ungere l'altare e deporvi le reliquie. Anche l'Ordo di S. Amando (l. c.) conosce questo rito, ma solo una volta per l'altare, mentre l'Ordo di Verona (cf. Duchesne, o. c., p. 414, 417) contemporaneo a quello di S. Amando, ma con più elementi gallicani, in appendice porta un' aspersione della chiesa. Oggi l'aspersione nella Dedicazione è doppia: una esterna all'edificio, fatta tre volte con comune acqua benedetta, e una dell'altare e dell'interno delle pareti tre volte dal basso in alto con acqua apposita in cui si è versato vino, cenere e sale.

Altra volta quella esterna era demandata ai chierici, mentre il vescovo aspergeva internamente. Verso il sec. XI l'*Ordo antiquus* (Hittorp, *De Div. Off.*, Colonia 1620, 119-139) le riserva ambedue al vescovo, e allora deve sdoppiare la cerimonia, portando l'aspersione esterna e la relativa benedizione dell'acqua al principio della funzione, interpolandola al rito dell'ingresso (cf. De Puniet, *Le Pontifical Romain*, II, p. 270).

L'uso di scriver sul pavimento l'*alfabeto* greco e latino, qualche volta ebraico, deve la sua origine solo al simbolismo. La dedicazione della chiesa è spesso messa in relazione (v. appresso) col Battesimo e la Cresima del cristiano, tempio spirituale, e perciò si volle dare anche alla chiesa una *consignatio*. delineando sul nudo suolo (anticamente) o sul pavimento mediante due lunghe strisce di cenere (uso odierno) un grande X, che è la prima lettera del sacro nome Χριστός: similmente si traccia una croce sulla fronte del battezzando o del cresimando.

L'uso poi di unire al Monogramma di Cristo (v.) le due lettere estreme dell'alfabeto greco, Alfa e Omega (v.), si ampliflcò per il rito di dedicazione, nell'uso di scrivere, nella direzione delle aste del X, tutto l'alfabeto greco-latino (v. Abecedarium). L'idea che tutto questo derivi per imitazione dall'uso degli agrimensori romani, i quali determinavano le dimensioni dei fondi col tracciare linee, non è solidamente provata. Cf. Schuster, l. c., p. 149 s, e De Puniet, l. c., p. 272.

Il rito odierno della dedicazione comprende due parti, che attraverso la storia si possono bene distinguere. *Riti preparatori*, che consistono principalmente nella purificazione della chiesa, e *riti dedicatori*, consistenti nella deposizione delle reliquie e celebrazione della Messa.

L'attuale rituale è inoltre la combinazione di due concetti: consacrazione, dedicazione. La *consacrazione*, elemento più propriamente orientale e poi gallicano, mette nel massimo risalto i riti purificatori — aspersioni, unzioni, — il secondo, la *dedicazione*, è un concetto più specificamente romano. Questa idea romana della *dedicazione* spiega probabilmente l'uso di porre nel sepolcro delle reliquie un documento comprovante il nome del dedicante, la data della dedicazione, il nome del martire del quale sono le reliquie. Esemplari del genere risalgono veramente solo al sec. XI (*Cerimoniale di Vich*, cf. Braun, *Der christl. Altar*, I, p. 639 s), ma sono in corrispondenza con le formule dedicatorie che si conoscono dal sec. IV (cf. De Puniet, *Diet. d' Archéol.*, IV-1, col. 398 ss), e soprattutto con l'antico uso romano, secondo il quale un punto essenziale della *dedicatio* era appunto la lettura di un documento ufficiale, in cui veniva tutto specificato (cf. Darembero-Saglio, o. c., 43). Forse da una simile *lex dedicationis* sono ispirate le formule curiali delle lettere gelasiane e gregoriane relative alle dedicazioni, più sopra citate.

L'idea della *consacrazione*, che già si manifesta in Oriente con l'unzione, in Occidente, almeno in certi casi, con l'aspersione, si sviluppò sempre di più nel rituale gallicano e forse precisamente come un parallelo al rito del Battesimo. L'uso del crisma già dal pseudo Dionigi (*De Eccl. Hier.*, IV, 12 PG 3, 484 s) è messo in relazione con Cristo: l'altare che viene santificato dal crisma, è Cristo che si santifica per noi, dà a noi, « che gli siamo uniti per il Battesimo », la sua santità. Il testo è stupendo: *Supramundanis oculis divinissimum illud altar.* (Cristo) *intueamur . . . ipsomet unguento divinissimo initiatum: sanctificat enim semetipsum pro nobis sanctissimus ille Jesus, nosque omni replet sanctitate, dum ea quae in eo geruntur per dispensationem* (ὀικονομικῶς) *ad nos, veluti a Deo genitos, beneficie dimanant.* I discorsi di S. Cesario di Arles (G. Morin, *S. Caesarii opera omnia*, I,

852-865), passati nel Breviario Romano (*Commune Dedicat. Eccl., lect. II noct.*) sotto il nome di S. Agostino, hanno presto messo in relazione la consacrazione dell'altare e della chiesa con il Battesimo. Egli in particolare sembra istituire un parallelo soltanto fra l'unzione e la vestizione dell'altare e i relativi riti battesimali (*et ideo castitatis aromatibus repleamus animam nostram, elemosinis dealbemus* (l. c., 864, 17). Parla forse già del rito di bussare alla porta (*et introibit rex gloriae*), quando nello stesso contesto dice: *Duo sunt enim qui in nobis habitare desiderant . . . ambo enim « pulsant » ad ostium cordis nostri. Noli Christum repellere . . . tene « regem »*? (ivi 11-15). Ivo di Chartres nel sec. XII raffrontando ogni rito della dedicazione con un relativo rito battesimale (*Sermo de sacramentis Dedicationis*; PL 162, 527 ss) non farà che spiegare un'azione liturgica che in Gallia è in buona parte nata proprio come rito iniziatorio della consacrazione (cf. Schuster, o. c., 149-150; De Puniet, o. c., 272, s).

Come le antiche dedicazioni pagane — ed anche quella del tempio di Gerusalemme sotto Salomone — portavano con sè giochi e feste (Daremberg-Saglio, o. c., 44), così le dedicazioni delle chiese furono sempre contrassegnate da solennità e feste, che sono forse all'origine delle nostre feste patronali. La parola *Missa* nel basso latino significa spesso appunto festa patronale (cf. Du Cange-Henschel, *Glossarium*, s. v.) e le espressioni regionali tedesche per indicare le feste patronali o fiere *Kirmes* (= *Kirche-Messe* = festa della dedic. della chiesa), *Kirta* (= *Kirche-Tag* = giorno della dedic. della chiesa), stanno ad indicarne l'origine.

Anniversario della Dedicazione. La dedicazione è per una chiesa il suo *dies natalis*, che ricorre poi tutti gli anni come giorno festivo. Vi è annesso un Ufficio e una Messa propria, che oggi è uguale per tutti gli anniversari di dedicazione: *Commune Dedicationis Ecclesiae* (Brev. Rom.), *In Anniversario Dedic. Eccles.* (Miss. Rom.). Anticamente ogni *natalis Ecclesiae* era contemporaneamente il *natalis* del Santo (come presso i Romani il *natalis* del tempio era il *natalis* del dio titolare. Cf. Daremberg-Saglio, o. c., 44), cui era dedicata, e i formulari della Messa dedicatoria erano ispirati al santo, non alla funzione celebrata (cf. Sacr. Leon., Ballerini, *S. Leonis M. opera*, II, 15 e 99).

L'attuale formulario della Messa di rito romano per l'anniversario della dedicazione deriva, per quel che riguarda i canti, dall'Antifonario Gregoriano (ed. Thomasii, *Opera omnia*, V, Romae, 1750, 181), che li segna come canti propri per la dedicazione di Sancta Maria ad Martyres — Pantheon — e prende le relative orazioni dal Sacramentario Gregoriano (ed. Wilson, 73), dove non si fa alcuna menzione della dedicazione, benchè la Messa sia segnata: *Natale S. Mariae ad martyres.*

Nel rito bizantino la dedicazione, che si chiama *τὰ ἐγκαίνια* (encaeniae) *inaugurazione*, non differisce essenzialmente da quella del rito occidentale. Comprende una consacrazione dell'altare con abluzioni e unzioni, e una consacrazione (*καθιέρωσις*) della chiesa. Anticamente gli *ἐγκαίνια* consistevano propriamente nella celebrazione eucaristica, che consacrava altare e chiesa, a cui però presto anche in Oriente si aggiunse la traslazione delle reliquie. Secondo l'attuale rito si può distinguere una *preparazione*, distribuita parte nel giorno precedente, parte alla mattina; una *consacrazione*, che è duplice: la prima riguardante l'altare con duplice abluzione, unzione e rivestimento, l'altra riguardante la chiesa, con incensazione e unzione, fatta col crisma o *μύρον* su tutte le colonne della chiesa con un segno di croce. Segue poi la terza parte, l'*inaugurazione*, che può farsi anche il giorno seguente e consiste in una processione e deposizione delle reliquie. Giunta la processione alla chiesa, il triplice canto *Ἄρατε πύλας* (*Aperite portas*) con la risposta *τίς ἐστιν οὗτος* (*Quis est iste*?): indi il vescovo entra con le reliquie che depone sull'altare e sulle quali, prima di murare il coperchio, versa del *μύρον*. Poi segue la liturgia eucaristica. Duchesne (o. c. 437) e Schuster (o. c. 141 ss) fanno rilevare i diversi punti di contatto tra il rito romano-gallicano e il rito greco.

Bibl. — Pontificale Romanum, *De Eccles. dedicatione seu consecratione.* — Breviarium Romanum, *Commune dedic. eccles.* — Missale Romanum, *In anniversario dedic. eccles.* — E. Martène, *De antiq. Eccles. ritibus*, II, lib. II, c. 13. — P. Duschesne, *Origines du culte chrétien*, Paris 1908, 406-425. Cf. in appendice, ivi. p. 484, l'Ordo S. Amandi. — P. De Puniet, *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, IV-1, 374-405. — Idem. *Le Pontifical Romain*, II, Paris 1931, 256-284. — F. Interlandi, *La C. delle Chiese*, Caltagirone 1913. — Enc. It., XII, 476 *b*-477 *a*. — Schuster, I, 131-154; IX, 132 s. — R. Agrain, *Liturgie, Encycl. populaire des connaissances liturg.*, Paris 1931, p. 147-157. — P. De Meester, *Liturgie Bizantina*, Lib. II, p. VI, *Rituale Benedizionale Bizant.*, Roma 1930, p. 154-158, 174-218.

CHIESA (Costruzione e Decorazione della). Numerose volte nei secoli scorsi furono date indicazioni e norme per la costruzione degli edifici sacri. Si stabilirono esattamente i concetti essenziali, cui tali costruzioni devono obbedire in vista delle loro finalità, e si imposero schemi, dimensioni, rapporti. Ed è cosa logica, dato che la Gerarchia ha il mandato divino di intervenire con piena autorità in tutto quello che ha attinenza con la vita religiosa del popolo cristiano. I principii fondamentali della legislazione ecclesiastica sugli edifici del culto sono oggi contenuti nei canoni 1161, 1162 e 1164 del CJ. Da questi canoni risulta che le leggi dell'Arte Sacra (v.) per la costruzione delle CC. sono fondate sulle generali esigenze spirituali e pratiche della liturgia e del ministero pastorale, e riguardano specialmente la scelta del sito, la forma della pianta, il maggiore risalto dovuto alle parti che hanno più stretta attinenza alla celebrazione del Santo Sacrificio, il decoro e la proprietà degli ornati e la rispondenza dei vari elementi ai vari uffici e di tutta la costruzione al suo scopo essenziale. V. anche Edifici Sacri.

Nella costruzione della C. bisognerà quindi tener conto degli elementi che ne determinano la forma generale. Elementi specifici dipendenti dalla destinazione e dalle caratteristiche particolari di essa, se cioè destinata al pubblico in genere, oppure solo a una limitata parte dei fedeli (oratori, cappelle, chiese abbaziali, chiese votive, ecc.). Elementi generici comuni a tutti gli edifici del culto cattolico che traggono origine dal culto stesso e da tradizioni o consuetudini convalidate dall'esperienza:

posizione eminente del santuario, situazione del coro, della sacristia, ubicazione del fonte battesimale, del pergamo, e così via.

Ubicazione della C. Canone fondamentale è che la C. (e intendiamo parlare soltanto delle CC. destinate a tutta la comunità dei fedeli) sorga in posizione comoda per chi deve frequentarla, tenute presenti le buone norme urbanistiche. In luogo dominante, se ciò non contrasta con la facilità di accesso; centrale rispetto all'abitato cui è destinato l'edificio, e preferibilmente situata in modo da formare il centro o il fondale di una piazza. È necessario costituire attorno alla C. e specialmente davanti ad essa una zona di « rispetto » che le conferisca una posizione più indipendente degli altri edifici, sia per motivi estetici che per ragioni urbanistiche. Questa zona può essere limitata a un elemento di preparazione: un *pronao* o *atrio*. Per l'orientazione ricordiamo che nei primi secoli le basiliche volgevano la facciata ad oriente; dal V sec. all'VIII, ad oriente era volta l'abside, indi nuovamente la facciata. Anche l'ubicazione del Campanile (v.) deve essere convenientemente studiata attraverso l'armonizzazione dei problemi offerti dalle esigenze dell'uso di esso e da quelle architettoniche. Per i locali accessori della C. (sacristia, abitazione di chi officia la C., uffici parrocchiali, ambienti per opere di azione parrocchiale) bisogna procurare che, se incorporati all'edificio sacro, non appaiano all'esterno deformanti o comunque in contrasto con l'assoluta preminenza che l'edificio sacro deve avere; se staccati, risultino di comoda comunicazione con la C.

Dimensioni. Esse vanno stabilite in proporzione al presumibile numero dei fedeli, cui la C. è destinata, evitando che sia troppo piccola, perchè non avvengano disagevoli affollamenti, o troppo grande, perchè non appaia eccessivamente fredda e quasi abbandonata. Criterio pratico è quello, per cui si appronta la C. ampia così, da contenere — escluse le navate, il transetto e le altre parti secondarie — la maggior parte dei fedeli del luogo, disposti con agio. Alla migliore esecuzione delle funzioni liturgiche risponde l'aula principale dell'edificio senza bancate fisse o quasi; queste si richiedono invece per la maggiore comodità dell'udienza. Anche gli accessi alla C. devono facilitare tanto l'ingresso alla medesima quanto l'uscita; per questo l'edificio deve essere ubicato e disegnato così da permettere, oltre alla porta principale, un'altra porta secondaria. La porta principale poi avrà dimensioni tali, da facilitare l'entrata e l'uscita contemporanea a più persone. Speciali norme guidano nel determinare le dimensioni del *Santuario* o *Presbiterio*. Una misura minima è costituita dallo spazio necessario, perchè vi si possano svolgere comodamente e con dignità le sacre funzioni. L'Altare (v.) che può avere forme diversissime a seconda degli stili, ha dimensioni obbligate alla statura umana per quanto riguarda l'altezza e la profondità della mensa, l'altezza dei gradini, ecc.; ne ha altre in proporzione alle misure della C. per quel che riguarda la sua collocazione, la visibilità, ecc. Anche lo spazio retrostante all'altare deve essere in proporzione a questo, conferendogli quel volume che un altare perderebbe, se addossato alla parete. Gli altari laterali, in numero giudicato sufficiente dall'Autorità ecclesiastica, esigono disposizione e spazio circostante così da non intralciare l'esecuzione delle cerimonie che si svolgono nella C. Come si vede, il criterio che regola queste dimensioni planimetriche si ispira a motivi prevalentemente materiali; da ragioni architettoniche ed estetiche invece è regolata la dimensione in altezza dell'edificio sacro e la sua forma e proporzione spaziale. È questa infatti che dà alla C. quel senso mistico di rispetto, di raccoglimento, di pace, che è caratteristica di un tempio che sia veramente tale. In genere si può affermare che, quanto più alto è l'edificio — di qualunque stile esso sia —, tanto più è imponente e racchiude in sè tanta maggior significazione spirituale. Lo prova la C. gotica o quella che l'idea dello slancio e della maestosità affida a sopraelevazioni parziali organicamente rilevanti il nucleo centrale dell'edificio stesso, come le cupole. Esigenze di economia intervengono oggi ad imbrigliare l'architetto che fosse in tal modo ispirato; ma questi potrà trovar modo di compensare l'altezza limitata della C. con forme, strutture e vani a prevalente dimensione verticale. Per quanto concerne i mezzi tecnici, si deve osservare che non ci sono ragioni sufficienti oggi per dare l'ostracismo al cemento armato, sorto a sostituire le passate ossature murarie o in pietra da taglio, le volte e le travature di legno o ferro per le coperture. Usato con abilità, questo nuovo sistema di costruzione si presta anzi a risolvere svariatissimi problemi che l'uso dei soliti materiali e degli antichi mezzi di struttura non risolvevano affatto o solo con molto dispendio. Si pensi, ad esempio, quanto il cemento armato può fare per la copertura di ambienti molto ampi senza appoggi intermedi, sempre dannosi alla visibilità. Come il cemento armato, così altri mezzi strutturali (acciaio, materiali leggeri) non converrà rifiutare sistematicamente, quando di essi ci si serva con molta discrezione, sorretti sempre da alto senso artistico, e con ben fissa la finalità dell'edificio sacro. Allora con i nuovi mezzi tecnici potranno acquistare il loro giusto posto nell'arte delle sacre costruzioni anche le forme nuove. Queste, se opportunamente usate, oltre che non impedire le caratteristiche di religiosità e di nobiltà proprie di una C. cattolica, « si prestano a risolvere difficili problemi costruttivi, permettendo una maggiore libertà di composizione, una migliore utilizzazione dello spazio e una più ampia visibilità generale con la soppressione o almeno il diradamento e assottigliamento degli elementi portanti intermedi; possono favorire una ragionevole illuminazione dell'ambiente sia naturale che artificiale, una più conveniente disposizione di accessi e di disimpegni, sia per i fedeli che per gli ufficianti; e assicurare buone condizioni igieniche, specialmente con una più abbondante aereazione ». (Passarelli). Qualunque sia la forma e lo stile della C., nella sua costruzione è indispensabile una cura eccezionale nella scelta dei materiali destinati a subire l'azione delle intemperie e quella dei frequentatori della C. stessa; ed è desiderabile che la scelta si determini per i materiali locali, perchè come per le forme così anche per l'apparenza esteriore delle materie usate non risulti la C. troppo diversa o in contrasto con le costruzioni dalle quali è circondata. E' indispensabile pure curare tanto la sonorità dell'ambiente, rimediando con sussidi fisico-tecnici ai difetti originali di costruzione, quanto la illuminazione artificiale della C., perchè anche nelle ore senza sole, essa

riesca confortevole attraverso il godimento il più possibile integrale della sua linea architettonica e delle sue decorazioni artistiche.

A completare gli edifici sacri entra legittimamente la **Decorazione**. L'intransigenza novecentistica che non ammette nessuna specie di decorazione non è giustificata nè dagli eccessi del barocco, o dello stile floreale, nè molto meno dalla tradizione cattolica. Escludere per ragioni estetiche ogni decorazione dall'edificio sacro è correre il pericolo di cadere praticamente nelle intemperanze del protestantesimo. Tutte le arti devono entrare nella Casa di Dio, perchè istruiscano i fedeli e ne promuovano la pietà. Dietro a noi è tutta una tradizione che rende buona testimonianza delle finalità narrative, didattiche e apologetiche, che una giusta decorazione può rivendicare, quando essa stia nell'edificio sacro non come padrona, ma come integratrice dell'edificio stesso. Innanzitutto la decorazione non deve contravvenire alle norme disciplinari, liturgiche ed iconografiche, che la Chiesa ha creduto o crederà di imporre. « Non sono le Chiese per l'Arte, ma l'Arte per le Chiese » (Mons. Costantini). Le quali norme si ispirano sostanzialmente a questi principii: non si ammette quanto può contenere un insegnamento falso o che possa essere occasione di errore per inesperti; ciò che contrasta con la S. Scrittura, con la tradizione o con la storia della Chiesa; ciò che è profano o immodesto, ciò che è curioso, insolito, non atto a promuovere la pietà; ciò che può offendere gli occhi dei fedeli.

Ogni decorazione deve accordarsi con l'architettura, senza nasconderla o svisarla, e rispettare lo stile dell'edificio, senza rendersene meccanica e fredda mancipia.

Deve infine adeguarsi al clima estetico-spirituale dei fedeli, a cui è destinata. Per quanto riguarda il nostro popolo, questo clima è costituito dalla spiritualità del concetto, dalla bellezza formale, dalla concretezza della rappresentazione, dal decoro della tecnica, dalla comprensibilità del linguaggio. Due sono le arti fondamentali che concorrono alla decorazione degli edifici sacri: la Scultura (v.) e la Pittura (v.). Per la loro stessa natura queste due arti richiedono di entrare ad abbellire la Casa di Dio in modo diverso. All'esterno la scultura per la maggior durata dei materiali e per la migliore visibilità a distanza. Nell'interno ancora la scultura per le figure isolate, e la pittura per queste e per le grandi composizioni affollate, scene paesistiche, visioni di fantasia. La suggestione del colore indicherà la pittura ogniqualvolta venga richiesta e desiderata per i suoi noti effetti fisiologici e psicologici, così vicini a quelli suscitati dalla musica. In sottordine entrano altri generi di decorazione, come i vari tipi di paramenti murari, le tinteggiature, la decorazione geometrica, la decorazione naturalistica, la decorazione a stucco, e così via. Ogni forma di decorazione dovrà essere regolata non solamente dal buon gusto e dalle leggi dell'armonia, ma — trattandosi di edifici sacri — da quelle ancor superiori della tradizione di spiritualità che contraddistingue la chiesa da ogni altro edificio e la innalza su tutti.

Bibl. — Atti della III Settimana d'Arte Sacra per il Clero, Città del Vaticano 1936. — Enc. It., X, 10-17, con bibliogr. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, IV, col. 2279-2399, 339-61 (decorazione), 1726-30 (illuminazione). — E. Boulin, *Nos Églises*, Paris Torino 1938. — Vedi anche Arte sacra, Architettura, Basilica e i principali elementi architettonici della chiesa sotto le singole voci.

CHIESA (Leggi riguardanti l'edificio sacro). v. Edifici Sacri.

CHIESA e STATO. Questi due supremi ordinamenti possono venir considerati, nelle loro reciproche relazioni, sotto l'aspetto *giuridico* (teorico) ovvero sotto l'aspetto *storico* (pratico).

I. Sistemi di rapporti. I giuristi, partendo da constatazioni di fatto, dopo l'Hinschius, formularono per i rapporti tra C. e S. i seguenti Sistemi-Tipo: 1) il sistema *teocratico*, di subordinazione dello Stato alla Chiesa o anche di unione tra Stato e Chiesa, ma così che organo supremo, in definitiva, rimanga la Chiesa (v. Teocrazia); 2) il *cesaropapismo* (v.) che importa, invece, la supremazia assoluta dello Stato; 3) il *giurisdizionalismo* statuale in materia ecclesiastica, confessionista o aconfessionista, a seconda che lo Stato aderisce o meno a una determinata confessione religiosa; 4) il *separatismo* agnostico e talora anticlericale, caratterizzato dall'inattività dello Stato di fronte alle finalità religiose e dalla riduzione delle organizzazioni religiose sul terreno del diritto privato.

Altri, più recentemente, in base a criteri sostanziali (politico-religiosi) ha distinto gli Stati in *confessionali* e *laici*, storicamente varianti anche in ulteriori sistemi, come specie nel genere: in base poi a criteri formali o giuridici, si son visti i due ordinamenti giuridicamente *uniti* o *separati*. Ma non sembra che si dia una costante corrispondenza tra i due termini, « confessionismo e unione » da una parte, e « laicismo e separazione » dall'altra. È vero che il sistema dell'unione presuppone il confessionismo e dovrebbe risolversi nella stipulazione di un Concordato (v.); si deve però notare che, di fatto, non sempre un regolamento autonomo, e perciò separato e non concordato, postula il laicismo di Stato. Si può dare, infatti, unione formale non sostanziale (Concordato tra la S. Sede e uno Stato acattolico: p. es. la Prussia); ovvero unione sostanziale (come nel Medio Evo) e non formale; e, similmente, separazione formale e non sostanziale (Italia dal 1922 al 1929, Belgio?) e separazione sostanziale e non formale (oggi, in Germania?).

Bisogna, dunque, riconoscere con lo Jemolo che queste classificazioni hanno un valore soltanto empirico: quello di dare un orientamento approssimativo allo studioso. Restano categorie astratte — varianti di numero, di nome e di contenuto nei diversi scrittori — alle quali praticamente riesce difficile ricondurre i singoli sistemi di rapporti, adottati nei diversi paesi, ove agli elementi giuridici si innestano sempre elementi politici, religiosi, di convenienza, d'occasione, e d'altra natura. Ne troveremo conferma nella diversità di opinioni, con cui la dottrina va qualificando anche il nuovo sistema di rapporti tra C. e S. inaugurato in Italia dai Patti del Laterano.

Ma prima esponiamo succintamente come si imposti il problema dei rapporti tra C. e S. e quale sia in argomento la dottrina della Chiesa.

II. Il problema non sorse nell'antichità pagana, quando la vita religiosa s'identificava con la vita

nazionale, come il sacerdozio colla regalità: cf. Fustel de Coulanges, *La Città Antica*, traduz. ital., Firenze-Vallecchi, p. 223-227. Le Chiese Scismatiche orientali finirono coll'accettare la tutela dello Stato, anche a costo dell'indipendenza religiosa; e la maggior parte delle Chiese protestanti diventarono istituzioni nazionali. Soltanto la Chiesa Cattolica, con la sua monarchia universale, impose il problema in ogni luogo e in ogni tempo. E, pur adattandosi, per vivere e per diffondersi, alle varie condizioni della vita pubblica, a seconda dei tempi e dei popoli, formulò, sulla base dell'Evangelo e degli insegnamenti dogmatici, la sua dottrina dei rapporti tra la C. e lo S.

La tesi idealmente sembrava facile e accettabile: *Dare a Dio quello che è di Dio e a Cesare quello che è di Cesare*. Essa affonda le sue radici nelle profondità stesse della natura umana.

L'uomo, soggetto simultaneo della Chiesa e dello Stato, è composto di due elementi: pel suo corpo ha degli interessi temporali, ai quali, nel loro insieme, deve provvedere lo Stato; e per la salvezza dell'anima sua ha dei doveri, cui sovviene la Chiesa, per mandato divino. Queste due forme di attività sono sufficientemente distinte e perciò capaci di applicazione pratica, senza conflitti. Onde i tre principii: 1) *Indipendenza* dei due poteri nel proprio campo; 2) *Unione* di essi ai fini della completa felicità temporale ed eterna, dell'uomo; 3) *Primato* dello spirituale, specialmente nei casi dubbi e di conflitto.

III. **Dottrina della Chiesa**. Storia e dogma insegnano che la Chiesa è la società istituita da Gesù Cristo, affinchè, esclusivamente in essa e per suo mezzo, gli uomini raggiungano la vita eterna; società, quindi, soprannaturale, necessaria, suprema, perfetta, indipendente, visibile e gerarchicamente ordinata, così da assumere nel campo giuridico, la figura di « corporazione istituzionale, non territoriale, provvista di sovranità originaria e di capacità subiettiva, pubblica e privata ».

Anche la Società civile, di cui ogni Stato riproduce le note, è per natura società necessaria, giuridica, perfetta, perpetua, organica ed ineguale. Però lo Stato non ha una sua origine immediatamente divina, ma solo un'origine naturale per diritto e umana di fatto; e il suo fine non è soprannaturale ed eterno, ma naturale e temporale: onde C. e S. sono tra loro società eterogenee; ciascuna è perfetta e indipendente nel proprio campo, ma la soprannaturalità della prima, se v'è una scala di valori, determina la sua superiorità: il primato dello spirituale.

Il diritto pubblico ecclesiastico, partendo da queste basi, pone i suoi principi. Dato che C. e S. sono due società *perfette ed eterogenee*: 1) per dovere negativo di giustizia, nessuna delle due deve impedire l'altra nell'assecuzione del proprio fine (*indipendenza*); 2) per dovere positivo di carità, ognuna delle due deve aiutare l'altra, secondo il bisogno e le possibilità (*unione*). Data poi la loro *subordinazione* reciproca, in ragione del fine ultimo cui tendono, lo Stato ha il diritto ed il dovere di difendere e proteggere la Chiesa, senza che, per ciò, esso possa invadere il campo ecclesiastico, e senza che la Chiesa, dall'altro lato, acquisti diritto alcuno sullo Stato nelle cose temporali « sub respectu finis mere temporalis »; anche se lo Stato constasse soltanto di cittadini cattolici.

Entriamo così nel delicato campo delle rispettive competenze. E' logico che le *cose spirituali* dipendano dalla Chiesa e quelle *temporali* dallo Stato. Ma, se, per accidens, le cose temporali si riferiscono al fine spirituale, sotto tale aspetto esse dipendono dal potere spirituale. Viceversa, non dipendono dallo Stato i beni spirituali, in quanto spirituali, anche se, per accidens, si riferiscono ad un fine temporale. In caso di conflitto, l'ultima parola spetta alla Società superiore; e il conflitto può più facilmente sorgere circa le così dette materie miste.

Materie miste, in senso stretto, sono quelle che direttamente si riferiscono al duplice fine, naturale e soprannaturale, delle due Società, come il matrimonio e l'educazione della prole. Si dicono tali, in senso largo, quelle che per accidens sono connesse col duplice fine, come la giustizia contrattuale o l'organizzazione territoriale delle diocesi e delle parrocchie. Nelle materie miste conviene distinguere anche la sostanza dagli effetti: la *sostanza* può essere di ordine naturale (l'educazione della prole) o soprannaturale (il battesimo) o soprannaturalizzata (il matrimonio); gli *effetti* sono spirituali o temporali, e questi ultimi possono essere: *separabili* dalla sostanza soprannaturale (ad es. per rispetto al sacramento del matrimonio, la dote o l'eredità dei figli) o *inseparabili* (come la unità e l'indissolubilità del matrimonio).

Chiariti i termini, ecco le regole sulla competenza in materia mista: 1) Ambedue le Società possono disporre legislativamente e giudiziariamente, in materia mista d'ordine naturale, non soprannaturalizzata (come sulla giustizia dei contratti), purchè lo Stato non offenda l'ordine spirituale; 2) Lo Stato non può in alcun modo disporre sulla sostanza soprannaturale o soprannaturalizzata delle cose; perchè, in quanto tali, queste non appartengono più all'ordine naturale; 3) Lo Stato è incompetente anche sugli effetti temporali inseparabili dalla sostanza soprannaturale o soprannaturalizzata; perchè chi è tenuto a rispettare la causa deve rispettare anche i suoi effetti necessari; 4) Lo Stato può disporre degli effetti separabili dalla sostanza purchè non ostacoli le disposizioni della Chiesa e la giusta libertà religiosa dei cittadini; 5) Lo Stato che non può far leggi in materia mista prescindendo dalle leggi ecclesiastiche, può sempre sollecitare l'osservanza delle leggi ecclesiastiche; 6) Lo Stato può esigere l'osservanza e punire le omissioni circa gli effetti temporali inseparabili, non in nome proprio, ma « ministerialiter », in nome della Chiesa e soltanto se si tratta di laici; 7) Lo Stato può anche giudicare talvolta del nudo fatto spirituale, non come tale, ma nei suoi effetti temporali, per es. del fatto del battesimo in vista di un diritto di eredità, e non sulla validità del battesimo, su cui è giudice esclusiva la Chiesa.

IV. **Applicazioni di fatto**. I suesposti principii costituiscono l'ossatura di tutto il diritto pubblico eccles. e, come sono teoricamente ineccepibili, così dovrebbero trovare costante applicazione nei rapporti concreti tra la Chiesa e uno Stato cattolico. Di fatto, però, — e ce l'insegna la storia —, si danno rapporti ugualmente legittimi, ma regolati, piuttosto che ad apicem iuris, da particolari circostanze; e, non di rado, si devono subire anche relazioni anormali e illegittime.

Le relazioni *legittime*, non *ex iure*, ma *ex facto*,

sono *unilaterali*, quando il potere di una società acquista legittimamente alcuni dei poteri dell'altra (si ricordi la sovranità civile del Sommo Pontefice) e quando il potere di una delle due Società cede qualche cosa all'altra (per es. il diritto di patronato); risultano, invece, *bilaterali*, quando interviene un patto giuridico tra le due società, patto che ordinariamente assume la natura, la veste e il nome di Concordato (v.).

Sono *anormali* le relazioni non conformi al diritto e non legittimate di fatto; ma, anche in tali contingenze, la Chiesa s'adatta, per il bene delle anime, alle condizioni più sfavorevoli, limitandosi ad esigere libertà di apostolato e di organizzazione in uno Stato acattolico e reclamando il suo diritto dagli Stati c. d. liberali, costituiti da una maggioranza di sudditi cattolici.

Contro la Chiesa, infatti, che non pretese mai un'egemonia assoluta sullo Stato, il liberalismo di Stato, sorto da più antichi errori (v. Cesaropapismo) con la rivoluzione francese, insegna e applica la teoria dello Stato assoluto, sovrano ed unica fonte del diritto (lo Stato-Dio del *liberalismo assoluto* v. Statolatria), ovvero della netta separazione (« libera Chiesa in libero Stato » del *liberalismo moderato*). Anche il *cattolicismo liberale*, che ammette in astratto la superiorità dei fini della Chiesa, ma insiste nella pratica per la separazione, fu condannato come tesi e tollerato come ipotesi, in determinate circostanze, a giudizio della Chiesa stessa; si tratta, infatti, di una questione non dogmatica, ma disciplinare, « non è in fondo il peggiore dei mali », come asseriva « *ad Gallos* » Leone XIII, riferendosi forse alla condizione della Chiesa negli Stati Uniti d'America.

V. **La situazione attuale in Italia** fu variamente giudicata dai giuristi laici. Si è detto: il sistema raggiunto col Concordato del 1929 deve qualificarsi come *separatista*, perchè ammette la netta distinzione dei due poteri (Checchini); è *superconfessionale*, perchè una religione di Stato tra i culti ammessi non rende uno Stato confessionista, nel senso in uso, ma ribadisce il tipo dello Stato moderno (Volpicelli); è *cattolico*, *ma non confessionista*, perchè un cattolicismo che viene incontro allo Stato fascista non corrisponde al tipo di relazioni, elaborato dalla dottrina canonistica (G. Gentile); è un *giurisdizionalismo fascista*, invece che liberale, perchè lo Stato è cattolico, ma non confessionale, riservandosi esso la sovranità esclusiva e riconoscendo la libertà dei culti; ma si può dire, ancora, che è *confessionista* in senso cattolico, perchè lo Stato professa propria la sola religione cattolica e a tale professione inspira sostanzialmente le proprie norme giuridiche (Ranelletti, Del Giudice).

E chi tenga presente il sistema inaugurato in Italia, nella sua interezza e nel suo spirito, senza alterare il significato delle parole, sembra non possa discostarsi molto dall'ultima definizione e, più precisamente, debba riconoscere un sistema di *coordinazione*, che può definirsi un sistema particolare di unione, formale e sostanziale, tra lo Stato e la Chiesa, in virtù della quale i due ordinamenti, ciascuno per le proprie vie e con i propri mezzi, ma in ossequio agli impegni giuridici assunti e alle esigenze del diritto cristiano, cooperano pel bene comune.

Autolimitazione, dunque, da parte sia della Chiesa che dello Stato, ma non asservimento; distinzione, ma non separazione.

E se si voglia parlare di Stato confessionale, converrà intendere l'espressione in un senso alquanto diverso da quello che poteva avere in passato o che gli può dare la teoria del diritto, perchè lo Stato, che ama professarsi moderno e totalitario, ammette ancora libertà di coscienza e pluralità di culti.

Bibl. — Sillabo di Pio IX (1864), Propp. 19-38 e specialmente 39-55. — *CJ can. fontes* del Gasparri, Roma, II, 1000 ss. — Enciclica *Immortale Dei* di Leone XIII (1-XI-1885). — K. Voigt, *Staat und Kirche von Konstantin d. Gr. bis zum Ende der Karolingerzeit*, Stuttgart 1936. — P. Hinschius, *Allgemeine Darstellung der Verhältnisse von Staat und Kirche*, Freiburg in B. 1887, tradotto (come il Knitschey W. K., *Stato e Chiesa*), nella « *Bibl di scienze polit.* » del Brunialti, VIII, Torino 1897. — O. Mayer, *Staat und Kirche* in *Realencyklopädie*, XVIII, Leipzig 1906. — A. Moulart, *L'Église et l'État*, Louvain 1895. — A. van Hove, *La séparation de l'Église et de l'État*, in *Ephem. Theol. Lovan.*, 4 (1927) 54-61, a proposito dell'opera di Z. Giacometti, *Quellen zur Gesch. der Trennung von Staat und Kirche*, Tübingen 1926 (con bibliogr. nel corpo dell'articolo). — Oltre alle opere dogmatiche, nel trattato *De Ecclesia Christi*, v. *Institutiones iuris publ. eccles.* di Cavagnis (Roma 1896); — Tarquini (Roma 1906); — Cappello (Torino 1921); — Da Coronata (Torino 1924); — Pasquazi (Roma 1935); — Ottaviani (Roma 1936). — C. Journet, *La jurisdiction de l'Église sur la Cité*, Paris 1931. — A. Oddone, *La costituzione sociale della Chiesa e le sue relazioni con lo Stato*, Milano 1932. — E. Dublanchy in *Dict. de Théol Cath.*, IV, col. 2210-24. — H. Leclercq in *Dict. d'Archèol. chrét et de Lit.*, IV, col 2238-79. — Enc. It., X, 46-48. — G. R. Krauss, *Lo Stato della Chiesa prima, durante e dopo il periodo 1870-1929*, Pompei 1932. — L. Izaga, *La Iglesia y el Estado*, Madrid 1933. — Church and State (conferenze di giuristi inglesi, raccolte dal padre Lattey, S. J.), London 1936. — H. Mathieu, *L'ordre social chrétien*, Paris 1937. — L. Sturzo, *L'Église et l'État...*, Paris 1937. — I. B. Lo Grasso, *Ecclesia et Status. De mutuis officiis et iuribus fontes selecti*, Romae 1939.

Sulle relazioni vigenti tra Chiesa e Stato in Italia: D'Avack *Chiesa, S. Sede e Città del Vat. nel jus publ. eccles.*, Firenze 1936. — Del Giudice, *Le nuove basi del dir. eccles. ital.*, Milano 1930, e *Corso di dir. eccles ital*[3]., Milano 1933, pp. 53, 205 e 276. — M. Falco, *Corso di dir. eccles.*, Padova 1935, I, 58 e *La natura giur. degli accordi* ecc. in « Temi Emiliana » 1929. — Jemolo *Lezioni di dir. eccles.*, Città di Castello 1933, pagine 21-39 e Bertola-Jemolo, *Codice eccles.*, Torino 1937, nell'*Introduzione*. — Checchini, *La qualificazione giur. delle relaz. tra lo Stato ital. e la Chiesa* in *Riv. di dir. pubbl.*, 1930, p. 583 ss. — Volpicelli, *La natura superconfessionale dello Stato ital.* in *Nuovi studi*, 1930. — A. Piola, *Stato e Chiesa dopo il Concordato*, S. Margherita Ligure 1933. — O. Giacchi, *La giurisdizione eccl. nel diritto ital.*, Milano 1937. — Per uno studio comparativo si veda: V. Meys-towicz, *La religion dans les constitutions des États Modernes*, Rome (Pont. Inst. Utr. Juris) 1938: non vi sono considerate le costituzioni posteriori al genn. 1936. — Chiesa e Stato (per il decennale della Conciliaz. tra la S. Sede e l'Italia), I. *Studi storici*, II. *Studi giuridici*, Milano 1939. V. inoltre *Bibliografia* alla voce Concordato.

CHIESA Alta, Bassa, Larga, *High, Low, Broad Church*. v. Anglicanesimo, vol. I, 170 *b*.

CHIESA Cattolica Riformata d'Italia. Fondata dal conte Enrico di Campello (1831-1903), già canonico di S. Pietro, il quale tuttavia morì riconciliato colla Chiesa Cattolica, avendo fatto l'8 dicembre 1902 pubblica abiura dinanzi a tutti gli alunni e professori del Collegio Pio Latino Americano in Roma. Benchè alimentata dall'oro inglese, la nuova setta non è prosperata; vi sono comunità nell'Umbria. — A. Robertson, *Count Campello and Catholic Reform in Italy*, London 1891; cf. *La Civiltà Catt.*, serie XIV, vol. XI (1891) p. 74-79. — C. Crivelli, *I Protestanti in Italia*, II, Isola del Liri 1938, p. 167 s.

CHIESA Evangelica d'Italia o Chiesa Libera Cristiana in Italia. Fondata nel 1870 da un gruppo, in cui si trovò ad essere capo l'apostata Alessandro Gavazzi (1809-1889), già barnabita, poi garibaldino. Nel periodo 1889-1905 fu riconosciuta come ente morale; poi perdurò fino al 1929 come semplice associazione ed oggi è ridotta a miseri avanzi. — D. Borgia, *Cenni storici sull'origine della Chiesa Ev.*, Firenze 1880. — Enc. It., XVI, 464 *b*. — C. Crivelli, *o. c.*, *l. c.*, p. 153-160.

CHIESA Giovanni Nicola (1695-1782), n. a Genova, m. a Napoli. Agostiniano della Congregazione di S. Giovanni in Carbonara, vi coprì con onore molti uffici, ma soprattutto si distinse come direttore d'anime e maestro di spiritualità, dotato in ciò di singolari carismi. Morì in fama di santo. Vivi e pregevoli testimoni della sua dottrina sono le sue opere, tra cui primeggiano *Il Religioso in solitudine*, V ed. 1899 (tradotta anche nello spagnolo) e *Considerazioni religiose e cristiane*, III ed. 1772 (trad. anche in latino). — D. Aur. Perini, *Bibliographia Augustiniana*, I, p. 226-7. — J. Lanteri, *Postrema saecula sex Relig. Augustinianae*, III (1860) 276 ss.

CHIESA Indipendente o Chiesa Evangelica Cristiana, iniziata da Luigi De Sanctis (1808-1869), già camillino, parroco di « La Maddalena » in Roma, e dall'avvocato Bonaventura Mazzarella (1818-1889). Ebbe durata effimera: 1854-1855. — C. Crivelli, *o. c.*, *l. c.* p. 150 153.

CHIESA Innocenzo (1567-1637), n. e m. a Milano; agiografo dei primi vescovi di Pavia (edd. Milano 1631 e Pavia 1636), di *Carlo* Bascapè (v.) vesc. di Novara (Milano 1636) e di *Alessandro* Sauli (v.), ms; contribuì notevolmente alla causa di beatificazione di quest'ultimo e fu apprezzato dai Bollandisti. Tradusse con grazia dal greco (*Man. d'Epitetto*) e compose operette ascetiche e d'erudizione, lasciando manoscritti stimati dall'Alciati e utilizzati dal Muratori. Lo ricordano il Gavanti, il Tiraboschi e lo Zaccaria. Fu anche sacro poeta. Attese con zelo al ministero ecclesiastico, dirigendo la Ven. Veronica Calcaterra fondatrice delle Schiave di Maria, alle quali diede regole per incarico dell'arciv. card. Federico Borromeo. Fu uomo di santità e governo: provinciale dei Barnabiti vestì e professò i Venerab. Pane e Canale: quasi privo di mezzi, fidando nella Provvidenza, eresse a Roma la chiesa di S. Paolo alla Colonna. Il suo ritratto su tela a S. Barnaba di Milano ha l'epigrafe: « Quo doctior eo humilior ». — G. Colombo, *Profili biogr. di insigni Barnabiti*, Lodi 1871. — G. Boffito, *Bibl. Barnab.*, I, Firenze 1933, p. 459.

CHIESA Orientale (Congregazione per la), organo della Curia Romana (v.) creato da Pio IX nel 1862 e unito allora alla S. Congregazione di Propaganda (v.); Benedetto XV nel 1917 la rese autonoma. Le sue competenze furon dapprima fissate dal *C J can* 257; in genere « essa gode *per le Chiese di rito orientale* di tutte le facoltà, di cui godon le altre Congregazioni per le Chiese di rito latino » (§ 2), salvo restando il diritto del Sant'Ufficio (v.) a norma del *can* 246. Col motu proprio *Sancta Dei Ecclesia* (1938) Pio XI accrebbe ancor più le competenze di questa S. Congregazione. Molte regioni del vicino e medio oriente dipendono esclusivamente da essa, che vi è rappresentata da « delegati apostolici ». Prefetto della Congregazione è il Pontefice. — S. Congreg. Orientale, *Statistica con cenni storici della gerarchia e dei fedeli di Rito Orientale*, Vaticano 1932. — Annuario Pontificio 1943, p 590.

CHIESA Protestante Presbiteriana Nazionale d'Italia, nata, nel 1929, come propaggine della Chiesa Evangelica d'Italia e collo scopo « di intendere l'anima del nostro popolo e di esserne intesa »! Intanto il suo Credo, in 35 articoli, si conforma alla dottrina di Calvino. È di spirito acutamente anticattolico. Ha gregari in molte città d'Italia — C. Crivelli, *o. c.*, *l. c.*, p. 160-165.

CHIESA Sebastiano, S. J. del sec. XVII, n. a Reggio Emilia, m. a Novellara, autore di alcune opere specialmente drammatiche e noto soprattutto per un poema anonimo inedito: *Il capitolo dei Frati*, che provocò, da parte dei Frati colpiti dalla sua vivace ma spesso volgare ironia, una reazione contro i Gesuiti, come si vede nella *Cortona convertita* del conventuale Fr. Moneti. — Enc. It., X, 49 *b*. — Sommervogel, II, 1124 s.

CHIESE Riformate, si dicono, in opposizione al Luteranesimo (v.), le confessioni religiose fondate da Zwingli (v.) e Calvino (v.), o nate dalla loro dottrina. La denominazione per le Chiese calviniste risale già al sec. XVI. — K. Algermissen in *Lex. für Theol. und Kirche*, VIII, col. 703-705. — Id., *La Chiesa e le Chiese*, Brescia 1942.

CHIESE Separate o Scismatiche. v. Scismatiche (Chiese); Oriente Cristiano.

CHIETI e VASTO. *Chieti* è l'antica *Teate Marrucinorum*, oggi capoluogo di prov. con c. 30.000 ab. *Vasto*, ora Istonio in prov. di Chieti, ha 18.000 ab. Il vescovado teatino compare solamente in documenti del IX sec., ma tutte le probabilità fanno pensare che risalga ad alcuni secoli prima. C. venne eretta in arcivescovado metropolitano nel 1526, forse ad istanza di *Giampietro Carafa* (n. a Capriglio, prov. di Chieti), che dal 1505 al 1524 vi fu vescovo, confondatore (1524), insieme a S. Gaetano, dell'Ordine teatino (v. Teatini), e più tardi vi fu arcivescovo e infine cinse la tiara col nome di Paolo IV (1555-1559). Tra i presuli di C. ricordiamo anche i fratelli *Bernardino* (1549-1553) e *Marc'Antonio Maffei* (1553-1568), bergamaschi, ambedue cardinali, *Nicolò III Radolovich* (1659-1702), di nobilissima famiglia oriunda di Dalmazia (Guarnacci, I, 493-496) e il cappuccino *Cocchia Rocco* da Cesinale (1887-1900), celebre scrittore. Divenuta arcivescovado, C. ebbe per suffraganee Penne, Atri, Lanciano e, dal 1570 al 1818, Ortona. Con bolla del 1653, pubblicata nel 1855, si tornò ad erigere l'antico (sec. V) vescovado di Vasto che fu dato in amministrazione perpetua a C. e ne è l'unica sede suffraganea.

Fulgide glorie della diocesi teatina sono, oltre al Carafa, i santi Camillo de Lellis (v.) e Francesco Caracciolo.

Patrono della diocesi è S. Giustino, che, secondo il Lanzoni, non sarebbe il primo vescovo, vissuto nel IV sec., ma un santo che fu ritenuto vescovo teatino solamente nel XII sec. La diocesi conta 85 parrocchie con 188 sacerdoti (di cui 63 religiosi) e 217.557 fedeli; è sede del Seminario regionale abruzzese.

Monumento considerevole è la *cattedrale*, antichissima, riedificata dopo il mille. Due affreschi quattrocenteschi nella *Cripta*. Il campanile è del 1335, completato nel 1498.

Bibl. — Ughelli, VI, 667-772. — Cappelletti, XXI, 95-109. — Lanzoni, I, 375-76. — L. Camarra, *De Teate metropoli*, Romae 1651. — G. Ravizza, *Serie dei vescovi Teatini*, Napoli 1830. — Id., *Diplomi e documenti alla storia della città di C.*, 4 voll., Nap. 1832 36. — — G. Obletter, *Santi, Beati, ecc. della diocesi di Chieti e V.*, Teramo 1924. — A. Balducci, *Regesto delle pergamene della Curia Arciv. di C.*, I (*1006-1400*), Casalbordino 1926. — N. d'Agostino, *Chieti e la sua provincia*, ivi, 1928.

CHIFFLET 1) **Lorenzo** S. J. (1598-1658), fratello del seguente, n. e m. ad Anversa, scrittore ascetico. Lasciò 2 piccoli Catechismi per fanciulli, dei quali uno di preparaz. alla prima comunione, spesso edito, ed altri scritti spirituali sul Rosario, sul culto di Maria, su S. Giuseppe, ecc. — Sommervogel, II, 1132-39.

2) **Pietro Francesco**, S. J. (1592-1682), insigne cultore di patrologia, n. a Besançon da una famiglia di eruditi. Professore di filosofia, ebraico, esegesi, fu poi direttore del gabinetto reale di numismatica a Parigi dove morì. Pubblicò molti scritti patristici, dei quali parte riportati nel *Migne* (PL 58, Vittore Vitense; 62, Vigilio di Tapso; 65, Fulgenzio di Ruspe; 95 Beda; 148, Bernoldo; 185, S. Bernardo) e negli *Acta SS.* Inoltre: *Scriptorum Veterum de fide Cathol.*, 1656; *Paulinus illustratus*, 1662: *Manuale Solitariorum*, 1657; *Hist. de l'Abbaye de Tournus*, 1664, ecc. — Sommervogel, II, 1125-32. — H. Dutouquet in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 2363 s.

3) Della stessa famiglia si ricordano: **Filippo** († 1657 ?), canonico e vicario generale di Besançon, autore di introduzioni e note ai canoni e decreti del conc. Tridentino (Antwerpiae 1640); **Giovanni** († 1666), predicatore di Filippo IV, autore di un acuto *Iudicium de fabula Joannae papissae* (ivi 1666); **Giulio** († 1678), vicario generale di Besançon, autore di un *Breviarium historicum ordinis Velleris aurei* (ivi 1652). — Hurter, *Nomenclator*, IV (1910) col. 493-95.

CHIGI. Nobile famiglia, di cui è documentata l'esistenza in Siena dal sec. XIII; a grande gloria e fortuna pervenne poi il ramo trapiantatosi in Roma. Segnaliamo alcuni personaggi.

Agostino *il Magnifico* (c. 1465-1520), che iniziò il ramo romano. Commerciante d'una potenza spettacolosa, finanziatore di Cesare Borgia, dei Medici, di Leone X, splendido fautore di letterati e di artisti (Peruzzi, Raffaello, Sodoma), costruttore della *Villa* (denominata poi) *Farnesina*, della *Cappella Chigi* in S. Maria del Popolo e d'altra *Cappella* in S. Maria della Pace.

Fabio, divenuto papa col nome di Alessandro VII (v.), fondatore della celebre e preziosissima **Biblioteca Chigiana**, successivamente arricchita da tre cardinali della stessa famiglia e fra loro omonimi, qui sotto elencati. La Chigiana, acquistata dal Governo Italiano nel 1918, fu, nel 1922, aggregata alla Vaticana.

Flavio († 1693), nipote di Fabio, cardinale dal 1657, giovanissimo, mondano, largo mecenate, dal 1664 cardinale legato alla corte di Luigi XIV. — Pastor, *Storia dei Papi*, XIV-1 e XIV-2: copiose notizie, v. Indice.

Flavio (1711-1771), del ramo Chigi-Albani, cardinale dal 1753, nella famosa lista del Grimaldi (cf. Pastor, *o. c.*, XVI-2, Roma 1933, p. 27) annoverato fra i « pessimi » papabili dal punto di vista delle corti, che volevano un soppressore dei Gesuiti. v. Clemente XIV.

Flavio (1810-1885), nunzio a Monaco e a Parigi, indi (1878) cardinale.

Giovanni, *Beato* (1300-63), eremitano di S. Agostino in Lecceto (presso Siena), prodigatosi nel servire agli appestati. — Acta SS. *Oct.* XII (Bruxellis 1884) *die* 28, p. 724-735.

Il capo della famiglia Chigi conserva ancor oggi la dignità e l'ufficio di « Maresciallo del Conclave », conferitogli nel 1712 da Clemente XI dopo l'estinzione della famiglia Savelli.

Bibl. in Enc. It. X, 51 s. e Pastor, XVI-1 (Roma 1932) p. 317.

CHILE. v. Cile.

CHILIANO, Santo, Vescovo e Martire sul volgere del sec. VII in Franconia (Würzburg), d'origine irlandese, fatto assassinare per vendetta da Gailana, cognata e sposa del principe Gosberto, il quale, convertito da Ch., era deciso di ripudiarla. Insieme subirono il martirio anche il prete *Colomano* e il diacono *Totnano*. Le reliquie si venerano nella cattedrale di Würzburg, dove le ripose il vescovo San Burcardo (v.) nel 752. Ch. è patrono della città. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Jul.* II (ven. 1721) *die* 8, p. 399-619. — Fr. Emmerich, *Der hl. Kilian, Regionarbischof und Martyrer historisch-kritisch dargestellt*, Würzburg 1896. — L. Gougaud, *Les chrétientés celtiques*, Paris 1911 (v. indice: *Kilian de Wurz.*).

CHILIASTI. v. Millenarismo-Millenaristi.

CHINA. v. Cina.

CHINEA. La parola, che, secondo la sua derivazione dall'antico francese *haquenée*, significava il cavallo che va all'ambio, fu riservata a designare il cavallo che il Re di Napoli presentava al Sommo Pontefice in segno di omaggio feudale. Fu, infatti, il Papa Clemente IV che impose a Carlo d'Angiò di versare ogni anno alla S. Sede, nella vigilia dei Santi Apostoli, un censo di ottomila once di oro e di presentare « *unum palefridum album pulcrum et bonum* ». L'offerta regale variò nei secoli e fu talora, renitente la S. Sede, sospesa; definitivamente poi nel 1788; fino a che, nel 1855, Ferdinando II ottenne da Pio IX di liberarsi per sempre dall'onere coll'offerta di diecimila scudi per il monumento all'Immacolata in Roma. — Enc. It., X, 116 *b*-117 *a*.

CHINI (Kino) Eusebio Francesco, S. J. (1644-1711), missionario ed esploratore. N. a Segno (Trento), entrò nella C. d. G. (1665), e inviato (1681) nel Messico (Sonora), vi svolse per 30 anni straordinaria attività come missionario, esploratore, carto-

grafo. In numerosi e arditi viaggi esplorò la California, di cui stese una carta geografica e stabilì il carattere peninsulare, poi lo Arizona, percorrendo il bacino del Gila e del Colorado sino alla foce, lo Stato di Sonora dove fondò la Missione di N. S. de los Dolores, creandovi attorno una catena di Missioni, che si estendevano sino all'attuale Arizona, attraverso l'Altar, il Sonora, il Maddalena e il Santa Cruz. Scrisse il vocabolario di una lingua indiana. Sua opera principale: *Favores coelestiales*, dove espone la storia della sua attività di missionario e di esploratore, pubblicata recentemente da Bolton: *Kino's historical memoir of Pimeria Alta* (2 voll.), Cleveland 1919; essa è una fonte storica importantissima. Morì nella Missione della Maddalena. — A. Rossaro, *Brevi cenni . . .*, Rovereto 1929. — S. Weber in *Bollettino del Clero*. Arcidiocesi di Trento, luglio-agosto 1930. — Eugenia Ricci, *Il P. Chini espl. miss. della Calif.*, Milano 1930. — Richman, *California under Spain and Mexico*, Boston 1911. — Enc. It., X, 121*b*-122*a*. — P. Chiminelli in *Pensiero Miss.*, 11 (1939) 238-241.

CHIODI. v. Passione (*Reliquie della*).

CHIOGGIA. Città in prov. di Venezia, già chiamata *Fossa Clodia*, posta sopra un'isoletta al margine meridion. della Laguna Veneta, con c. 42.500 ab. (c. 28.000 nel centro).

È sede episcopale dal 1110, quando vi venne trasferita la sede vescovile di *Malamocco* che risale al sec. VII. Fu dapprima suffraganea di Grado, poi di Venezia. Patroni: SS. Felice e Fortunato. Parrocchie 40, con 110 sacerdoti (fra cui dieci religiosi) e 146.107 fedeli.

Monumenti: la *cattedrale*, ricordata nel secolo XI, fu ricostruita tra il 1663-74, su disegno di Baldassare Longhena. Ha pitture di insigni autori, un grandioso pulpito marmoreo di squisita fattura (1677) e un bel battistero di marmo (1708). *S. Andrea* con tabernacolo della scuola dei Lombardo; *S. Domenico* con un S. Paolo del Carpaccio e altri pregevoli dipinti e un Crocifisso di legno d'autore tedesco (sec. XV). Il Seminario ha annessa una ricca biblioteca. — Ughelli, V, 1343-59. — Cappelletti, ✕, 327; 341 415. — Vianelli Girolamo, *Nuova serie dei vescovi di Malamocco e di Chioggia*, Venezia 1790. — G. Bullo, *Storia di Ch.*, Venezia 1910.

CHIONIA, Santa, Martire a Tessalonia nel 304 colle sorelle Agape (v.) e Irene.

CHIOSTRO. Dal latino *claustrum* (cancello, barriera) la voce C. è passata ad indicare un luogo abitato da religiosi. Tale è il senso preciso del vocabolo nella Regola di S. Benedetto. Poscia il significato si restrinse, e C. venne ad indicare lo spazio congiungente le varie parti di un monastero, perchè più facile ne fosse l'accesso. Già Isidoro di Siviglia fa menzione di un portico, per il quale i religiosi possano passare dal monastero al giardino. Molti pensano che il C. altro non sia che lo sviluppo dell'atrio delle antiche basiliche. La forma più comune assunta dal C. fu la quadrata, ma è frequente il C. anche a pianta rettangolare. Le grandi abbazie avevano due CC: uno comune a tutti i monaci, l'altro più appartato, di proporzioni minori, specialmente destinato all'abate. Anche alcune cattedrali possedevano un C., attorno al quale sorgevano le abitazioni dei canonici. Il C. ha dato luogo a capolavori architettonici, a seconda dell'epoca della loro costruzione. Fuori d'Italia sono da ricordarsi i CC. romanici di S. Pietro di Moissac, di Saint-Lisier, di Saint-Trophin ad Arles e quelli gotici dell'abbazia di Saint-Jean-des-Vignes, delle cattedrali di Toul, di Rouen, di Langres, di Cahors, di Pamplona, di Toledo, di Lilienfeld, di Weingarten, ecc.

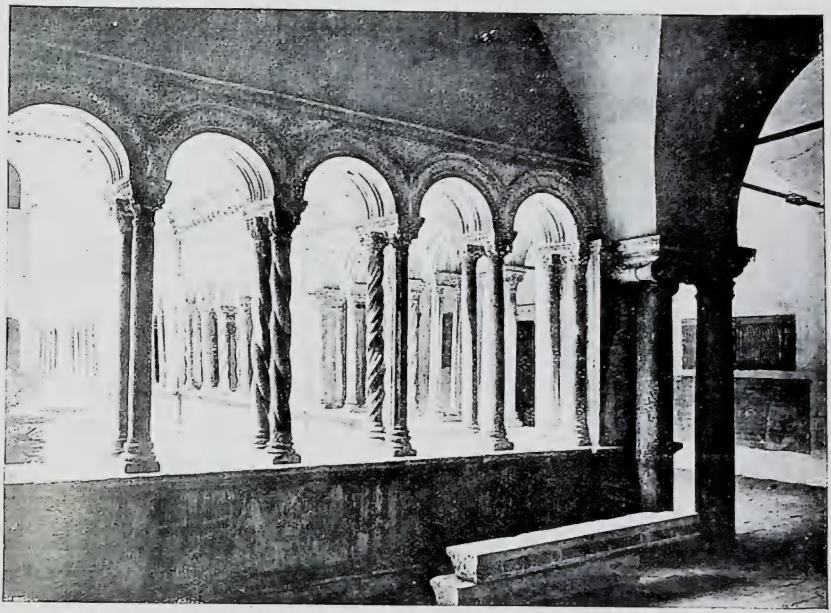
Numerosissimi e d'ogni stile sono i CC. artistici in Italia. Tra i più eccellenti ricordiamo i CC. cosmateschi di S. Giovanni in Laterano e di S. Paolo fuori le Mura. Quelli siculi-romani di Monreale, degli Eremiti di Palermo, della Cattedrale di Cefalù, ecc.; il C. di S. Lorenzo fuori le Mura e di S. Scolastica a Subiaco del sec. XIII e XIV e quello vaghissimo pur nelle sue piccole dimensioni di S. Zeno a Verona. Nel Rinascimento sorgono il C. di S. Lorenzo a Firenze di gusto brunelleschiano, il C. « dei Morti » alla SS. Annunziata, il celebre C. « Verde » a S. Maria Novella con le famose pitture di Paolo Uccello. Poi i magnifici CC. della Certosa di Pavia coperti di terracotte, figure e ornati di grande carattere, il solenne C. di S. Martino e quello non meno maestoso di S. Chiara a Napoli. Tutti variano nella disposizione delle aperture e dei sostegni con serie di colonnine o interrotte da pilastri, a un solo ordine o a due, con pianta quadrilatera o rettangolare, disadorni o ricchi di affreschi e anche di sculture. Come sintesi dell'ufficio, cui risponde il C., si può ricordare il principio dell'iscrizione che corre nel fregio del C. di S. Paolo: AGMINA SACRA REGIT LOCUS HIC QUEM SPLENDOR HONORAT-HIC STUDET ATQUE LEGIT MONACHORUM COETUS ET ORAT-CLAUSTRALES CLAUDENS CLAUSTRUM DE CLADO VOCATUR. — v. Clausura. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Liturgie*, III-2, col. 1991-2012. — Enc. It., X, 134 s. — R. Molitor in *Lex. für Theol. und Kirche*, VI, col. 49-52.

CHIRINO Pietro, S.J. (1557-1635)], n. a Osuna (Spagna), m. a Manila nelle Filippine, ove fu missionario. Lasciò un'importante *Relación de las Islas Filipinas* y de lo que en ellas han trabajado los padres de la Comp. de Jesús (Roma 1604; Manila 1890; riedita in *The Philippine Islands 1493-1898*, Cleveland-Ohio). — Hurter, *Nomenclator*, III (1907) col 835. — J. Schmidlin in *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 878.

CHIROMANZIA (da χείρ = mano e μαντεία = divinazione) detta anche *chirognomia* e *chiroscopia*, è l'arte, o la pretesa arte di predire il futuro o di rivelare i segreti dai segni della mano (generalmente la sinistra) e delle dita (lunghezza di queste rispetto al palmo o fra di loro, lunghezza delle falangi) e dalle loro proporzioni. Per la valutazione morale della chiromanzia valgono i principi che guidano nel giudicare delle superstizioni divinatorie. v. Occultismo.

Dalla « chiromanzia » si deve distinguere la « chirologia », che, attraverso l'esame della mano, tenta una diagnosi fisiologica e psicologica (carattere) dell'individuo. Questa scienza, contenuta entro i suoi limiti, non cade sotto la condanna morale della chiromanzia. v. Fisiognomia.

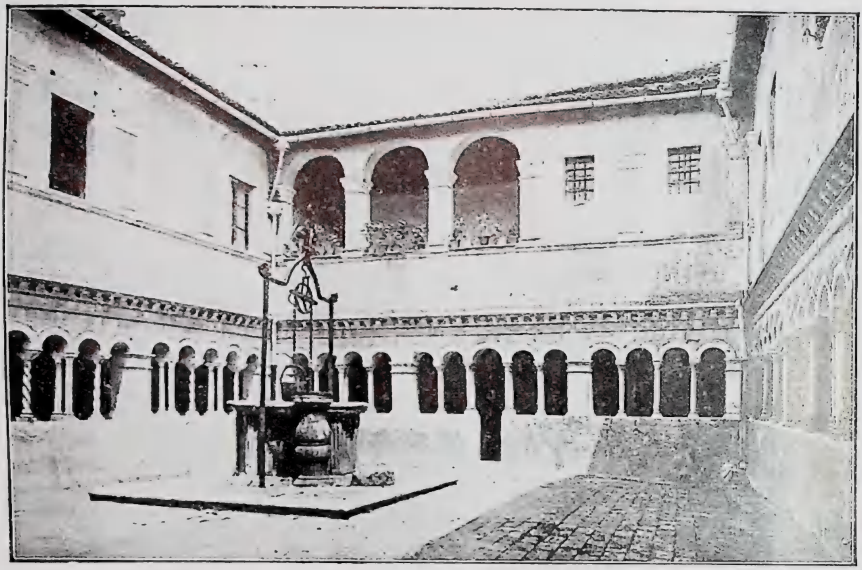
La Ch. fu conosciuta e praticata in tutti i tempi. Non sembra che i passi biblici Giob XXXVII 7 e Prov III 16 permettano un'interpretazione in senso chiromantico. Tutti i fisiognomisti antichi e medievali, orientali e occidentali si occuparono di Ch. Nel Rinascimento essa raggiunse il massimo splen-



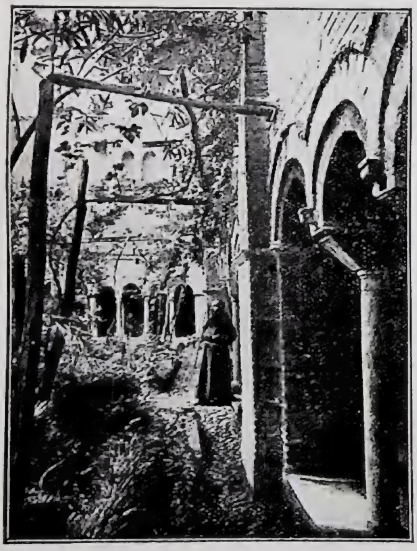
S. Giovanni in Laterano, Roma.

Convento dei Benedettini, Monreale.

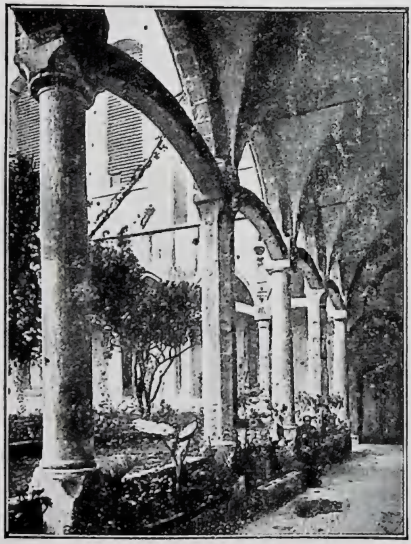
Proprietà riservata.



Chiostro cosmatesco del Monastero di Santa Scolastica a Subiaco.



Chiostro della basilica di S. Lorenzo fuori le Mura a Roma. (Fot. Alinari).



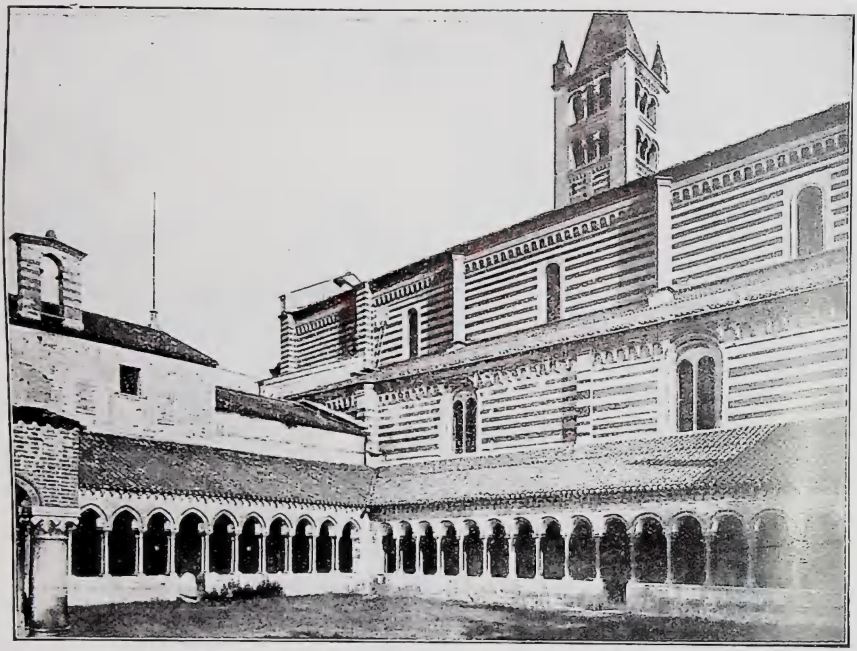
Chiostro della chiesa di S. Chiara a Napoli. (Fot. Alinari).

Proprietà riservata.

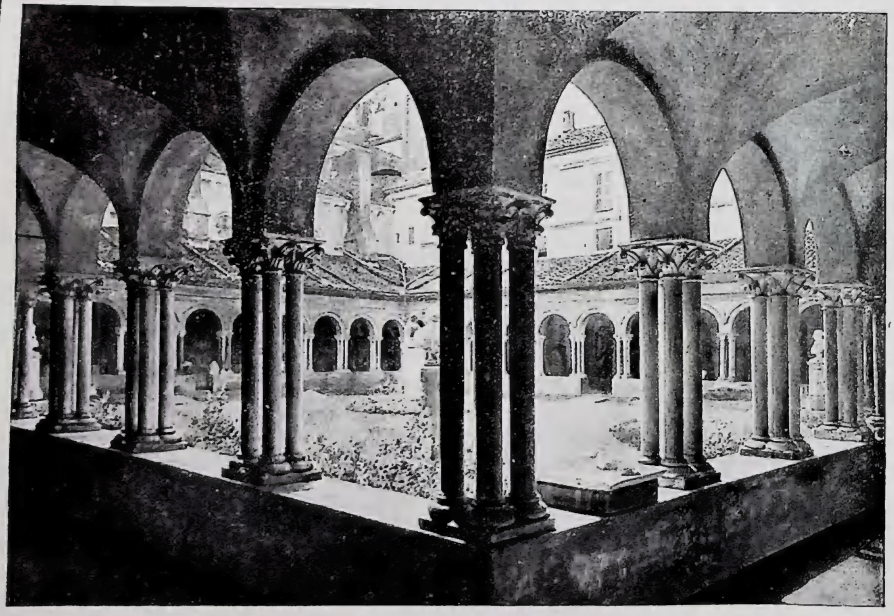
Firenze - Chiesa della SS. Annunziata. Il Chiostro detto dei morti. (Fot. Alinari).

Firenze - Chiesa di S. M. Novella. Il Chiostro Verde.(Fot. Alinari).

Proprietà riservata.

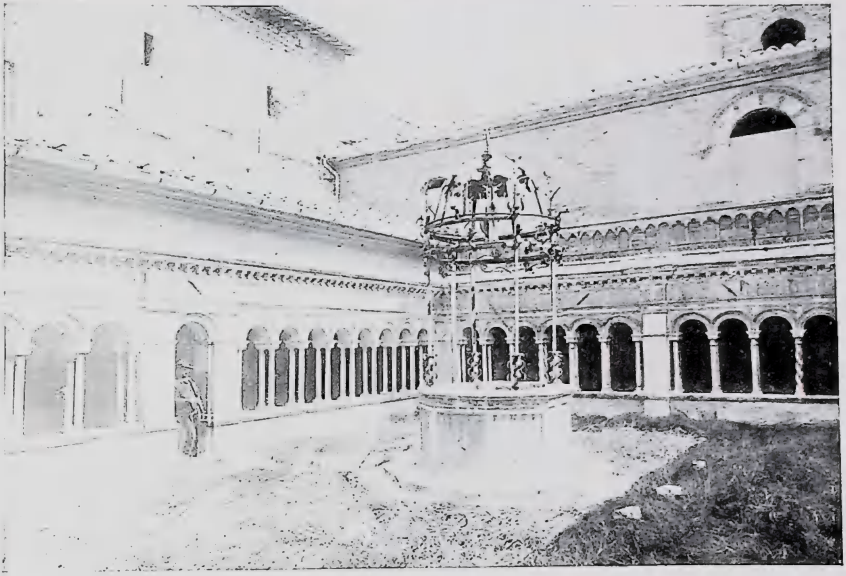


Chiostro di S. Zeno - Verona. (Fot. Anderson).



Chiostro di S. Andrea di Vercelli. (Fot. Pietro Masoero. Vercelli).

Proprietà riservata.



Abbazia di Sassovivo - Foligno. (Fot. Alinari).

Chiesa di S. Maria della Pace - Roma. (Fot. Brogi).

Proprietà riservata.

dore: sono noti i trattati di Giov. della Porta (*Della Chirofisonomia*, ll. 2, vers. dal latino di P. Sarnelli, Napoli 1677), Batt. Coclès (*Physiognomia et Chir.*, Bologna 1504), Aless. Achillini (*Opera omnia*, Venezia 1545), Tricasso da Mantova (*Chiromantica* e commento al Coclès) ecc. Fatta più seria e appoggiata su fatti scientifici la Ch. fu restaurata nel sec. XIX, come chirologia, da C. S. d'Arpentigny (*La Chirognomie*, Paris 1843), A. Desbarolles (*Les mystères de la main*, ivi 1859, *Revelations complètes*, ivi 1879), J. Leclerq, (*Le caractère et la main*, ivi 1900), N. Vaschide (*Essai sur la psychologie de la main*, ivi 1909).

Bibl. — E. Alta, *Traité complet de chiromancie pratique*, Vichy 1924. — M. Choisy, *Chirologie*, Paris 1927. — G. C. Fiacca, *Chiromanzia*, Milano (Hoepli). — M. Raschio, *Hand und Persönlichkeit*, Hamburg 1930, voll. 2. — A. del Bello, *Astrochiromanzia*, Milano 1941. — Enc. It., X, 136 s. — J. Vergier-Boimond in *Dict. de Droit can.*, III, (fasc XV [1939]), col. 683-685.

CHIROTECA. v. Guanti.

CHIROTESIA. v. Imposizione delle mani.

CHIRURGIA e MORALE. La chirurgia è una branca speciale della terapeutica, idealmente ma non realmente distinta dalla medicina, con la quale ha interferenze e dipendenze. Di essa, dopo aver esposto le funzioni e gli scopi, noi studieremo i rapporti che ha con la morale ed applicheremo i principi generali di moralità ad alcune operazioni moderne più importanti e controverse che riguardano l'ostetricia e l'integrità della funzione generativa.

1. **Le funzioni e i compiti della chirurgia moderna.** Fino dai tempi lontanissimi si rinvengono tracce di una certa tecnica operatoria principalmente traumatica e laparatomica.

Ippocrate e poi Celso e Galeno diedero precetti a forma dottrinale intesi a formare un ceto di bravi operatori, fra i quali si distinsero i Greci che vennero ad esercitare la loro arte pure a Roma.

Dopo un lungo periodo di regresso, negli Studi di Bologna e di Padova, col Morgagni e lo Zambeccari, saliva a grande considerazione l'anatomia patologica che aprì la strada ad una chirurgia scientifica e razionale. Pur tuttavia gli sforzi di scienziati valentissimi e di operatori precisi ed attenti rimanevano vani, perchè all'atto pratico il bisturi, anziche arma salutare, diveniva strumento di morte, e gli *exitus infausti* raggiungevano il novanta per cento, per causa della setticemia che ordinariamente ne seguiva.

Ma quando nel secolo decorso si poterono avere due impensati e provvidenziali alleati, l'*anestesia* (v. Anestetici) e l'*asepsi*, si raggiunse di un colpo un progresso sbalorditivo, riducendo a zero la mortalità per certe malattie giudicate inguaribili e rendendo possibili e facili certe operazioni che nessun precedente chirurgo si sarebbe accinto ad eseguire.

Oggi, confortata dalle scoperte fondamentali della biologia e della batteriologia, aiutata da discipline quali la fisiopatologia, la patogenica e la semeiotica radiologica, giovandosi di tutte le altre invenzioni di armamentario e di ambiente, esercitata e fatta progredire da uomini insigni, non si limita più ad amputare, ma cerca di conservare, di ricostruire, di rieducare gli organi per le loro naturali funzioni, tantochè le demolizioni e le ablazioni non sono più considerate vittorie, ma sconfitte dell'arte chirurgica. In tal modo essa assolve un grande compito sociale.

2. **Principi di morale.** Anche la scienza e l'arte chirurgica, come ogni altra disciplina ed operazione umana, deve esser guidata da principi inconcussi di moralità, giacchè essa non si esercita sopra un corpo qualsiasi (*in corpore vili*), ma sopra un individuo umano, che è persona, che ha quindi un valore suo proprio, ha diritti e doveri superiori alle leggi umane ed al suo proprio libito. Nè l'operando nè il chirurgo potranno mai disporre delle membra contrariamente alla volontà di Dio, espressa nella legge naturale e nella legge positiva rivelata. Questi principi ci vengono additati, illustrati, confortati e sanciti dalla Chiesa Cattolica. Cf. Antonino Anile, *Il medico e la morale cristiana*, « VI Corso Cristologico », Roma 1942, p. 245-255.

Premettiamo che ogni azione umana, moralmente, è qualificata da due fattori: dal *fine*, e dal *mezzo*, di cui si serve per raggiungere il fine. Se il mezzo è cattivo, l'azione è cattiva anche se il fine fosse buono. *Non sunt facienda mala ut eveniant bona.* Se il fine è cattivo, l'azione è cattiva anche se il mezzo è buono. Se poi il fine è buono e il mezzo è indifferente, l'azione è buona. Esistono però delle azioni che hanno un duplice effetto, e può darsi che dei due uno sia buono e uno cattivo. Come regolarsi? La morale cattolica ammonisce esser lecito compiere un'azione buona in se stessa (o almeno indifferente) dalla quale derivino due effetti, uno buono ed uno cattivo, quando si verificano le seguenti condizioni:

a) che l'effetto buono proceda dalla causa « saltem aeque immediate » con l'effetto cattivo, quindi non da questo come da *mezzo; b)* che il fine dell'agente sia onesto; *c*) che esista una causa *proporzionatamente* grave. Per giudicare poi della proporzione della causa è necessario tener conto della maggiore o minore necessità, propinquità e certezza dell'influsso della causa nella produzione dell'effetto cattivo. v. Causalità Accidentale.

Fissati ed applicati questi principi, sarà più facile capire quali interventi chirurgici siano leciti e quali no. Ne esaminiamo particolarmente alcuni, importantissimi sotto l'aspetto morale e scientifico:

3. **Alcune operazioni ostetriche.** L'embrione umano fino dal concepimento, come biologicamente è uomo, così giuridicamente è uomo, e la sua soppressione costituisce il delitto di omicidio. Quindi le operazioni chirurgiche che hanno per fine *diretto* di aggredire il feto, sia pure per salvare la madre, sono illecite sempre e in qualsiasi stadio della gestazione. Le contrarie antiche soluzioni di biologi con le famose discussioni sull'epoca dell'animazione del feto sono oggi « praticamente » superate e la Chiesa, nelle sue dichiarazioni, si ispira a questa prassi senza volere con ciò definire la non facile questione filosofica. v. Animazione. L'uccisione *diretta* del feto non è mai lecita nè per salvare la madre, nè quando l'omissione della operazione sia per condurre a morte sicura madre e feto, nè quando il feto sia destinato a perire per le condizioni patologiche della gestazione (S. Uff. 24 luglio 1895). Per la Chiesa, dunque, e per la ragione, non vi può essere prevalenza di diritti di vita della madre sul feto, nè questo deve più chiamarsi o

tenersi alla stregua d'ingiusto aggressore, come energicamente dichiara Pio XI nella Encicl. *Casti Connubii*.

Illecita quindi l'*Embriotomia* che ha per fine diretto di uccidere il feto per procurarne l'espulsione, fisiologicamente impossibile. Comunemente la si esercita con lo schiacciamento del cranio: *Craniotomia*. Sotto tal nome fu sottoposta alle decisioni del S. Uffizio e ne ebbe la più assoluta riprovazione con decreti del 28 maggio 1884 e 19 agosto 1889 : cf. *Denz.-B.*, n. 1889 s. Dobbiamo però notare come oggi la chirurgia nei suoi mirabili progressi giustamente si vanti di aver cancellato dalle operazioni ostetriche l'embriotomia e la craniotomia.

Vi sono rimasti però l'*aborto terapeutico* ed altre operazioni, quali: la *sinfisiotomia*, l'*isterectomia*, la *gastro-isterotomia* praticate non direttamente ma sugli annessi. Per dire quali di queste siano lecite e quali no, occorre la distinzione fra *aborto diretto* e *aborto indiretto* : v. Aborto. Ogni caso clinico ed ogni conseguente intervento chirurgico rientra nell'una o nell'altra categoria. Secondo il Gemelli sarà aborto diretto quello che segue ad indicazione di aborto, sarà indiretto quello che segue ad un intervento su altra indicazione che non sia di aborto e avvenga malgrado ogni precauzione da parte del medico per evitarlo (Relaz. al II.° Conveg. Medici Catt , *Studium*, Roma, 1933, p. 30). Contro certi scienziati materialisti che sostengono esistere indicazioni mediche, sociali ed eugeniche per giustificare l'uccisione e l'espulsione del feto, vedi la cit. *Enc.*, n. 3, dove si riafferma con nobili e sentite espressioni la dottrina della Chiesa sopra da noi accennata.

Esistono però operazioni ostetriche che un decreto del S. Uff. del 4 maggio 1898 permette e disciplina. Riguardano principalmente il caso di viziature pelviche. Si permette allora l'*accelerazione del parto*, purchè si tratti di feto vitale.

Nel caso di gravidanze extrauterine si concede l'estrazione per via laparatomica dei *feti ectopici*, purchè siasi provveduto seriamente a salvaguardare la vita della madre e quella del feto.

La provocazione del *parto prematuro* è permessa fino dal sesto mese (decreto S. Uff. 5 maggio 1902) ma è cosa ovvia che, quando si possa, il chirurgo ha l'obbligo morale di ritardare il suo intervento più che sia possibile, per avere la maggior sicurezza che il feto, avvicinandosi ognor più alla maturità, possa vivere.

4. **La sterilizzazione** o procurata impotenza alla procreazione (*impotentia generandi*), che un tempo, od anche ora presso i selvaggi, si produceva con l'evirazione, di recente fra i popoli civili è ritornata sotto altra forma e a scopo libidinoso, egoista, eugenico, onde assicurare l'atto copulativo da possibile procreazione. Si può praticare su l'uomo o sulla donna, sia col sopprimere la funzione germinale delle glandole sessuali, sia con l'impedire, mediante ostacoli frapposti lungo le vie di conduzione, che i germi in esse maturatisi possano servire alla fecondazione ed al concepimento. v. Eunuchi.

La morale cattolica riprova un'operazione che tende a privare l'uomo della sua naturale funzione e ad annullare gli scopi voluti da Dio e dalla natura, per riservargli, anzi acuirgli il godimento di quei piaceri sessuali che la natura e la religione non ammettono che come inseparabili dalla funzione generativa. D'altra parte, dice Pio XI nella *Enc. cit.*, « la cristiana dottrina insegna, e la cosa è certissima anche al lume della ragione, che gli stessi uomini privati non hanno altro dominio sulle membra del proprio corpo che quello che spetta al loro fine naturale e che non possono distruggerle o mutilarle o per altro modo rendersi inetti alle funzioni naturali, se non nel caso in cui non si può provvedere per altra via al bene di tutto il corpo ». Il Codice Penale Italiano, poi, all'art. 552 ha: « Chiunque compie su persona dell'uno o dell'altro sesso, col consenso di questa, atti diretti a renderla impotente alla procreazione, è punito con la reclusione da sei mesi a due anni e con la multa da lire mille a cinquemila. Alla stessa pena soggiace chi ha consentito al compimento di tali atti sulla propria persona ».

5. **Sterilizzazione legale.** Sociologi e medici materialisti e razzisti, a fine di eliminare dalla società individui pericolosi, fondandosi sul principio della ereditarietà dei caratteri degenerativi, proposero di rendere inadatti alla procreazione gli anormali, i deficienti, i delinquenti. Non pochi stati d'America e di Europa (per lo più protestanti ed anglosassoni) hanno introdotta la sterilizzazione coatta nella loro legislazione, ma nella applicazione pratica hanno incontrato i più impensati ostacoli e le più vigorose opposizioni. Pio XI anche questo condanna nella *Casti Connubii*: « Vi sono alcuni che vogliono persino che essi (coloro che saranno per generare prole difettosa) siano per legge, anche se reluttanti, privati di quella naturale facoltà con l'intervento dei medici . . . . . attribuendo ai magistrati civili un potere che mai non ebbero, nè mai possono legittimamente avere ».

Bisogna eccettuare solamente il caso, pur contemplato e ammesso da Pio XI, che si presenti la necessità di curare uno stato minaccioso per la vita dell'intero organismo ed a cui non sarebbe possibile trovare altro rimedio che quello di un intervento chirurgico demolitivo degli organi della generazione. Difatti, quando è minacciato tutto il corpo, si può sacrificarne una parte.

Tolto questo caso, non vi sono ragioni di ordine economico, eugenico, sociale che possano giustificare la sterilizzazione, giacchè, concludiamo col Sommo Pontefice: « non possono mai darsi difficoltà di tanta gravezza che valgano a dispensare dai comandamenti di Dio che proibiscono ogni atto che sia cattivo di sua natura ».

Bibl. — Bergervoort, *Abortus und Kraniotomie*, München 1896. — Eschbach, *Disputationes Physiologico-theologicae*, Romae 1901. — I. B. Ferreres, *De vasectomia duplici*, Matriti 1913. — Jordann, Violett, Tiberghien, *Eugénisme, Stérilisation*, Paris 1929. — Antonelli, *Medicina Pastoralis*[5], Romae 1932, vol. I. — L. Scremin, *Appunti di morale professionale per i medici*, Roma 1932. — Uffreduzzi, *Trattato di patologia chirurgica*, Torino 1933, vol. I. — A. Janssèn in *Ephemerides Theol. Lov.*, 11 (1934) 525-561 ; 12 (1935) 335-349 (sull'*isterectomia* nel periodo di gravidanza). — A. Niedermeyer, *Pastoralmedizinische Propädeutik*, Salzburg-Leipzig 1935. — H. Bon, *Medicina e Religione*, Torino 1940. — A. Bianchi, *Matrimonio Cristiano*[2], Bergamo 1942, cap. VI (p. 243-267). La rivista *Perfice Munus* ha iniziato, in fascicoli bimestrali, una nuova rubrica su « Medicina e Morale ». — v. Morale professionale.

CHIUSI e PIENZA. Chiusi, già celebre città etrusca in Val di Chiana e colonia militare romana conta nel comune c. 8000 ab. Il cristianesimo primitivo è illustrato da due catacombe, l'una di S. Mustiola, l'altra di S. Caterina. Un'iscrizione del 322 ricorda il vescovo *Lucius Petronius Dexter*. La serie episcopale però riprende qualche secolo dopo. Il *duomo* (sec. XII, rifatto nel sec. XIX) ha annesso un museo, ove si ammirano i corali miniati, opera dei benedettini olivetani (sec. XV).

La sede episcopale di Pienza, fondata nel 1462 da Pio II da cui trasse il nome, fu unita il 17 giugno 1772 con quella di Chiusi. Notevole la *cattedrale* quattrocentesca e il *museo della cattedrale*, ambedue ricchi di capolavori.

Chiusi è suffraganea di Siena, Pienza è immediatamente soggetta alla S. Sede. Il vescovo alterna la residenza fra le due città. Patrona S. Mustiola. Parrocchie 57. — Ughelli, III, 585-654. — Cappelletti, XVII, 561-632. — Lanzoni, I, 552-54. — H. Leclercq in *Dict d'Archéol. chrét. et de Lit.*, III-1, col. 1386-1402 (sulle catacombe).

CHMEL Giacomo, O.S.B (1727-1805), di Königgratz, abate e professore di teologia, autore di: *De officio hominis erga Deum* (Augustae V. 1765); *Apologia singularis orthodoxae catholicaeque doctrinae* (Pragae 1787) circa l'impossibilità di conservare la legge naturale per l'uomo lasciato alle sole forze naturali; *Vindiciae concilii oecumenici VI*, dove si sostiene l'equità e la verità della condanna conciliare di papa Onorio (v.). — Hurter, *Nomenclator*, V (1912) col. 657.

CHMEL Giuseppe (1798-1858), n. a Olmütz, m. a Vienna, canonico di S. Floriano di Olmütz, archivista di Stato, storico insigne, membro di 27 accademie, anima della sezione storica della giovane Accademia delle scienze di Vienna. Immensa fu la sua attività di ricercatore, di compilatore, di scrittore, consacrata quasi esclusivamente alla storia civile dell'Austria. — A. Bigelmair in *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 883.

CHOISEUL du Plessy-Praslain (de) Gilberto (1613-1689), addottoratosi alla Sorbona (1640), vescovo di Comminges (1644-71) e poi di Tournai (1671-89), m. a Parigi. Fu uomo d'azione e, forse, povero di vita interiore (cf. Bremond, IX, 254, 257, 260 ss.). Si lodano lo zelo e la virtù esercitata durante l'episcopato di Comminges. Ma è misterioso come egli, dotato di alto e retto sentire, di notevole cultura teologica, abbia potuto esser vittima dell' « infatuazione nazionalistica » e simpatizzare per il Gallicanismo (v.) e per il Giansenismo (v.), del quale fu più volte sospettato e dovette perciò spesso scagionarsi. Incaricato da Luigi XIV di riconciliare i giansenisti colla Chiesa, nulla concluse colle sue conferenze. Approvò i *Monita salutaria B. Virginis Mariae ad cultores suos indiscretos*, l'infelice scritto di Widenfeld contro l'estensione del culto mariano. Lavorò alla redazione della *Dichiarazione gallicana* del 1682, rivelandosi totalmente gallicano, come nota un appunto di Fénelon; la stesura dei 4 articoli sarebbe toccata a Ch. se non fosse intervenuta la moderazione di Bossuet.

Desmons enumera 183 scritti di Ch., tra i quali ricordiamo: *Mémoires touchant la religion* (Paris 1680, in 3 voll.; 1681-82; 1685, in 2 voll.), opera apologetica contro gli atei, i deisti, i « libertini » i protestanti; *Le vray système de la religion chrestienne et catholique* (Lilla 1689); *De potestate ecclesiastica* (ivi 1688), lunga lettera polemica contro Steyaert, professore di Lovanio, di cui combatte lo scritto *De pontifice Romano* (Lovanio 1687) e impugna l'infallibilità papale; la lettera di Ch. fu poi confutata da Enr. Wolthier.

Bibl. — F. Desmons, *Gilbert de Ch., évêque de Tournai*, Tournai 1907. — M. Dubruel, *G. de Ch. à Tournai* in *Études* 110 (1907) 433-59. — Pastor, *Storia dei Papi*, XIV (Roma 1932), v. Indice. — Hurter, *Nomenclator*, IV (1910) col. 424-26.

CHOISY (di) Francesco Timoleone (1644-1724). Nato da cortigiani di Luigi XIII, trascorse buona parte della sua vita alla corte francese. Fu effeminato assai, fino a indossare per parecchi anni vesti muliebri; venne perciò esiliato in Borgogna. Fu conclavista dei cardinali francesi a Roma nel 1676. A seguito di gravissima malattia si convertì, entrò nel Seminario delle Missioni Estere di Parigi, fu ordinato sacerdote e andò nel Siam. Tornato a Parigi, scrisse le sue memorie ed opere di storia e di letteratura, che gli valsero d'esser nominato accademico di Francia.

CHORON Alessandro Stefano (1772-1834), musicista francese. Animato da salda passione per l'arte musicale, ne promosse la conoscenza e ne diffuse l'amore specialmente con opere tecnico-didattiche e letterarie compiute anche in collaborazione con altri studiosi (col Fayolle il *Dizionario storico* dei Musicisti). Benemerito assai della musica sacra, ne rinvigorì in Francia il culto e lo studio, suscitando vivo interesse attorno ai classici, da Palestrina a Bach. Notevole poi è un'opera del C. che anche oggi non è senza valore, dal titolo: *Principes de composition des écoles d'Italie*, 3 voll., Paris 1808.

CHRISMANN Filippo Neri, O. S. F., n. a Hindelang in Allgau nel 1751, m. in data incerta. Appartenne ai Recolletti di Füssen. Compose una *Regula Fidei catholicae et collectio dogmatum credendorum* (1732), e di nuovo 1844; 1854; e in Migne, *Theologiae cursus completus*,, VI, col. 877-1070), ove i dogmi sono ristretti al minimo, per un riguardo ai razionalisti del tempo. L'opera, lodata dal Döllinger, fu condannata all'Indice (20-I-1869).

CHRISTEN Bernardo (a battesimo *Edoardo*), O. M. Cap. (1837-1909), n. ad Andermatt (Svizzera), morto in Roma. Entrato giovanetto tra i Cappuccini, fu ordinato sacerdote nel 1860. Lettore di filosofia a Zeug, maestro dei novizi a Lucerna, guardiano a Soletta e predicatore della cattedrale, lottò contro i Vecchi Cattolici. Provinciale della provincia elvetica, custode dei conventi e della provincia del Ticino, il 1 maggio 1884 venne eletto ministro generale dell'Ordine Cappuccino, carica in cui rimase per 24 anni.

Il suo lungo generalato fu fecondo di meravigliosa attività. Visitò numerosissime province e missioni, provvide al rifornimento delle Missioni serafiche, coltivò indefessamente lo spirito religioso. Il 30 maggio 1908 venne nominato arcivescovo titolare di Stauropoli. Molto lodato è lo scritto: *Leben des hl. Franziscus von Assisi*, Innsbruck 1902; 3.ª ed. a cura del P. Ilarino Felder, 1922: versione italiana, Innsbruck 1902, per cura di G. Cattaneo.

Bibl. — M. Künzle, *Die schweiz Kapuziner-prov.* (1908) p. 370-406. — Th. Bossart, *P. Ber-*

nard Christen von Andermatt, Einsiedeln 1909. — Stef. Ionudi, *Nei suffragi di settima del P. B. Christen*, Roma 1909, *Analecta Ord. Min. Capp.*, 25 (1909) p. 1-16.

CHRISTIAN ENDEAVOR o **Sforzo Cristiano** o **Attività Cristiana**, associazione giovanile protestante, fondata nel 1881 da **Fr. E. Clark**, ministro della Chiesa congregazionalista di Willinston nello Stato del Maine (Stati Uniti) e ispirato a quattro principii fondamentali: 1) *confessione di Cristo*, aperta, senza riguardi, perchè cessi, ad esempio, lo scandalo del ministro protestante che si vergogna di leggere la Bibbia quando qualcuno l'osserva, mentre non ha umani rispetti il mussulmano quando si volge, cinque volte al giorno, verso la Mecca o il prete cattolico quando dice il Breviario; 2) *servizio di Cristo*, fervido, zelante, a rimedio della apatia religiosa; 3) *esser compagni del popolo di Cristo;* 4) *lealtà verso la Chiesa di Cristo*. L'associazione mira quindi a intensificare la vita religiosa dei suoi membri e a farne rifluire i benefici sugli altri. L'organizzazione sale dalle « società locali » alla « unione locale », dalle unioni locali alle « unioni provinciali », da queste alla « unione nazionale », dalle unioni nazionali alla « unione mondiale ».

Nel grande congresso internazionale di S. Francisco di California, tenuto nel 1931, si comunicò la statistica seguente: più di 80.000 società in 105 nazioni con 4 milioni di soci.

Anche Chiese protestanti d'Italia modellarono le loro attività giovanili su quella dello « Sforzo Cristiano ». — C. Crivelli, *I Protestanti in Italia*, II, Isola del Liri 1938, p. 361-372.

CHRISTIAN SCIENCE o **Scienza Cristiana**, o **Chiesa di Cristo, Scientista**: è una setta medico-religiosa che si propone di guarire le infermità corporali mediante la preghiera e le cure psicoterapiche (*mind-cure*). Fondatrice è **Mary Baker** (1821-1911), nata a Bow, New Hampshire, U. S. A., più conosciuta sotto il nome di **Mrs Eddy** dal nome del suo terzo marito. La Eddy, muovendo dalle idee del celebre magnetizzatore dott. Quimby (morto nel 1866), che l'aveva prodigiosamente guarita, formulò una speciale teoria sul potere curativo delle malattie. Questo potere, proprio di ogni individuo, in modo più o meno perfetto, ebbe in Gesù la più alta manifestazione. In Lui non era che l'effetto della sua fede nel Padre (« Il Pensiero Divino »): noi stessi avremmo lo stesso potere, se avessimo la stessa fede.

La Eddy espose il suo pensiero in pubblicazioni periodiche numerose e nell'opera *Science and Health* (1875). In sostanza si riduce ad un vago idealismo panteistico, secondo il quale Dio racchiude tutto in sè. Il male, come la materia, non esiste, non è altro che illusione del senso mortale e della coscienza. Mediante la fede ci dobbiamo liberare dalle illusioni del male e superare la stessa morte, indotti a questo dall'esempio di Cristo. I seguaci della C. S. ritengono ancora la Bibbia, spiegata però in questo senso panteistico. Come testo di fede, accanto alla Bibbia, è venerato il predetto libro della fondatrice.

La setta, diffusa soprattutto in America e nei paesi di lingua inglese, ha la sede principale a Boston (*Mother Church*, « *La Prima Chiesa* »).

Nel 1890 contava 221 organizzazioni locali: nel 1906 ne contava 635, salite, nel 1926, a 1.913 con più di 200.000 membri e 1.206 chiese. Una di queste è a Firenze.

Bibl. — Sibyl Wilbur, *Life of Mary Baker Eddy*, New York 1908 (biografia ufficiale con intento apologetico). — E. F. Dakin, *Mrs Eddy. The biography of a virginal mind*, New York 1929. — G. Mahr in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, I² (1927) col. 1576-81. — V. Weiss, *Die Heilslehre des Christian Science, Darstellung und Kritik*, Gotha 1927. — L. Roure in *Études*, 171 (1922, II) 33-45 e 165-176. — H. Ollion in *Revue pratique d'Apologétique*, 1 avril 1918. — C. Crivelli, *o. c.*, *l. c.*, p. 241-248.

CHRISTO SACRUM. Nome di una società religiosa fondata in Olanda nel 1797 collo scopo di riunire le diverse confessioni in una sola comunità, sulla base comune della fede nella divinità di Cristo e della sua morte redentrice. Nel 1838 non ne restava più traccia.

CHRISTUS-PATIENS, Χριστὸς Π σχων. Dramma sulla passione di Cristo, in 2640 trimetri giambici, già attribuito — sulla fede di codici non anteriori al sec. XIII — a S. Gregorio Nazianzeno (*PG* 38, 133-338), oggi riconosciuto come una compilazione bizantina del sec. X-XII. Il personaggio principale è Maria, che piange i dolori del Figlio. Fonti sono, per il pensiero, la Bibbia e gli Apocrifi e, per il verseggiare, i tragici greci, soprattutto Euripide. — J. G. Brambs, *De auctoritate tragoediae christianae, quae inscribitur X. H. Gregorio Naz. falso attributae*, Eichstätt 1883. — Enc. It., X, 178 *a*.

CHRONICON Paschale, detto anche *Chr. Alexandrinum*, *Chr. Constantinopolitanum*, *Fasti Siculi*, è una tavola cronologica che va da Adamo fino all'anno 629 dell'èra cristiana « anno 20° di regno del piissimo Eraclio ». Praticamente il Chr. si arresta al 627, perchè il ms. è mutilo. E' detto *paschale*, perchè l'era cristiana prende come base il computo pasquale. Fonti della compilazione sono la Bibbia, Sextus Iulius Africanus, i *Chronica* di Eusebio e di Malalas, oltre ai *Fasti* e *Annales Consulares* e agli Atti dei Martiri. Fa cominciare il mondo al 21 marzo 5507 a. C. L'Autore è sconosciuto. Il ms. meglio conservato è il *Vat. gr. 1941* (sec. X). E' importante per l'archeologia cristiana, specialmente per i tempi vicini all'Autore.

Bibl. — Ediz. Du Cange, Parigi 1688. — PG 92, 67-1028.: ivi 9-66 questioni introduttorie. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, III-1, col. 1 53-55 — L. Van Der Essen, *Chronicon Paschale* in *The Cath. Encyclop.*, III, 730-731.

CHRYSANTHOS Notaras. Teologo greco del sec. XVII-XVIII. Oriundo del Peloponneso, studiò a Costantinopoli e a Padova e visitò gran parte dell'Europa. Nel 1702 veniva consacrato metropolita di Cesarea, donde nel 1707 passava al patriarcato di Gerusalemme che occupò fino alla morte (1731). Gli storici ortodossi vantano in lui un coraggioso difensore dell'ortodossia contro « i misfatti » dei Latini in Palestina.

Tra le sue opere edite ricordiamo: *L'elogio della santità* (περὶ ἱερωσύνης λόγος ἐγκωμιαστικός), Bucarest 1702; *Storia dei Patriarchi di Gerusalemme* (Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων), ivi 1715. — Petit-Martène, continuazione

del Mansi, XXXVII, 117-225; 887-909. — A. Palmieri in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 2419 s. — M. Jugie, *Theologia Dogm. Christianorum Orientalium*, I e III, passim.

CHUMNOS Niceforo (+ 1327), di Costantinopoli, retore, filosofo, teologo greco, dignitario della corte bizantina sotto Michele VIII Paleologo (1261-83), Andronico II (1283-1328), e suocero di Giovanni Paleologo. Vecchio, verso il 1320, si ritirò a vita monastica. I suoi scritti filosofici, retorici, teologici sono editi in parte in PG 140, 1397-526; da Boissonade, *Anecdota graeca*, Parigi 1829-33, voll. 1-3,5, *Anecdota nova*, ivi 1844 (vi si contiene l'epistolario) e da E. Martini, *Spigolature bizantine*, Napoli 1900. È ancora inedita una sua *Refutatio dogmatis Latinorum de processione Sancti Spiritus*. Uscito dalla scuola di Gregorio di Cipro (v.) è un avversario risoluto della teologia occidentale. — A. Palmieri in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 2395.

CHURCHI. in armeno **Etum**, presso noi **Aitone**, principe cristiano armeno del sec. XIII-XIV, conte di Gorigos. Abbandonata la politica e la milizia, nel 1305, imitando lo zio omonimo, fondatore della dinastia etumiana, entrò fra i Premostratensi di Lapais in Cipro Nel 1306 si portò, forse in missione diplomatica da parte di Amalrico principe di Tiro, presso Clemente V in Avignone. Pregato da Clemente di narrare la storia armeno-tartara di quel tempo, nell'ag. del 1307 poteva offrire al Pontefice la *Fleur des histoires de la terre d'Orient*, redatta sotto dettatura da Nic. Falcone (altri: Salcone) di Poitiers che poi la tradusse anche in latino (prima ed., Hagenau 1529): opera di grandissimo valore per la storia sia interna che esterna dell'Armenia in quell'epoca. Fu volta, si può dire, in tutte le lingue europee: in italiano a Venezia nel 1562. — Fr. Tournebize in *Dict d'Hist. et de Géogr. eccl.*, II, col. 1228-34.

CHYCHAS Natanael, teologo greco del sec. XVI-XVII. Convertito al cattolicesimo, lo abbandonò per rientrare nella Chiesa Ortodossa. Docente e predicatore a Venezia; morì a Corfù. Delle sue opere l'unica pubblicata (tradotta e molto diffusa) è il Manuale circa il primato del Papa (Ἐγχειρίδιον περὶ τοῦ πρωτείου τοῦ Πάπα). Nella biblioteca del S. Sepolcro di Costantinopoli si conservano inedite due altre sue opere di polemica contro i Latini. — A. Palmieri, *l. c.*, II, col. 2423.

CHYLAS (Χειλᾶς) **Giovanni** (sec. XIII). Metropolita di Efeso, incline a comporre gli interni dissidi della Chiesa Bizantina, senza che, per ciò, si sia accostato alla Chiesa Latina. — A. Palmieri, *l. c.*, II, col. 2423 s.

CHYTRAEUS (Kochhafe) Davide (1531-1600), n. a Ingelfingen (Svevia), m. a Rostock. Celebre teologo e storico protestante, professore di alta fama alla Università di Rostock, molto ricercato anche altrove e incaricato da più parti di importantissimi affari. Vi fu chi lo considerò come uno dei più grandi uomini di Germania. Scrisse e pubblicò grande numero di opere; ma i più dei suoi scritti teologici, raccolti in due voll. (Hanau 1604), furono messi all'Indice. — Vielleneave in *Biografia Univ.*, XI (Ven. 1833) p. 454 s. — Loesche in *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, I² (1927) col. 1680.

CIAD. Colonia, facente parte dell'Africa Equatoriale Francese o, come si denominava fino al 1910, Congo Francese (v.).

CIAMPI Sebastiano (1769-1847), n. a Pistoia, m. a Firenze. Sacerdote e professore di lettere classiche, che insegnò nelle Università di Pisa e di Varsavia. Dal 1822, stabilitosi a Firenze, si dedicò principalmente ad illustrare le relazioni dell'Italia colla Polonia e colla Russia. Le sue opere rivelano una vastissima erudizione. Morì pazzo. — Enc. It., X, 184 *b*-185 *a*.

CIAMPINI Giovanni Giustino (1633-1698), n. e m. a Roma. Archeologo ed erudito, collettore appassionato di tutte le cose antiche, fondatore, nel 1671, di un'Accademia per la Storia Ecclesiastica e, nel 1679 col favore di Cristina di Svezia, di altra Accademia per le Scienze. Ricordiamo fra le sue opere: uno studio sull'uso costante degli Azzimi (v.) nella Chiesa Latina o, almeno, Romana (688); *Examen Libri Pontificalis* (1688); soprattutto: *De sacris aedificiis a Constantino Magno constructis . . .* (1693) e *Vetera monumenta, in quibus praecipue musiva opera . . . dissertationibus iconibusque illustrantur*, 2 voll. (1693, 1699). — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, III-2, col. 1585-88.

CIANTÈS Giuseppe Maria, O. P. (1602-1670), n. e m. in Roma. Di famiglia patrizia, fattosi domenicano, si formò una profonda cultura del mondo ebraico e perciò fu nominato da Urbano VIII istruttore apostolico dei Giudei residenti in Roma. Dopo 14 anni pieni di lavoro e di conversioni, fu nominato vescovo di Marsico (1640); come tale mirò soprattutto all'esecuzione delle prescrizioni tridentine, fondò il Seminario ed edificò la Cattedrale. Si ritirò dalla sede vescovile nel 1656 per darsi ancora in Roma all'apostolato tra i Giudei fino alla morte. Le opere che di lui ci restano sono: *De sanctissima Trinitate contra Judaeos*, Romae 1667; *De sanctissima Christi incarnatione contra Judaeos*, ib. 1668. Va ricordata la traduzione in ebraico dei primi tre libri della *Summa contra G.* di S. Tommaso. — Hurter, *Nomenclator*, IV (1910) col. 115 s.

CIASCA Agostino. Card. (1835-1902). Agostiniano, n. a Poliguano sul Mare, m. a Roma. Insigne orientalista, collettore di preziosi codici, passati poi alla Vaticana. Fu dal 1891 preposto all'Archivio Segreto Vaticano, dal 1892 segretario di Propaganda, dal 1899 cardinale. Nel 1888 pubblicò *Tatiani Diatessaron seu Evangeliorum Harmoniae Arabiae* (traduz. araba del *Diatessaron* con versione latina) e nel 1888-89 in 2 voll., *Sacrorum Bibliorum fragmenta copto-sahidica* Musei Borgiani, ediz. ultimata dal Balestri nel 1904. — D. Aur. Perini, *Studio bio-bibliografico del card. C. A.*, Roma 1903. — Enc. It., X, 193 *a*.

CIAULINO Caterina (+ 1619). Terziaria francescana, n. e m. a Collesano (Sicilia). A battesimo ebbe nome *Diana*. Fin dalla puerizia manifestò grande inclinazione alla pietà e allo spirito di obbedienza. A 20 anni, per le sante istruzioni ed esortazioni di una pia signora si iniziò alle dolcezze dell'orazione mentale. Animata da ardente spirito di mortificazione cinse il suo corpo di cilizio ferreo e lo afflisse con altri supplizi, talchè fu necessario moderare i rigori della sua penitenza. Cibandosi quotidianamente dell'Eucarestia, fu favorita da Dio di notevoli doni mistici, fra cui la contemplazione estatica della Passione del Signore. Ebbe pure il dono di profezia. Morì, secondo la sua stessa predizione, il 9 gennaio 1619. — Wadding, *Annales Ord. Min.*, XXV, p. 368 s. — Ben. Mazzara, *Leg-*

gendario francescano', Venezia 1721, p. 165-169. — Pier Antonio da Venezia, *Vita dei Santi... del III Ordine estratte dal Leggendario francescano*, Venezia 1725.

CIBELE. Divinità dell'Asia minore, che aveva il suo culto principale a Pessino in Frigia. Rappresentava la Terra ed era analoga alla Demetra dei Greci, a Venere di Cipro e alla dea Siria. Dei suoi misteri (in cui i sacerdoti si eviravano in mezzo a danze orgiastiche) e della loro diffusione nel mondo greco-romano si parlerà alla voce Misteri (v.).

CIBO. Illustre famiglia originaria di Genova. Ricordiamo:

1) **Alderano** (1613-1700), n. a Massa Carrara, m. a Roma; cardinale nel 1645, cardinal segretario sotto Innocenzo XI; vescovo di Jesi (1656), poi di Palestrina, Frascati, Porto, e nel 1687 di Ostia.

2) **Camillo** (1681-1743), pure n. a Massa, m. a Roma; cardinale dal 1729.

3) **Innocenzo** (1491-1550), n. a Firenze, m. a Roma, figlio primogenito di Franceschetto e di Maddalena di Lorenzo de' Medici, nipote quindi di Innocenzo VIII (Giambattista Cibo) e di Leone X, che a 22 anni lo nominò cardinale, poi arcivescovo di Genova, dove però non risiedette. Mondano e di costumi poco corretti, protesse i parenti e favorì gli umanisti. Fu candidato del partito mediceo nel conclave del 1521 e aspirò alla tiara in quello del 1534. Influente sotto Leone X, la sua potenza sfumò sotto Paolo III. Ebbe nel 1523 la legazione di Bologna. Partecipò agli abboccamenti di Leone X e Francesco I a Bologna e vi fece preparativi per l'incoronazione di Carlo V. Nel 1526 ebbe l'incarico della soluzione della contesa fra la S. Sede e Ferrara. Suo fratello **Giambattista** (1508-1550), fu vescovo di Marsiglia ed ebbe vita agitata.

4) **Lorenzo** (c. 1441-1503), nipote d'Innocenzo VIII, arciv. di Benevento (1485), di Albano e Palestrina, cardinale (1489); mecenate delle arti.

Bibl. — Viani, *Memorie della famiglia Cibo*, Pisa 1808. — Pastor, *Storia dei Papi*, voll. III-VI: v. *Indici*. — Enc. It., XII, 201 *b*-202.

CIBORIO, dal gr. κιβώριον e voce d'incerta etimologia; nel sec. IV indicava un piccolo tempio a forma di edicola (Braun, II, p. 192). Il termine ricorre in tre accezioni.

1) *C.* è una supercostruzione a forma di baldacchino sostenuto da quattro colonne che circonda e sovrasta l'altare. Di queste costruzioni si ha notizia già per il sec. IV. Costantino Magno fece nel Laterano (cf. *Liber Pontif.* ed. Duchesne, I, p. 172) un *fastidium* (C.) per il quale furono usati 1300 kg. di argento. In molte chiese di Roma ne furono elevati dai Papi. Ne vengono ricordati in varie regioni; ma più frequenti furono in Italia. Nella costruzione si usavano oro, argento, pietra e legno.

Il C. non divenne mai obbligatorio. Al suo posto il *Caeremoniale Episc.*, lib. I, cc. 12-14, prescrive un baldachino quadrato per l'altare maggiore. Un po' prima, S. Carlo Borromeo prescriveva per gli altari un *capocielo*, che proteggesse l'altare e il celebrante, per impedire che qualcosa cadesse loro sopra dal soffitto della chiesa. Era la stessa prescrizione del sinodo di Cambrai del 1550: *Cortina conveniens super altare extendatur quae protegat atque defendat altare ab immunditiis descendentibus.*

2) *C.* per indicare la pisside (v.) o vaso sacro, spesso in forma di *colomba*, in cui si conservava l'Eucarestia, si cominciò a usare nel sec. XVI, in cui però più spesso significava semplicemente il tabernacolo (v.).

3) *C.* fu detto ogni specie di baldacchino, anche quelli elevati sopra reliquie e statue di santi — J. Braun, *Der christl. Altar*, II. München 1924, p. 185-242. — H. Leclercq in *Dict d' Archéol. chrét. et de Lit.*, III-2, col. 1588-1612.

CIBOT Pietro Marziale, S. J. (1727-1780). Nato a Limoges, entrò nella C. d. G. nel 1743. Nel 1758 partì per la Cina. Fu matematico alla corte di Pechino dove morì.

Nelle *Mémoires sur les Chinois* il confratello P. Amyot raccolse molte lettere del C. contenenti notizie sulla cultura, la storia, la religione dei Cinesi. Parecchie lettere sull'indole della lingua cinese erano già stampate a Bruxelles nel 1773. — L. Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques...* vol II, Changhai 1934, p. 890-902.

CICHOCKI (Cichovius) Nicolò, S. J., teologo controversista polacco, n. verso il 1593, m. a Cracovia nel 1669. Ammesso tra i Gesuiti come fratello laico, applicato per le sue doti agli studi, professore di teologia, scrittore, si distinse nella lotta contro i sociniani di Polonia (famoso il suo libro *Credo Arianorum*, 1649; ariani era il nome popolare dei sociniani) e gli scismatici. — Hurter, *Nomenclator*, IV (1910) col. 111 s.

CICLO Liturgico. v. Anno Lit.

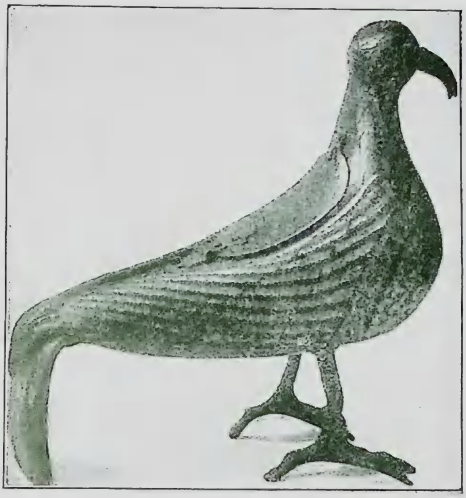
CIDONE Demetrio. v. Demetrio Cidone.

CIECHI (Provvidenze per i). L'operosa pietà cristiana (v. Carità [*Valore sociale della*]) creò speciali istituti e ricoveri per i ciechi: a Padova si hanno statuti del 1377; ma le vere scuole di educazione non sorsero sin dopo l'invenzione della scrittura Braille.

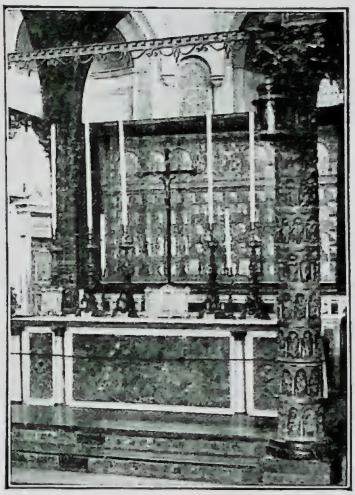
La guerra mondiale 1914-18 rese più acuto il problema e lo Stato italiano creò direttamente o assunse dalle iniziative private nuove provvidenze in favore dei CC.

Nel 1920 sorgevano con carattere unitario e nazionale l'*Unione Italiana dei Ciechi* e nel 1921 la *Federazione Naz. delle Istituzioni pro ciechi*. Nel 1923 lo Stato prese i seguenti provvedimenti a mezzo del Ministero dell'Educazione nazionale: stanziamento annuo di 1.200.000 lire per gli istituti educativi e per il loro materiale didattico; obbligo scolastico anche per i ciechi; ammissione dei laureati ciechi alle cattedre delle scuole medie; regificazione delle scuole professionali di Firenze e di Napoli. E son seguite le specializzazioni di Istituti musicali, la fondazione della R. Scuola di metodo per gli educatori dei CC., della Stamperia e della Biblioteca nazionale Braille (123.322 volumi). Nel 1934 è stato istituito l'*Ente Naz. di Lavoro per i ciechi*, cui sono assicurate forniture statali, con 7 laboratori e oltre 300 operai ciechi. Per il ricovero dei CC. funzionano: la Casa del cieco di Civate (Como), l'Ospizio Margherita di Roma e l'Asilo Cappabianca di S. Maria Capua Vetere (Napoli). Sono allo studio, infine, per quanto riguarda l'assistenza del cieco a domicilio e l'eventuale ricovero dei meno atti al lavoro, alcuni provvedimenti, che, realizzati, porranno l'Italia all'avanguardia anche in questo campo.

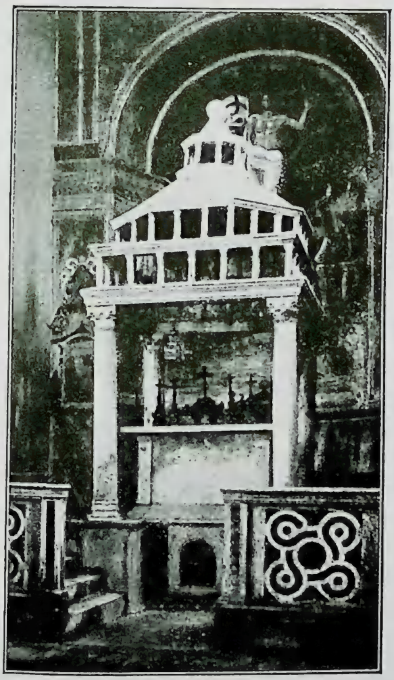
Bibl. — A. Merle, *Das Blindenfürsorge und Blindenbildungswesen*, 1887. — A. Romagnoli,



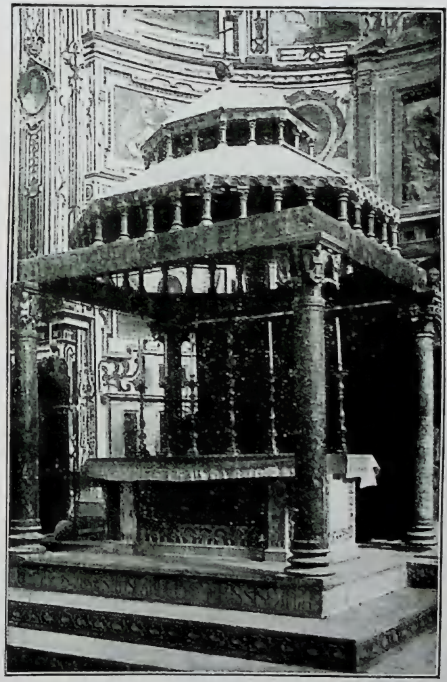
Colomba Eucaristica - Basilica di S. Nazaro, Milano.



Basilica di S. Marco, Venezia. (Fot. Alinari).

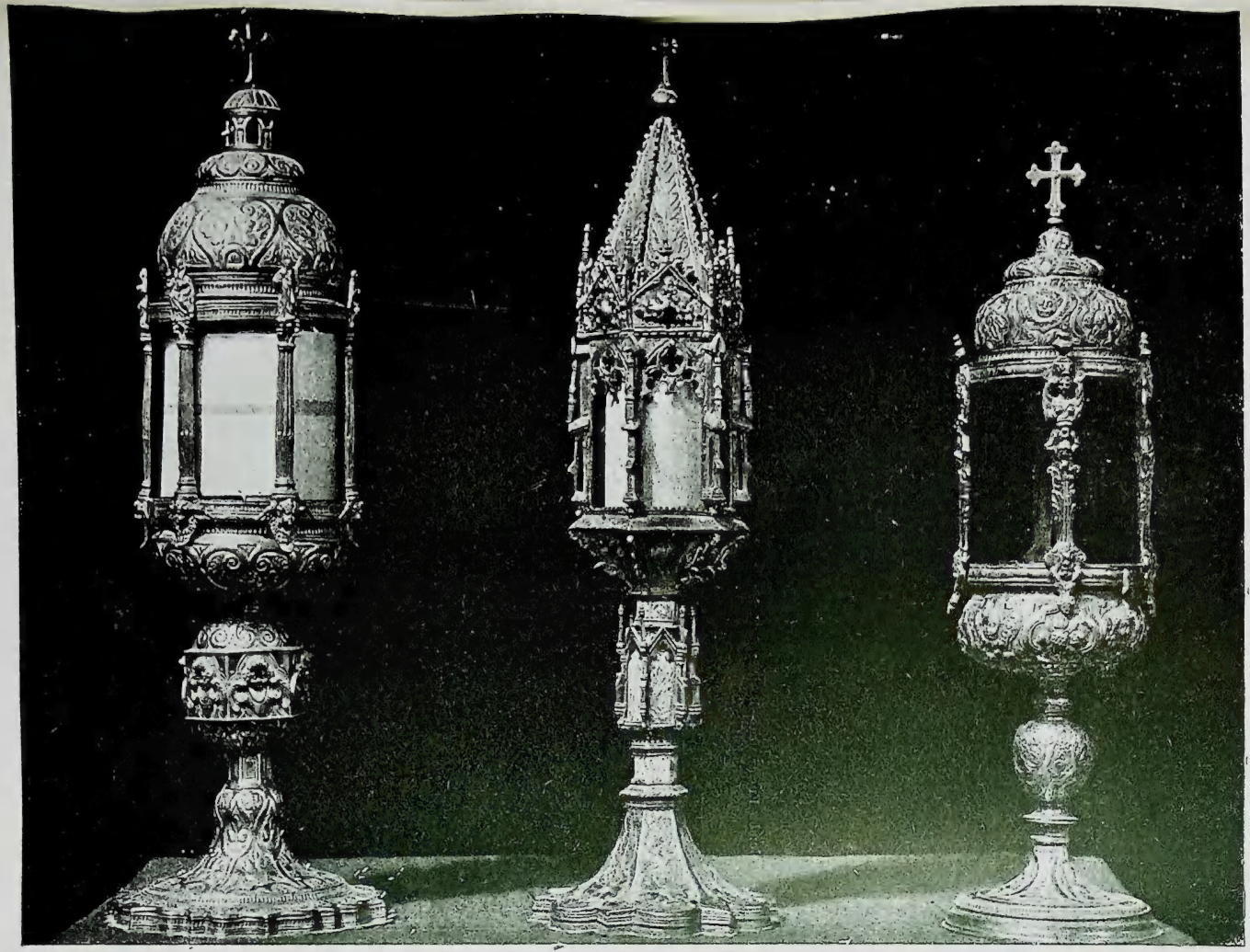


Abbazia di S. Andrea in Flumine a Ponzano Romano. (Fot. Moscioni).



Basilica di S. Nicola, Bari. (Fot. Alinari).

Proprietà riservata.



Ciborii artistici dei secoli XV e XVI (Esposizione d'Arte sacra in Bologna, 1900).
(Fot. Alinari, Firenze).

Proprietà riservata.

Introduzione all'educazione dei ciechi, Bologna 1906; *Ragazzi ciechi*, Bologna 1924 — A Lofredo, *Sull'attuale condizione civile e giuridica dei ciechi in Italia*, Sora 1920. — C Delcroix, *La notte*, Firenze 1921. — E. Soleri, *Bibliografia sulla cecità*, Milano 1929.

CIELO. 1. **Storia delle Religioni** Del C. come oggetto di venerazione si parla sotto le voci: Dio (*Storia delle Religioni*); Monoteismo; Politeismo; Primitivi; in questi articoli si prende anche in considerazione l'opinione dell'*Uranismo* (Οὐρανός = cielo), secondo la quale il C. sarebbe la divinità primitiva, donde poi sarebbero derivate le diverse divinità supreme dei primitivi. Cf. R. Pettazzoni in *Enc. It.*, X, 232–233.

2. Il C. nella Bibbia. *A*) La prima affermazione della Bibbia è che « in principio Iddio creò il *cielo* e la terra » (*Gen* I 1). v. Creazione (*Il racconto biblico della*). Il termine ebraico è *šāmajm* che, secondo la spiegazione etimologica del Gesenius, derivando da *šāmāh* = essere alto, significherebbe « *le altezze* » e si riscontra anche nelle lingue aramaica, siriaca, arabica, etiopica, assira. Nel testo ebraico il termine ricorre circa 425 volte, costantemente al plurale: presso i Settanta e nel Nuovo Testamento vi corrisponde οὐρανός o οὐρανοί.

B) I significati sono vari. In senso fisico per C. s'intende la vòlta apparente che s'inarca sulla terra e che sembra poggiare sull'orizzonte. Dove è da notare che il linguaggio biblico s'adatta al comune linguaggio popolare, si riveste d'espressioni poetiche e si adegua, non già all'intima natura delle cose, ma ai suoi aspetti fenomenici. Non si può quindi ritenere affermata nella Bibbia la teoria di più cieli sovrapposti. Le espressioni « cielo del cielo » (*Deut* X 14), « cieli dei cieli » (III *Re* VIII 27) e simili vogliono indicare ogni immaginabile estensione dello spazio. E se San Paolo parla di rapimento « fino al terzo cielo », si serve d'un modo di dire comune, intendendo « la sommità più sublime della contemplazione divina » (Prat).

Il C. è dato dalla Bibbia come la sede propria di Dio. Non perchè egli non sia dappertutto e il C. lo circoscriva, ma perchè è connaturale alla mente umana fissare quasi un luogo, dove Iddio abbia la sua reggia o il tempio e dove si riveli nella sua gloria agli angeli ed ai beati. Il C. è quindi anche il soggiorno degli angeli e dei beati, concepito dai teologi non solo come uno « stato », ma anche come vero « luogo »: v. Paradiso.

In un senso metonimico, divenuto abbastanza frequente nel giudaismo, C. indicava Dio stesso, era cioè uno degli equivalenti del nome proprio di Dio, « Jahwe », che si riteneva ormai « ineffabile ». Tracce di questo senso si possono riscontrare già nel libro di *Daniele*, in *Luc* XV 18, 21 e nella perfetta sinonimia di « *Regno dei Cieli* » e « *Regno di Dio* ». Onde sospetta lo Zorell (*N. T. lexicon graecum*, s. v. βασιλεία, *Nota*) potersi tali espressioni, in determinati contesti, intendersi nel senso di « Sua Maestà Celeste », « Sua Maestà Divina »: vedi *Mt* XIII 24; XVIII 23 ...; *Luc* XVIII 29 (cf. *Mt* XIX 29; *Mc* X 29); XXI 31 (cf. *Mt* XXI 33). — Bibl. nelle *Enciclopedie Bibliche* e *Teologiche*, sotto le voci: Cielo, Ciel, Heaven, Himmel.

CIENFUEGOS Alvaro. Card. (1657–1739). N. ad Aguera (Asturie), entrò nella Comp di Gesù (1676), insegnò filosofia a Compostella e teologia a Salamanca. Durante la guerra di successione di Spagna, Giuseppe I e Carlo VI gli affidarono negozi importanti alla corte di Lisbona. Cardinale (1720), ministro plenipot. di Vienna a Roma (1722), arciv. di Catania e Monreale, indi, dopo la caduta della Sicilia sotto i Borboni (1735), vescovo di Funfkirchen (Ungheria), morto santamente a Roma. Come teologo, C. deve la sua celebrità a due trattati: *Aenigma theologorum* (2 voll.), Vindob. 1717 (sulla Trinità), e *De Vita Abscondita*, Romae 1738 (sull'Eucaristia) accolto col più grande favore specialmente nella Spagna. Ma le teorie generali dell'A. sul modo di presenza del Cristo nell'E. e sull'essenza del Sacrifizio sollevarono molti contradditori. — Astrain, *Historia de la Comp. de Jesús*, t. VII, 218. — Hurter, *Nomenclator*, IV (1910) col. 1020–26.

CIEPLAK Giov. Battista (1857–1926), n. a Dombrava in diocesi di Kielce (Polonia), dal 1919 vescovo ausiliare di Mohilew, generoso confessore della fede durante l'orrenda persecuzione sovietica contro il clero cattolico. Condannato nel 1922 a 10 anni di carcere, riebbe la libertà del 1924 in uno scambio di prigionieri fra Russia e Polonia. Fu quindi accolto con venerazione a Roma. Morì a Passaic negli Stati Uniti, dove s'era recato in ministero apostolico e dove lo aveva appena raggiunto la nomina pontificia a metropolita di Wilna (14 dic. 1925). — K. Hofmann in *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 964. — Civiltà Catt., 75 (1924, II) 158 e 77 (1926, I) 464 s.

CIFRA Antonio (1584–1629), musicista, romano. Allievo di Gio. Bernardino Nanino nella scuola dei « Pueri Cantus » in S. Luigi dei Francesi, fu maestro nel Collegio Germanico e poi alla Cappella di Loreto. Imponente figura di compositore, lascia il suo nome a una copiosissima produzione di musica polifonica, grandemente apprezzata dai contemporanei, non tanto invece, come si meriterebbe, nel nostro tempo.

CIGNO (Ordine del). 1) Ordine equestre istituito verso il 711 da *Beatrice*, figlia di Teodorico duca di Cleves, o, secondo altri, da *Silvio* (o Salucio) *Brabon*, duca di Brabante, allo scopo di pacificare le famiglie della regione divise da profonde discordie. I cavalieri portavano una collana d'oro, da cui pendeva la figura di un cigno. È impossibile scernere la favola dalla storia vera dell'Ordine; se pure ebbe un'esistenza storica, il che è negato da Hélyot. Un Ordine del C. s'intreccia colla leggenda di Parsifal e Lohengrin.

2) Ordine creato in Prussia nel 1442 dall'elettore *Federico II*, composto dai principi, da 30 nobili e da 7 dame, allo scopo di promuovere e celebrare le feste di Maria Vergine. Soppresso nel 1539, fu restaurato nel 1853 dal re di Prussia *Federico Guglielmo;* l'imperatore di Germania ne era di diritto il gran maestro. Vi erano ammessi coloro che si consacravano con voto alla assistenza dei malati e dei poveri.

CIGOLI, Ludovico Cardi (1559–1613) detto il C. dal luogo di nascita (presso S. Miniato), m. a Roma, pittore, scultore, architetto. A Firenze, dove imperversava un artificioso e violento michelangiolismo, volle ritrovare un'arte più sincera e libera, più dolce e calma, che s'affidi, più che al disegno, alle malie del colore; ma raramente riuscì a superare l'accademismo e la maniera. Della sua opera pittorica, rappresentata in Toscana, a Forlì, Napoli, Roma e nelle gallerie straniere, sono cose notevoli

La Madonna col Bambino (1582, Museo di Budapest), *La Deposizione* (1597, Pitti), l'*Ecce Homo* (1607, Pitti), gli affreschi del chiostro grande di S. Maria Novella a Firenze (1581, 1584) e della Galleria Capitolina a Roma (1610-12). Come scultore lavorò nella cappella reale di Palazzo Pitti. Come architetto fece tra l'altro l'elegante cortile del « Palazzo non finito » di Firenze (1593), la loggia dei Tornaquinci e il modello in legno della facciata di S. Maria del Fiore (1586).

CILE (Chile). Repubblica dell'America Merid. che si stende tra la catena delle Ande e il Pacifico. Le numerose isole della parte meridionale formano la Magellania, della quale solo una piccola zona appartiene alla repubblica confinante dell'Argentina.

La superficie totale viene calcolata a circa 741.605 km.²; la popolazione nel 1938 era di 4.597.000. In grande maggioranza sono bianchi d'origine europea; gli Italiani ammontano a 23.000. Gli indigeni (200.000) appartengono a tre razze: i *Changos* lungo la costa settentrionale, operai fusi con la rimanente popolazione; gli *Araucani* (101.000) lungo le Ande; i *Fulghini*, poche migliaia, nelle vicinanze della Terra del Fuoco. Lingua comunemente parlata la spagnola.

La religione è la *cattolica;* vi sono poche migliaia di pagani fra gli indigeni. La forma di governo è *repubblicana unitaria costituzionale*, con un Presidente e due Camere. La capitale è Santiago con 773.000 ab.; una delle più belle metropoli d'America. L'istruzione superiore è impartita nell'Università dello Stato, fondata nel 1842, e nell'Università cattolica di Santiago, canonicamente riconosciuta nel 1930. A Valparaiso vi è anche un'Università Industriale.

1. **Cenni di storia politica.** Nel 1536, Pizzarro, vicerè del Perù, inviò Diego de Almagro a conquistare il C. La conquista non fu facile e l'Almagro dovette ritornare a Cuzco. Più fortunato, Pedro de Valdivia si spinse fino ai confini della Araucania nel 1540 e gettò le fondamenta di Santiago della Nuova Estremadura. Gli indigeni fuggivano verso il sud, sempre pronti però alla reazione contro gli invasori. Nel 1561 il C fu dalla Spagna eretto in Capitaneria Generale, dipendente dal vicereame del Perù Le guerriglie contro gli Araucani si protrassero per oltre due secoli. La violenza dei conquistatori spagnoli frustrava anche la pacifica penetrazione che i religiosi di vari Ordini avevano tentato o andavano tentando.

Anche gli Inglesi, nel 1578 e 1586, e gli Olandesi, nel 1600 e nel 1615, tentarono di penetrare nel C. I moti di sollevazione contro gli Spagnoli incominciarono nel sec XVIII ed entrarono nella fase epica e risolutiva nel 1810. Nel 1818 veniva proclamata l'indipendenza e la repubblica. Il primo organizzatore dello Stato libero fu O' Higgins, che aveva guidato gli insorti insieme a San Martin. Nella costituzione della repubblica del 1833 la religione cattolica fu dichiarata religione dello Stato; la costituzione del 1925 tratta alla medesima stregua tutte le religioni.

2. **Cenni di storia religiosa e organizzazione ecclesiastica.** L'evangelizzazione seguì passo passo la conquista spagnola per opera specialmente dei Francescani e dei Domenicani. I primi ad aprire missioni presso gli Araucani, i più fieri tra gli indigeni, furono i Mercedari. Vennero in seguito (sec XVII) i Gesuiti, i quali pure molto lavorarono per la conversione degli Araucani (cf. *Civiltà Catt.*, 89 [1938, IV] 150-154); ma saranno espulsi nel 1768. Risultati notevoli fra quegli indigeni bellicosi si ebbero solo dopo il 1640.

Pio IV creò la diocesi di Santiago (1561) e quella di Imperial (1563) trasferita (dopo la distruzione di Imperial da parte degli Araucani) successivamente a Penco e a Concepcion. Le due diocesi cilene dipesero da quella di Lima fino al 1840, quando furono staccate e fu eretta la provincia ecclesiastica di Santiago. Sorsero allora, per sdoppiamento delle prime due, le diocesi di La Serena e di S. Carlo di Ancud. Vi erano inoltre diversi vicariati e prefetture apostoliche

Ultimi ed importanti riordinamenti delle circoscrizioni ecclesiastiche si ebbero nel 1925 e nel 1939, come apparirà dallo schema seguente delle tre attuali province ecclesiastiche:

1) *Santiago* (1561: metropoli dal 28 giugno 1840) con suffraganee: *Linares*, *Rancagua*, *S. Filippo*, *Talca*, *Valparaiso*, tutte erette nel 1925.

2) *Santissima Concezione* (1563; già suffraganea di Santiago; metrop. dal 1939) con suffraganee: *S. Carlo di Ancud* (1840), *Chillan* (1925), *Temuco* (1925), *Porto Montt* (1939).

3) *La Serena* (1840; già suffraganea di Santiago; metrop dal 1939) con suffraganee *Antofagasta* (1928) e *Iquique* (1929).

Nella diocesi di S. Carlo di Ancud v'è l'amministrazione apost. di *Valdivia*.

Rimangono oggi tre terre di missione:

a) L'*Araucania*, che nel 1901 ebbe una prefettura ap., dal 1928 forma un vicariato ap. Essa conta 2.170 abitanti non cristiani, 10.534 protestanti e 241.768 cattolici.

Le missioni fra gli Araucani trovarono più volte un decisivo ostacolo nella lotta per la propria difesa, che quegli indigeni dovettero sostenere contro gli inumani conquistatori, coi quali i missionari venivan facilmente confusi. Ad onor del vero, vescovi, come San Miguel e Espiñeira, e missionari, come Luigi Valdivia S. J. e Aldai O. F. M., assunsero energicamente la difesa degli indigeni, ottenendo dal governo centrale di Madrid buone ordinanze, ma queste non sempre vennero rispettate. Nel 1848 un drappello di dodici Cappuccini italiani, sotto la guida del padre Vigilio da Lonigo, fu inviato ad evangelizzare gli Araucani della diocesi di S. Carlo di Ancud Il vicariato ap. è oggi affidato ai Cuppuccini di Baviera.

b) La *Magellania*, affidata ai Salesiani, eretta in vicariato ap. nel 1916. Nel 1937 contava 4.000 protestanti, 250 non cristiani, 38.315 cattolici. Il vescovo risiede a Punta Arenas.

c) La prefettura ap. di *Aysen*, eretta il 17 febbraio 1940 e affidata ai Servi di Maria. Complessivamente nei territori di missione si contavano nel 1938: sacerdoti 81; fratelli laici 54; suore 218.

Dal 1917 la S. Sede ha stabilito la nunziatura apostolica a Santiago (ove prima teneva un semplice rappresentante). Il C. mantiene a Roma un ambasciatore straordinario e plenipotenziario.

3. Nelle **arti sacre** il C. ha subìto grande influenza dei paesi europei latini, e in particolare, per la scultura, quella dell'Italia. Prima del 1780 si può dire che non esistevano monumenti di pregio artistico. Il romano Gioachino Toesca lavorò per ordine del Governo della colonia a costruire palazzi pubblici in Santiago. A lui si devono anche la fac-

ciata della cattedrale, le chiese della Merced, di San Domingo e de San Juan de Dios.

BIBL. — Le fonti per la storia del C. sono raccolte nella *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile*, voll. 30 (Santiago 1880-1902), e nella *Colección de historiadores de Chile*, voll. 42 (Santiago, 1898-1906), compilate entrambe da I. T. MEDINA. Opere fondamentali sono quelle di BARROS ARANA, *Historia general de Chile*, voll. 16 (Santiago 1884-1902); *Un decenio de la historia de Chile*, 1845-1851; *Histoire de la guerre du Pacifique*, Paris 1881. — *Provincia eccles. chilena*, Sociedad Bibliogr. de Santiago, Friburgo in Br. 1895. — I. FERNÁNDEZ PRADEL, *Le Chili après cent ans d'indépendance*, Paris 1912. — GUIDA *delle Miss. Catt.*, Roma, 1935, p. 307 *b*-308 e passim.

CILICIO, Cilizio. 1) Stoffa grossolana di pelo di capra o di cammello che si fabbricava specialmente in Cilicia (f. FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis*, I [Patavii 1827] p. 564), donde il nome usuale di C. dato ad essa nel mondo greco-romano. Si usava a costruire sacchi pel trasporto delle merci, per fabbricare vele di navi o tende (Es XXXV 6; Atti XVIII 3).

2) Veste dei poveri, dei soldati (*sagum*) e dei marinai. Presso gli Ebrei il C. (ebr. *saq;* pei LXX σάκκος, κιλίκιον; nella Volgata *saccus, cilicium*) era una veste a forma di sacco fermata ai fianchi con una cintura (Is III 24; Ger XLIX 3); lo si portava in occasione di avvenimenti dolorosi (II dei Re III 31; Est IV 3), dai supplicanti (III dei Re XX 31), dai profeti (Is XX 2; Mt III 4) e dai penitenti (IV dei Re VI 30; Giona III 8), donde la frase biblica far penitenza in « cinere et cilicio » (v. CENERE). Si tratta però ordinariamente non di *strumento*, ma di *segno* di penitenza, di austerità e di dolore. Anche presso i cristiani dei primi tempi e i monaci, quando lo si usa, il C. ci si presenta ordinariamente più come simbolo che come strumento di penitenza. Ad eccezione dei *trichinarii*, monaci fondati da AUSENZIO (v.) di Bitinia e così detti appunto dal C. di crine, l'istituzione monastica del periodo primitivo in Oriente adottò un vestito semplice sì, e quindi rude, ma senza alcuna ricerca, almeno ordinariamente di una veste incomoda e dolorosa.

È vero che S. Basilio parla di *vesti cilicine* le quali fanno soffrire (*Regulae brevius tractatae*; PG 31, 1145; *Ep.* 45 *ad monacum lapsum*, PG 42, 865), che S. Antonio usa una veste molto rude τὸ τρίχινον ἔνδυμα (S. Atanasio, *Vita Antonii*, n. 91; PG 26, 972), che S. Girolamo parla di un C. portato da Nepoziano sotto vesti preziose (*Ep.* 60; PL 22, 594) che l'autore della Passio (sec. VI) fa portare il C. a S. Cecilia; ma Cassiano vede nelle vesti cilicine un pericolo all'umiltà dei monaci (*De coenobiorum institutis*, I, 3; PL 49, 66) e S. Benedetto nel descrivere le vesti dei suoi monaci tace del C. (*Regula*, c. 55; PL 66, 771), che invece è probabilmente usato dai monaci palestinesi e romani e da quelli della Gallia.

Il can. 1 del I concilio di Toledo (anno 400) parla di penitenti « qui *sub cilicio divino* fuerint reconciliati » (PL 84, 329).

3) Strumento di penitenza di vario genere, talvolta di filo metallico, che si pone sulla nuda carne per torturare volontariamente il corpo.

BIBL. — H. LECLERCQ in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, III-2, col. 1623-25. — H. LESÊTRE in *Dict. de la Bible*, II, col. 759-761. — P. GALTIER, in *Revue d' Hist. eccl.*, 33 (1937) 14 s; 23. — Per l'uso di strumenti di penitenza v. MORTIFICAZIONE.

CIMA da Conegliano (nel Veneto), pittore (c. 1459-1518). Uno dei più eccellenti maestri che allora operavano in Venezia nell'orbita dei Bellini, soprattutto di Giovanni, da cui C. dipende chiaramente. I migliori suoi quadri d'altare — tipici per la calma gravità delle figure dei Santi, per il nitore dei paesaggi alpestri, per la limpidezza dei cieli — sono l'*Adorazione dei Pastori* nella chiesa del Carmine, *Costantino e la madre Elena* nella chiesa di S. Giovanni in Bragora ed alcune *Madonne* nell'Accademia di Venezia. Altre opere di C. sono a Bologna, a Parma, a Modena e nelle principali Gallerie d'Europa. — ENC. IT., X, 244 s.

CIMABUE Giovanni (Cenni della famiglia Pepi) fiorentino (1240?-1302?). Primo dei grandi pittori italiani dell'ultimo medio evo, che con l'arte sua « modifica, dando qualche nuovo valore al rilievo mediante il disegno, ma non altera lo stile bizantino, intieramente posseduto; ne ricerca la grandezza e l'astrazione religiosa, addolcendole senza diminuirle » (Toesca). Sarebbe stato anche il capo della nuova scuola fiorentina, se Giotto non fosse venuto « a cacciarlo di nido ». Gli vennero attribuite moltissime opere certamente non sue, donde lo smarrimento dei critici moderni nel riconoscere le genuine composizioni del Maestro. Contro ogni dubbio sono di C. a Firenze la *Madonna* già in S. Trinità, un *Crocifisso* in S. Croce; poi affreschi nella chiesa di S. Francesco in Assisi, una *Madonna* in S. Francesco di Pisa, ora al Louvre di Parigi, una *Madonna* ai Servi di Bologna, un *Crocifisso* a S. Domenico in Arezzo, ecc. Quasi tutti i critici moderni non esitano a ritenere di C. anche la Madonna di Borgo Allegri o dei « Rucellai » in S. Maria Novella, da altri attribuita a Duccio di Boninsegna. Pittore musivo, il C. eseguì nell'abside della cattedrale di Pisa un mosaico (S. Giovanni) di alto e nobile significato; ultimo suo lavoro. Il C. infonde negli schemi bizantini il fervore di una nuova epoca e li anima con le intuizioni di una nuova scuola. — ENC. IT., X, 245 *b*-46 *a*.

CIMITERI Cristiani (Catacombe). Dal greco κοιμητήριον, dormitorio, il C. cristiano risente, anche nel nome, della fede di chi considera le tombe come luogo d'attesa della finale risurrezione. Ciò il cristiano ha appreso dallo stesso linguaggio del Nuovo Testamento, dove il *morire* è detto per eufemismo *dormire*, κοιμᾶσθαι: vedi Atti VII 60; XIII 36; I Cor VII 39; XV 6, 51; I Tess IV 14; II Piet III 4. Nè trattasi d'un solo addolcimento di parole, appunto per la sicurezza che la fede ci dà nella risurrezione. I primitivi CC. cristiani vennero in seguito chiamati *catacumbae*, generalizzandosi così la denominazione di una località cimiteriale presso S. Sebastiano (Roma), concava e profonda (Kumbos), anche perchè la maggior parte dei CC. cristiani erano sotterranei. Il motivo che ha spinto i cristiani a preferire località sottoterra, per collocarvi le tombe dei correligionari, lo si deve ricercare innanzitutto nella maggiore libertà che in tal modo restava loro di esplicare il loro culto funerario, e poi anche alla maggior sicurezza che ne derivava.

I. **Origine e Storia.** In un *primo periodo* i CC. cristiani furono tombe di famiglia protette dal diritto privato che le rendeva sacre e inviolabili. Proprietà di ricchi fedeli, venivano concesse per l'inumazione di correligionari più poveri. Nell'area cimiteriale potevano sorgere case e giardini, e così il C. diveniva facilmente luogo di riunione. Appartengono a questo periodo il C. di Priscilla sulla Via Salaria col nucleo principale costituito dall'ipogeo della famiglia di Manlio Acilio Glabrione; la cripta di Lucina sulla Via Appia, il C. di Pretestato, e il C. di Flavio Clemente sulla Via Ardeatina.

In un *secondo periodo*, che va dal principio del III sec. all'editto Costantiniano, i CC. sotto il patrocinio della legge che riconosceva le associazioni, diventarono pubblici; vennero costruiti subito come tali, o passarono ad essere pubblici dei nuclei già appartenenti a privati. In questo caso per lo più perdevano il nome del proprietario privato, per assumerne uno nuovo: del pontefice dell'epoca, o di un martire che vi era sepolto.

Un *terzo periodo* è quello che va da Costantino ad Alarico (313-410); in esso i CC., si estesero ancor più e assunsero l'aspetto di veri santuari. Concorse precipuamente a questo sviluppo papa Damaso che abbellì le cripte dei martiri, arricchendole di sue iscrizioni (damasiane). I fedeli cercavano tutti — anche se per tutti non era possibile — di prepararsi la tomba attorno al sepolcro dei martiri, dove si scavavano sempre più numerose le cappelle dette « retro-sanctos ». I fossori che ne avevano l'autorizzazione dell'autorità ecclesiastica acquistarono in questo periodo una specifica personalità. Per maggior agio nella celebrazione del culto sui CC. si edificarono basiliche comunicanti coi CC. sotterranei per mezzo di lucernari e di scale.

Il *quarto periodo* va dal principio del sec. V fino all'abbandono totale dei CC. sotterranei iniziatosi già nel IV sec. dopo le leggi di Teodosio. Da ciò si deve concludere che la quasi totalità dei documenti monumentali delle catacombe risale a tempo anteriore al V sec. Rari sono gli esempi di costruzioni e di decorazioni sotterranee posteriori a quest'epoca. Nel V sec. la visita dei CC. da parte dei fedeli è intensa. Essa è provata dai numerosissimi graffiti, di cui quasi ogni C. è dotato; brevi iscrizioni di circostanza, invocazioni, esortazioni, ecc. Durante l'assedio dei Goti e le incursioni dei Longobardi (sec. VI) i CC. subiscono danni rilevanti, solo in piccola parte riparati da papa Vigilio (538-555). Nel sec. VII iniziano le traslazioni dei martiri dai sepolcri sotterranei alle basiliche superiori. Negli « Itinerari », che incominciano ora ad apparire, si notano i martiri « deorsum » e quelli « in basilica sursum ». Poi, col moltiplicarsi degli edifici sacri, le traslazioni si fanno più frequenti e sono reliquie o interi corpi di martiri che dai primitivi sepolcreti vengono traslati nelle chiese. Tra le prime traslazioni conosciute sono quelle dei SS. Primo e Feliciano dal C. di Nomentum, e di S. Beatrice e S. Faustino dal C. « ad sextum Philippi ». Adriano I (771-795) tentò di impedire questa spogliazione delle catacombe restaurando i CC. e richiamando l'uso di celebrarvi gli anniversari dei martiri; uguale attività spiegò Leone III, ma con scarso profitto. Pasquale I (817-824) riprende le traslazioni cominciate da Paolo I (757-767), spinto dalla necessità di non lasciare abbandonate completamente nella campagna insicura e insalubre le preziose reliquie ancor conservate nelle cappelle. Una solenne cerimonia venne da Pasquale I celebrata nella traslazione solenne di corpi e reliquie nella chiesa di Santa Prassede.

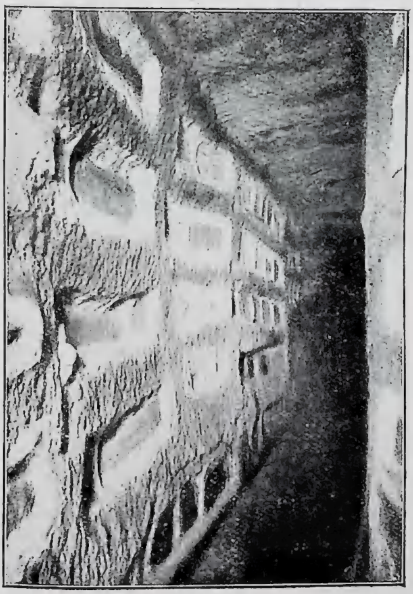
Alla metà del sec. IX le catacombe sono quasi completamente vuote, ad eccezione dei CC. sui quali furono costruite le basiliche che furono fortificate e difese nelle quali si conserva il corpo del martire; ciò malgrado continuano ad essere visitate e ancora nel sec. X vi si celebrano riti liturgici: così nei CC. di S. Sebastiano, di S. Lorenzo, di S. Pancrazio, di S. Valentino, accanto ai quali eran sorti monasteri; i CC. di S. Pietro e di S. Paolo vengono assorbiti dalle basiliche; tutti gli altri vengono abbandonati, così da dimenticarsene perfino la via d'accesso.

Per ritrovare traccia di visitatori alle catacombe, bisognerà giungere al sec. XV e precisamente al 1432, data segnata da un certo Johannes Lonk nel C. di Callisto. Nel 1475 nota il suo passaggio nelle catacombe dei SS. Pietro e Marcellino la celebre compagnia di umanisti, capeggiata da Pomponio Leto, che i CC. sotterranei facevano meta di riunioni non sempre — pare — improntate a motivi scientifici. Nel 1568 l'agostiniano Onofrio Panvinio scrive attorno ai CC. cristiani di Roma e ne fissa il numero a 43. Nel 1578 la casuale scoperta dell'ingresso di una catacomba suscita gli studi di Antonio Bosio, che crea la nuova scienza della Roma Sotterranea. Dopo lui segue il deplorevole periodo, in cui le catacombe vengono sfruttate a scopo apologetico, e, col pretesto di procurare reliquie dei martiri, vien disperso un intero patrimonio di antichità monumentale. Si accende una violenta polemica sostenuta da scienziati inglesi e tedeschi, e l'intervento del Custode delle Catacombe, Boldetti (1720), non serve gran che a mettere le cose in chiaro. Forse l'avrebbe potuto un Catalogo redatto dal Marangoni, se da un incendio non fosse stato distrutto insieme a tutta la biblioteca del noto erudito. Bisogna giungere a Giambattista De' Rossi per ritrovare chi delle catacombe potesse parlare con prodigiosa erudizione, con intuizione sorprendente e con precisa scienza.

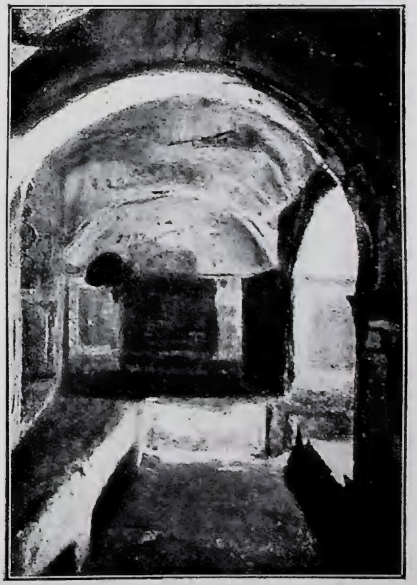
II. **Aspetto generale.** I CC. sotterranei sono generalmente dati da una serie più o meno rilevante di gallerie che si intersecano (*ambulacri* o *cripte*). Nelle pareti delle gallerie sono scavate le tombe (*loci* e in seguito *loculi*), cavità capaci di uno o più corpi e disposte simmetricamente nella direzione della galleria, e sovrapposte le une alle altre in modo proporzionato all'altezza della parete. L'apertura rettangolare veniva richiusa perfettamente o da una lastra di marmo o da mattoni. Si trovano « loci » anche nei cubicoli e nelle scale. Gli Arcosolii (v.) sono tombe più recenti; come lo sono i « loci » meno elevati, cui si faceva posto scavando la galleria. I cubicoli erano tombe di famiglia o riservate ai membri di associazioni funerarie. Anche le cappelle avevano un carattere privato, e molte volte venivano chiuse da porte; alcune di esse invece erano destinate alle cerimonie liturgiche (C. di Callisto). Notevole la cripta liturgica nel C. Maggiore od Ostriano, dove si riconoscono il « Sanctuarium », il « Presbyterium », la Sedia per il vescovo e l'arco trionfale. Hanno forme varie (quadrate, rettangolari, poligonali) e contengono

Lucernario nelle Catacombe di S. Callisto.

Ipogeo dei Flavi nelle Catacombe di Domitilla.



Loculi nelle Catacombe di Panfilo.



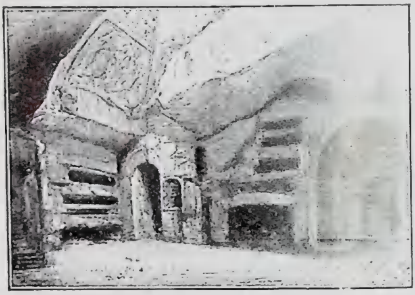
Cappella greca nelle Catacombe di Priscilla.

Proprietà riservata.

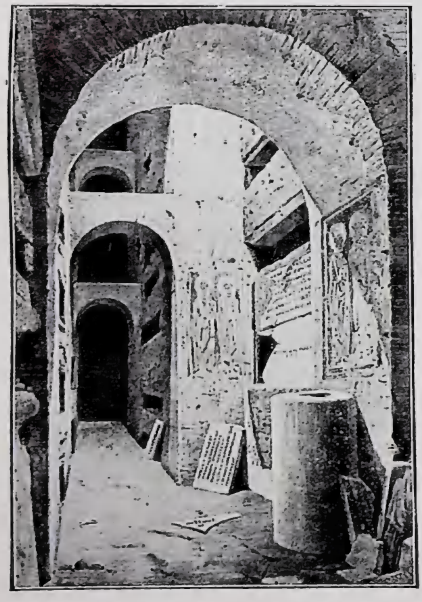
Due Gallerie delle Catacombe.

Cimitero di Priscilla, Galleria.

Cripta di S. Melchiade in S. Callisto.



Cripta di S. Cecilia. (Ivi).



Cappella di S. Cornelio. (Ivi). (Fot. Anderson).

Cripta dei Papi. (Ivi). (Fot. Anderson).

Proprietà riservata.

Affresco nelle Catacombe di Domitilla. I Magi. (Fot. Moscioni).

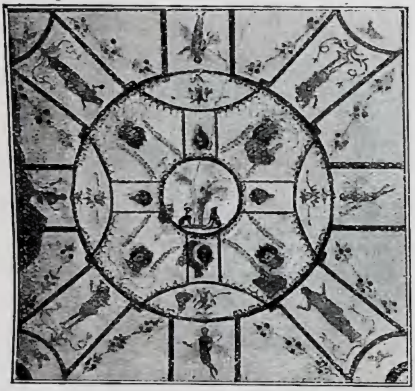
Affresco nelle Catacombe di S. Callisto. Gesù e gli Apostoli. (Fot. Moscioni).

Affresco nelle Catacombe di S. Callisto. Pozzo e Profeta. (Fot. Moscioni).

Proprietà riservata.

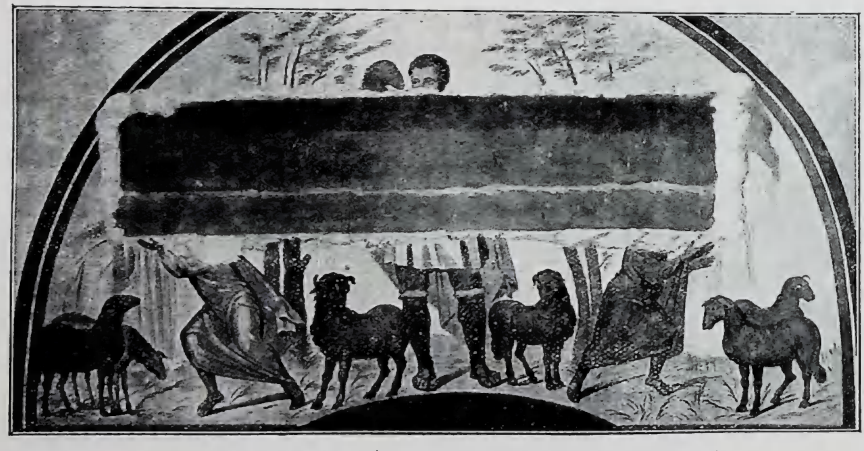
Catacombe di S. Callisto - Mosè fa scaturire le acque. (Fot. Moscioni).

Catacombe di Domitilla. Il Buon Pastore.



Catacombe di S. Callisto. (Fot. Moscioni).

Catacombe di S. Callisto - Affresco con i cinque Santi. (Fot. Moscioni).



Catacombe di S. Callisto - Il Buon Pastore. (Fot. Moscioni).

Proprietà riservata.

decorazioni architettoniche e pittoriche. Quasi sicuramente funzioni liturgiche meno solenni si celebravano anche nelle cappelle private, sulla tomba di un martire. Il corpo del defunto, avvolto in un lenzuolo, veniva deposto nella tomba con attorno fiori, vasi di profumi, anelli, sigilli.

Talvolta il cadavere veniva imbalsamato, ma con un processo molto imperfetto, così che rarissima ne era una lunga conservazione. L'agape liturgica si celebrava fuori del sotterraneo, sempre però nell'area cimiteriale in apposite celle o cappelle; così pure avveniva delle riunioni più solenni, come i conviti funebri: v. AGAPE.

Le tombe sono sicuramente di un martire, quando questa designazione si legge incisa sulla pietra sepolcrale, ovvero quando nella tomba si rinvengono AMPOLLE (v.) contenenti sangue accertato come tale da apposita analisi. Falso argomento per la presenza di un martire è l'incisione sulla lastra sepolcrale della palma o del monogramma in uso anche per sepolture di semplici fedeli. Sono invece quasi sicuro indizio della presenza di un martire graffiti di pellegrini e decorazioni o pitture di epoche posteriori al sec. V, come quelle che attestano il persistere di un culto in tempi, nei quali ogni altro sepolcro, che non fosse quello di un martire, veniva trascurato e abbandonato.

Oltre ai CC. sotterranei esistono anche antichi CC. cristiani a *cielo aperto*. A Roma quelli di S. Costanza, di S Valentino, di S. Ciriaca; fuori Roma a Ostia, Palestrina, Porto; nel Friuli (Julia Concordia); in Dalmazia (Salona), ecc.

In questi CC. attorno alla basilica eran deposti i sepolcri. Il più spesso erano scavati nel terreno come piccoli pozzi, con chiusure orizzontali (formae); molte volte però un sarcofago si innalzava sulla tomba, semplice o « tegulato », libero o cinto da plutei di marmo detti « transennae ». L'area cimiteriale, chiusa da muri, veniva delimitata da cippi funerari (metae).

III. **Disposizione degli antichi CC. Cristiani.** Essa risulta dallo studio di preziosi antichi documenti, primissimi fra essi i cosidetti « Itinerari ». Il più antico di questi documenti è il « Feriale », un calendario redatto circa il 354, in cui — tra l'altro — vengono indicate le adunanze liturgiche che si tenevano nei CC. per celebrare le commemorazioni dei martiri. v. CRONOGRAFO DELL'ANNO 354. Vengono poi i cataloghi dei CC., dei quali il più antico fu aggiunto alla « Notitia Urbis Romae » del sec. IV; e gli « Itinerari » del sec. VII. In questi si trovano notizie preziose sul raggruppamento delle catacombe e sulle tombe dei martiri; attraverso le loro varie indicazioni si possono cronologicamente classificare quasi tutte le catacombe. Il primo degli « Itinerari » venuto a conoscenza degli studiosi è inserito in un documento del sec. XII o porta il nome di Guglielmo di Malmesbury. E' uno dei più esatti e dei più completi; vi si indicano tutte le porte di Roma e la posizione di ciascun C. Tra il sec. VIII e il IX è l' « Itinerario » di Einsiedeln e contemporaneo è quello pubblicato dall'Eckart. Fonti di grandissimo valore sono i due « Itinerari » di Salisburgo; ambedue redatti sopra una pianta con esatto ordine topografico sicchè il De Rossi ne riconosceva l'autorità massima. Pur di valore è il Papiro di Monza detto « Notitia Oleorum ». Dall'insieme di questi documenti e dai successivi studi catacombali, si può redigere in questo modo la lista dei CC. sotterranei di Roma.

Sulla *riva destra* del Tevere: *Via Cornelia:* C. del Vaticano: C. « ad Nimphas Catabassi ». *Via Trionfale:* C. anonimo di Monte Mario. Gianicolo: C. anonimo (Sant' Onofrio). *Via Aurelia:* C. di S. Pancrazio, C. di Processo e Martiniano, C. dei Due Felici, C. di Calepodio. *Via di Porto:* C. di Ponziano « ad ursum pileatum »; C. di Felice « ad insalatos », C. di Generosa « ad Sextum Philippi ».

Sulla *riva sinistra* del Tevere: *Via di Ostia:* C. di Lucina, C. di Commodilla, C. di Timoteo, C. di Tecla, C. di Ciriaco. *Via Laurenziana:* C. di Zenone « ad S. Athanasium ad Aquas Salvias ». *Via Ardeatina:* C. di Domitilla, C. della Nunziatella, C. di Marco Marcellino e Damaso, C. di S. Felicula. *Via Appia:* C. di Balbina, C. di Callisto (C. E. Josi, *C. di Callisto*, Roma 1933), C. di Pretestato, C. di S. Sebastiano « ad catacumbas », C. di S. Sotero. *Via Latina:* C. di Gordiano ed Epimaco, C. di Quarto e Quinto, C. di Tertullino, C. di Simplicio e Serviliano, C. di Aproniano o di S. Eugenia [cf. *La Civiltà Catt.*, 89 (1938, II) 151-163], C. Anonimo (al V miglio). *Via Labicana:* C. di Castulo, C. di Pietro e Marcellino, C. della Vigna del Grande. *Via Tiburtina;* C. di Ciriaca, C. di Ippolito. *Via Nomentana:* C. di Nicomede, C. di Agnese, C. Maggiore (Ostriano?), C. di Alessandro. *Via Salaria Nuova:* C. di Massimo « ad Sanctam Felicitatem », C. di Trasone e Saturnino, C. di Ilario, C. dei Giordani « ad S. Alexandrum », C. di Novella, C. di Priscilla. *Via Salaria Antica:* C. in Vigna Galli, C. di Panfilo, C. di Ermete, C. « ad Clivum Cucumeris ». *Via Flaminia:* C. di Valentino.

Seguono i CC. suburbicari: *Via Cornelia:* C. di Rufina e Seconda, C. di Mario, Marte, Audiface e Abacuc. *Via Amelia:* C. di Basilide. *Via Ostiense:* C. di Ciriaco, Largo e Smaragdo. *Via Appia:* C. di Senatore, e CC. di Nemi, Anzio, Velletri. *Via Latina:* C. di Ilario « ad Bivium ». *Via Labicana:* C. di Zotico. *Via Prenestina:* C. di Primitivo, C. di Agapito. *Via Tiburtina:* C. di Sinforosa. *Via Nomentana:* C. di Primo e Feliciano, C. di Restituto. *Via Salaria:* C. di Antimo, C. di Tiburzio, Giacinto e Alessandro, C. di Getulio. *Via Flaminia:* C. « ad vigesimum », C. di Teodora. *Via Cassia:* C. di Alessandro « ad Baccanos ».

Esistono poi antichi CC. cristiani in Italia: ad Agrigento, Ancona, Aquila, Aquileia, Arezzo, Ascoli, Atripalda, Avellino, Baja, Bassano, Buzzano, Bologna, Bolsena, Bracciano, Brescia, Cagliari, Capua, Castellammare di Stabia, Catania, Cerveteri, Chiusi, Civitavecchia, Corneto-Tarquinia, Faleri, Ferentino, Farento, Lentini, Lucca, Marsala, Mazzara, Messina, Milano, Napoli (S. Gennaro, S. Gaudioso, S. Efebo, S. Severo), Narni, Nepi, Otricoli, Padova, Palermo, Pavia, Portogruaro, Pozzoli, Piperno, Ragusa, Ravenna, Selinunte, Sessa, Siracusa (S. Giovanni, Cassia, ecc.), Soriano, Spoleto, Subiaco, Sutri, Terni, Tropea, Venosa e Viterbo.

Fuori d'Italia i principali sono quelli di Malta, della Dalmazia; di Aliscamps, Clermont, Lione, Marsiglia, Uzés, Vienna in Francia; di Colonia e Treviri in Germania, di Salzburg in Austria, di Atene, Calcide, e Melos in Grecia; di Ariona, Elvira, Saragozza e Siviglia nella Spagna, ecc. CC. cristiani si trovano pure nell'Asia Minore (Nazaret,

Eumenia, Isaura, Seleucia, Afrodisia, Haifa), nell'Africa Settentrionale (Cartagine, Cirene, Costantina, Adrumeto, Lambesis, Leptis, Madaura, Tabarca), in Egitto (Achmin, Alessandria, Antinoe, Arsinoe, El Bageonat), ecc.

IV. **L'arte delle catacombe**. 1. ***Architettura.*** Raramente si incontra nelle catacombe un ambiente che abbia qualche valore architettonico; in massima parte l'arte architetturale nelle CC. si riluce a pratica fossoria. Però nei pochi luoghi, dove l'architettura sotto l'aspetto artistico è evidente, si possono ricercare parecchi elementi, che daranno poi la caratteristica delle future chiese cristiane. Così il De-Rossi, ricostruendo la Cripta dei Papi nel C. di Callisto, ne fece sortire un ipogeo sul gusto romano della decadenza. Allo stesso modo un bell'esempio di volta architettonica a crociera formata di due campate e sorretta da mezze colonne con capitello, si ha nel cubicolo detto del « Monogramma » nel C. di S. Agnese. Altra basilichetta tipica con absìde a pianta quadrata si ha nel C. Ostriano, mentre nel C. di Sutri si trova una basilichetta a tre navate, con l'arco trionfale, l'absìde con l'altare. Però la perfetta disposizione originaria degli elementi architettonici basilicali si rinviene nella chiesa sotterranea dei SS. Nereo e Achilleo nel C. di Domitilla. L'ambiente è abbastanza vasto, disposto in tre navate divise da due file di colonne, con l'absìde semicircolare nel fondo e nartece all'entrata. Intorno all'altare, retto da quattro pilastrini, è ancora segnato il posto delle transenne, che la dividevano dal luogo riservato ai fedeli. Questa piccola basilica, che non risale più in su del IV sec., venne restaurata dal Marucchi.

2. ***Scultura.*** Anche quest'arte non trova nelle CC. che limitatissime applicazioni e quasi esclusivamente attraverso la creazione di alcuni sarcofagi, come quello di Livia Primitiva appartenente al C. del Vaticano e ora al Louvre di Parigi, che porta in rilievo la scena del Buon Pastore (v.) e il simbolo dell'Ancora (v.) e del Pesce(v.) e quello trovato sulla Via Salaria ed ora al Museo Lateranense, che ha le figure di stile classico del Buon Pastore e dell'Orante. Numerosi sono i sarcofagi posteriori (IV e V sec.) provenienti quasi tutti da CC. all'aperto. Nella serie di sarcofagi esistente al Laterano di grande interesse è quello detto « teologico », che esprime un compendio di Bibbia figurata, rappresentando scene dell'Antico e del Nuovo Testamento; mentre nelle Grotte Vaticane di non minor valore è il sarcofago di Giunio Basso con la data del 359. Al di sotto dell'iscrizione vi sono le solite scene bibliche in due ordini, e al disopra degli intercolumnii si vede in piccole proporzioni l'Agnello divino, che risuscita Lazzaro, moltiplica i pani e battezza. Celebre, fuori di Roma, è il sarcofago di Salona (IV sec.), quello di Catervia, di Ravenna, ecc. Pochissimi sono pure gli esemplari di scultura a tutto tondo. La più antica statua cristiana è quella di Paneade, rappresentante il Salvatore, e della quale parla Eusebio. In Occidente si cominciò con le statue del Buon Pastore. Al sec. III si fa risalire quella del Laterano di indiscutibile carattere cristiano. Ma non è, nè questa nè altre (la statua di Ippolito, la statua di S. Pietro), arte catacombale.

3. L'arte catacombale ha trovato la sua più completa e potente espressione nella ***Pittura.*** Di essa bisogna soprattutto tener presente la fondamentale ispirazione, che procede dalla sua destinazione: è arte funeraria. Suo scopo è ammonire i viventi del destino che li attende al di là della tomba. Ciò però non esclude e una grazia delicata e un sorriso alla vita. Indiscutibile è la dipendenza della pittura catacombale da quella pagana. L'arte paleocristiana non ha creato nulla per sè, solo s'è servita di tipi e di simboli per indicare la nuova fede e le nuove speranze, e in questo è il suo valore originale. Gli elementi più sicuri, con cui si contraddistinguono cronologicamente i freschi cimiteriali, sono: *A*) le indicazioni storiche ed epigrafiche concernenti la data dello scavo (cripta o galleria), in cui s'è trovata la pittura; *B*) la tecnica, cioè la qualità dell'indotto murale, la natura del fondo, la qualità e la sfumatura dei colori; *C*) lo stile, cioè la composizione, i gesti, l'espressione delle fisionomie, le pieghe dei drappeggi; *D*) i costumi e le pettinature dei personaggi; *E*) i dettagli o simboli caratteristici di una data epoca ben determinata, come il monogramma costantiniano, il nembo, la barba, ecc. In base a questi criteri gli affreschi catacombali si possono distinguere in quattro categorie o periodi.

Primo (I e II sec.). L'arte cristiana è vicinissima ancora all'arte pagana del più bel periodo, e si compendia quasi esclusivamente nella decorazione ornamentale; la fattura è molto curata, lo stile sobrio e puro. Sono di questo periodo gli stucchi e i freschi della Cappella Greca in Priscilla, le pitture del cubicolo di Ampliato e del vestibolo dei Flavi, i soffitti della Cripta di Lucina.

Secondo (III sec.). I pittori riproducono volentieri tipi di origine pagana, ma trasformandoli, e soggetti biblici. Ci sono esempi nel C. di Pietro e Marcellino, nelle Camere dei Sacramenti nel C. di Callisto, ecc. Vi si sente la decadenza generale dell'arte, anche pagana, e l'influsso dei tempi severi.

Terzo (IV sec.). Rinascenza momentanea dell'arte, di cui è fautore Costantino: appaiono temi nuovi: Cristo docente, immagini di Santi, giudizio dell'Anima, l'introduzione al Paradiso, scene della vita reale, interno di botteghe, mostre di mercanti; a tutto questo nelle CC. di Domitilla s'aggiungono motivi ornamentali e pitture allegoriche.

Quarto (V sec. in avanti). L'arte diventa ieratica e convenzionale; incomincia il periodo bizantino. Dal punto di vista tecnico vale osservare che negli affreschi cimiteriali i colori predominanti sono l'ocra gialla, il rosso e il verde; più raramente si trovano il minio e il cinabro, e ancor più di rado il turchino. Essi si stendono su pareti e vòlte di cubicolo, sullo sfondo, nel sottarco e sulla fronte degli arcosoli. Dove ci sono sezioni, esse di solito sono segnate a strisce rosse. Sulla scelta dei colori dominanti influì la illuminazione artificiale; e la maniera di disporli varia da periodo a periodo. L'intonaco era formato da polvere di marmo, tanto più fino quanto più antico. Più tardi compaiono anche pitture a tempera. Di grande interesse storico, più che artistico, sono poi i graffiti, i disegni a punta, incisi e colorati, eseguiti sulle lastre sepolcrali o sulle pareti.

V. **Soggetti trattati**. 1. ***Figure mitologiche e simboli cristiani.*** Bisogna dir subito che la mitologia viene accolta nella decorazione catacombale in modo relativo e sempre formalmente modificata. Le divinità dell'Olimpo ne sono del tutto sbandite, ed un compito esclusivamente ornamentale è riservato a qualche attributo tradizionale di esse (caduceo di Mercurio, colombe di Venere). Essi

non entrano che come accessori, come luoghi comuni, indifferenti alla fede. Talvolta a figurazioni mitologiche vien prestata un'idea interamente estranea a quella che originariamente evocava. Così certe figure campestri, come le Stagioni, passano ad essere simboli del periodico rinnovarsi della vita nel mondo, simboli quindi di resurrezione (Es. il busto d'una Stagione nel C. di Callisto). Altre volte un tipo già mitologico subisce una deformazione radicale, come quella di Orfeo. Ciò che appartiene in proprio all'arte catacombale sono le figure dell'ORANTE (v.) e del Buon PASTORE (v.). La prima rappresenta l'anima, che nella beata eternità gode della divina visione e invoca sui viventi la protezione dall'alto. Nei vari CC la si ritrova riprodotta fino a 153 volte sempre collo stesso atteggiamento, collo stesso vestito, colla stessa impersonalità. È solo nel IV sec. che l'Orante dà il pretesto a ritratti di defunti e se ne arricchisce l'abbigliamento. Vero tipo dell'Orante resta l'immagine che decora il soffitto del Cubicolo di Lucina. Meravigliosa immagine, degna di quanto la bellezza classica ha dato di perfetto. Il Buon Pastore è rappresentato da un adolescente, vestito di corta tunica, stretto alla cintura, gambe nude o protette da strisce di stoffa, con sulle spalle una pecorella. Qualche volta il B. P. è munito del piccolo secchio, della sampogna e del bastone ferrato. Altre volte è circondato da tutto un piccolo gregge, è senza agnello sulle spalle e vigila, in uno sfondo campestre, sulle pecore circostanti. Cf. *Rivista di Archeologia Crist.*, 10 (1933) fasc. 1 e 2, dove E. Josi studia la bellissima pittura del Cristo imberbe che pasce il suo mistico gregge, esistente nel *Coemeterium majus* di Via Nomentana. Dopo il II sec. il tipo del B. P. — che compare nelle catacombe 93 volte — varia di attitudine e nei dettagli. La parabola evangelica è l'evidentissima ispiratrice di questo tipo di pura freschezza cristiana.

2. *Scene della Vita presente e della Vita futura.* In minor numero le prime (fossore col piccone in mano — dopo il III sec. — guidatori di carri, soldati armati, barcaioli, mercanti, vignaioli, ecc.); più frequenti le altre, ma solo come ripetizioni di temi a base pastorale e campestre. Il paradiso è un vasto e fiorente giardino, dove campeggia il Buon Pastore, e dove sono le anime in dolce e serena attitudine. A seconda dello spazio disponibile la raffigurazione presenta più o meno ricchi dettagli. Tipica è quella del C. di Callisto, nella regione di S. Sotero, sulla parete di un cubicolo della fine del III sec. Frequenti e poco variate sono pure le scene di banchetti. Tutte offrono un punto di contatto indiscutibile: la presenza delle specie simboliche dell'Eucaristia. Alla fine del IV sec. appaiono altre scene della vita futura; fra esse l'introduzione dell'anima davanti al Giudice; dopo la pace costantiniana si trovano anche ritratti o pretesi ritratti di santi talvolta soli (Sisto, Ottato, Cipriano, Cornelio nel C. di Callisto), talvolta in corteo attorno alla figura di Cristo.

3. *Soggetti biblici.* Molto numerose sono le scene dell'A. Testamento. Adamo ed Eva nel paradiso terrestre, Noè nell'arca, il sacrificio di Abramo, Mosè che calza i sandali per salire sul Sinaï, Mosè che percuote la rupe, la Manna miracolosa del deserto, Davide con la fionda, l'ascensione di Elia, Giona rigettato dal cetaceo, i Tre giovanetti che rifiutano di adorare la statua di Nabuccodonosor, gli stessi esposti nella fornace, Susanna accusata dai vecchi, Daniele nella fossa dei leoni, Tobia col pesce, Giobbe abbandonato. Le più ripetute sono le raffigurazioni di Mosè che percuote la rupe (98 volte) e di Giona rigettato (58 volte). Tutte sono evidenti simboli della vita, passione e morte di Cristo, della Sua risurrezione o dei destini ultraterreni dell'anima cristiana. Più varie, ma meno ripetute, sono le scene tolte dal Nuovo Testamento. Meno ripetute, perchè a un certo momento gli artisti « catacombali » si sentirono in sufficiente agio, per esprimere direttamente quei soggetti (Cristo e la sua vita) che prima credevano più opportuno adombrare sotto i veli delle figure e delle allegorie. « La giovane figura imberbe — scrive il Pératè nella sua « Storia dell'Arte » — drappeggiata da un mantello, che opera un miracolo, non rivestirà la maestà divina che dopo il trionfo della Chiesa, e sotto l'influsso di un'arte nuova. Il simbolismo delle catacombe non tende tanto alla persona divina, quanto al fatto miracoloso. Così basterà enumerare i diversi momenti della vita di Gesù, di cui i primi affreschi ci hanno conservato il ricordo, ma non lasceranno traccia durevole nella storia dell'iconografia cristiana. Solo due cicli di immagini avrebbero reale importanza nella storia, se si potesse dimostrare che sono anteriori al IV sec.: sono le scene della guarigione dell'emorroissa, del colloquio con la Samaritana e dell'Incoronazione di spine, dipinte in un cubicolo del C. di Pretestato, e in altri tre del C. di Pietro e Marcellino le ultime due di queste scene, cui bisogna aggiungere la stella che guida i Magi, l'adorazione dei Magi, il battesimo di Gesù, Gesù tra i dottori, la guarigione del paralitico e la guarigione del cieco. I tre soli miracoli di Cristo, che l'iconografia antica abbia adottato, sono la moltiplicazione dei pani, la guarigione del paralitico e la resurrezione di Lazzaro. La ragione di questa preferenza è evidente; erano, tra tanti miracoli, i soli di cui si potesse comporre un'immagine accessibile a ogni intelligenza e caratterizzata da un segno: i canestri di pane dinanzi alla tavola del banchetto, il letto che porta il paralitico, la tomba da cui sorge la figura di Lazzaro; sono attributi indiscutibili non meno che la colomba di Noè e i leoni di Daniele ».

Sarà bene notare, concludendo, che il vero trionfo dell'arte catacombale non è nella pittura delle scene dell'A. o del N. Testamento, ma nell'espressione dei sentimenti cristiani, e specialmente nell'espressione della preghiera. Essa è resa visibile e animata nella persona dell'Orante, che, nei gesti e nello sguardo, costituisce la rivelazione dell'intimo sentimento che animava gli artisti dei primi secoli. La pace della Chiesa viene a trasformare completamente quest'arte. Il cerchio delle idee si allarga, i soggetti acquistano più ampiezza e precisione; invece dei simboli vaghi o timidi, appaiono i segni di una religione impaziente di mostrare il suo trionfo. L'arte delle basiliche (v. BASILICA) sostituirà quella delle catacombe.

A integrazione di quanto abbiamo detto sui CC. Cristiani si vedano anche le voci: CADAVERI (*Cura dei*); SEPOLTURA, ove tratterà dei CC. sotto l'aspetto giuridico.

Il collegio dei CULTORES MARTYRUM (v.) promuove celebrazioni liturgiche nelle catacombe.

BIBL — FR. X. KRAUS in *Real-Encyklopädie der christl. Alterthümer*, II, col. 98-137. — H.

LECLERCQ in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, II-2, col. 2376-2486: col. 2447-2450 *Bibl.* fino al 1903. — ENC. IT., IX, 394-400: ivi (p. 399 *a*) son citate le note opere del BOSIO, dell'ARINGHI, del DE ROSSI; si può aggiungere quella dell'ARMELLINI; (cf. *La Civiltà Catt.*, 89 [1930, III] 399 ss.) e, per l'arte (p. 400 *b*), quelle del MARCHI, del WILPERT, del KRAUS.

Inoltre:

H. CHÉRAMY, *Les Catacombes romaines*, Paris 1932. — J. P. KIRSCH, *Le CC. romane*, Roma 1933. — O. MARUCCHI, *Le CC. romane* (op. postuma), Roma 1933. — ID., *Le CC. e il protestantesimo* (contro la tesi protestante che la Chiesa Rom. abbia alterato la fede dei primi secoli), Roma 1911². — C. BELVEDERI, *Il mistero della Redenzione nelle CC.*, Roma 1933 (pp. 40). — G. WILPERT, *La fede della Chiesa nascente secondo i monumenti dell'arte funeraria antica* (pp. 328), collez. « Amici delle Catacombe ». — G. DE ANGELIS D'OSSAT, *La geologia delle CC. romane*, Città del Vat., 1938.

CINA (Storia e Missioni). 1) *Alcuni dati geografico-politici e vari.* 2) *Cenni storici.* 3) *Letteratura e Arti.* 4) *Storia delle Missioni Cattoliche.* 5) *Quadro delle circoscrizioni ecclesiastiche.* 6) *Statistiche.* 7) *Clero indigeno.* 8) *Martiri cinesi.* 9) *Arte cristiana cinese.* 10) *Conclusione.*

1. **Generalità.** In senso geografico la C. (*Chung-Kuv*), il Catai di Marco Polo, comprende la Manciuria, la C. propriamente detta, la Mongolia, il Siukiang o Turkestan Cinese, e il Tibet. Sotto l'aspetto politico, la Manciuria o MANCIUKUO (v.) costituisce oggi un impero indipendente (repubblica dal 1931, impero dal 1934) e la MONGOLIA ESTERNA (v.) è pure, di fatto, indipendente. Inoltre la C. è attualmente divisa sotto due governi, ciascuno dei quali si considera « governo centrale »: l'uno quello del maresciallo Ciang Cai Scek, con sede a *Chung-King* (ab. 630.000), l'altro, quello di Uang Cing Uei, con sede a *Nanchino* (= residenza del sud; ab. 1 019.000). Tuttavia, dal punto di vista ecclesiastico, noi abbracciamo nella nostra descrizione tutta la C. prescindendo solo dal Manciukuo e dalla Mongolia Esterna.

Così delimitata la C. è ancora il terzo Stato del mondo per estensione continua, avendo una superficie di più che 8 milioni di km.²

La popolazione, che, secondo una valutazione del 1936 e sempre nei limiti predetti, s'approssimava ai 432.000.000, si può ritenere appartenente tutta alla razza *mongolo-cinese:* nel sud e nel sud-ovest vi sono gruppi di popolazioni aborigene (Miao-tse, Lolo, Hocla, Hacca, ecc.). Notevoli però sono le differenze psico-fisiche fra i Mongoli del nord e quelli del sud.

Tre quarti della popolazione parla il *cinese-mandarino* nelle sue diverse forme. Nelle province periferiche del sud-est si parlano i dialetti *Wu*. Le tribù aborigene conservano antichi loro linguaggi. Il *mancese* è ormai lingua morta nella Manciuria, mentre nel Tibet si parla ancora il *tibetano* (famiglia tibeto-cinese) e nel Turkestan il *turco* originale (da cui discendono il turco uralo-altaico, il kalmucco, ecc.).

Fra le *città* principali, oltre alle due sopraccennate, ricordiamo: *Pechino* (= residenza del nord), la Khanbaliq di M. Polo, oggi detta Peiping, che fu la capitale dell'Impero fino agli ultimi tempi. Popolazione di oltre un milione e mezzo (compresi i sobborghi): è una metropoli in grande decadenza. *Tien-tsin*, sul fiume Pei-ho, il porto più importante della C. settentrionale, con 1.212.000 ab.

Shang-hai, con 3.713.000 ab., il primo porto di tutta la Repubblica, alle foci del Fiume Azzurro, rivaleggiante col porto di *Hong-kong*. *Canton* con 1.146.000 ab. Nell'Hu-peh, il cuore della C. mineraria, le tre città *Han-kow*, *Han-yang* e *Wu-chang* formano un agglomerato di forse un milione e mezzo.

2. **Cenni storici.** Le origini del popolo cinese si perdono nelle leggende: la storia documentata incomincia circa due millenni a. C. Appare però già allora una civiltà adulta che suppone uno svolgimento anteriore. I Cinesi occupavano l'alta valle del Fiume Giallo (le odierne regioni di Kansu, Shensi, Shansi e Honan). Gli imperatori Yao e Shun (2.300 a. C.) sono gli ultimi imperatori mitici. Con Yu incomincia la prima dinastia, quella degli Hsia che durò dal 2205 al 1766 a. C., epoca delle grandi bonifiche terriere. La seconda dinastia è quella dei Shang, dal 1766 al 1122; la terza è quella dei Chow dal 1122 al 249, durante la quale si sviluppò il movimento feudale in danno dell'autorità centrale.

In quest'epoca fiorirono i tre famosi filosofi: Laotse (circa 570-490 a. C.), Confucio (551-479 a. C.) e Mencio (372-289); e si diffuse per la C. l'influsso culturale dell'India.

Successe quindi la dinastia degli Ts'in, che ebbe breve durata (249-206 a. C.) Di essa è famoso Ts'in Shi huang-ti (221-203), il quale accentrò di nuovo la vita politica dei popoli cinesi nell'impero, perseguitò il confucianesimo fino ad abbruciarne i libri, e costrusse la Grande Muraglia per difendersi dalle invasioni nordiche. Egli fu il primo *Imperatore Celeste*.

Lunga durata ebbe invece la dinastia degli Han, i cui due rami tennero l'impero dal 206 a. C. al 220 d. C. Ancora oggi i Cinesi si vantano di essere i *figli di Han*. Il confucianesimo tornò a fiorire: il taoismo si organizzò per opera di Chang-tao-ling (sec. I d. C.); si diffuse il buddismo. Nel 150 d. C. si iniziarono contatti commerciali con l'impero romano. Fu compilato un codice penale; fiorì la cultura e fu introdotto un sistema di esami per i gradi in letteratura, che doveva durare fino ai nostri giorni: fu infatti abolito solo nel 1905.

Seguono cinque secoli di discordie intestine, di ribellioni e di lotte tra buddismo del sud della C. e confucianismo del nord. Nel 317 d. C. le tribù tartare del settentrione (Unni) riuscirono a stabilirsi nel nord della C.: fu allora trasportata la capitale a Nanchino.

L'autorità imperiale tornò ad affermarsi con la dinastia T'ang, che regnò dal 618 al 907. Al tempo dell'imperatore Taitsung (627-650), entrarono in C. i nestoriani (come risulta dalla stele di Siangfu, di cui si dirà appresso) e i maomettani. Dal 907 al 960 si successero cinque dinastie, e dal 960 al 1279 regnò la dinastia Sung, durante la quale si reagì fortemente contro le religioni straniere. Fatto notevolissimo del sec. X fu l'invenzione della stampa, con una priorità di circa cinque secoli sull'invenzione fatta in Europa.

Nel 1125 i tartari Kin del nord-est della Manciuria fondarono un regno con la capitale a Liaoyang e poi a Pechino. I Mongoli reagirono: sconfissero i Kin nel 1134, ma alla lor volta invasero la C., si impadronirono dell'impero, condotti dal famoso

	Circoscrizione	Grado	Data	Affidata a	Cattolici	Sacerdoti Esteri	Sacerdoti Indigeni
Mongolia	Ningsia	V	1922	Congr. Cuore Imm. di Maria	26.420	42	16
	Siwantze	V*	1924 (1922; 1883)	» » »	40.968	53	16
	Suiyüan	V	1922 (1883)	» » »	40.847	45	23
	Tsining	V**	(1929)	Clero sec. indigeno	31.016	4	15
Hopeh	Ankwo	V	1929 (1924)	Lazzaristi cinesi	33.843	2	27
	Chaohsien	V	1932 (1929)	Clero sec. indigeno	41.445	—	36
	Cihengtingfu	V	1924 (1856)	Lazzaristi cinesi	50.503	12	46
	Kinghsien	P	1939	S. J.	. . .	. . .	. . .
	Paotingfu	V	1924 (1910)	Clero sec. indigeno	79.906	8	59
	Peking	V	1924 (1856)	Lazzaristi	264 546	30	106
	Shuntehfu	P	1933	»	18,678	16	5
	Sienhsien	V***	1924 (1856)	S. J.	82 863	47	35
	Shuanhwafu	V	1926	Clero sec. indigeno	34.232	2	40
	Tamingfu	P	1935	S. J.	39 607	16	13
	Tientsien	V	1924 (1912)	Lazzaristi	54 466	12	31
	Yihsien	P	1935 (1929)	Stimmatini	5.444	9	5
	Yungnien	V	1933 (1929)	Clero sec. indigeno	49.129	—	20
	Yungpingfu	V	1924 (1899)	Lazzaristi	35.211	26	15
Shantung	Chefoo	V	1924 (1894)	O. F. M.	12.332	16	12
	Chowtsun	V	1937 (1932; 1929)	O. F. M.	22 063	19	3
	Ichowfu	V	1937	Soc. Divin Verbo	17 904	23	—
	Iduhsien	P	1931	O. F. M.	10.773	11	12
	Lintsing	P	1931	Clero sec. indigeno	18.583	5	16
	Tsanchowfu	V	1934	Soc. Divin Verbo	59.445	27	10
	Tsinanfu	V	1924 (1839)	O. F. M.	37.804	41	26
	Tsingtao	V	1928 (1925)	Soc. Divin Verbo	19.417	25	6
	Weihaiwei	P	1938 (1931)	O. F. M.	3.682	8	4
	Yangku	V	1939 (1933)	Clero sec. indigeno	18.810	1	15
	Yenchowfu	V	1924 (1886)	Soc. Divin Verbo	48.842	52	11
Shansi	Fenyang	V	1926	Clero sec. indigeno	15.247	1	27
	Hungtung	P	1932	» » »	11.625	—	16
	Klangchow	P	1936	O. F. M.	6.692	8	3
	Luanfu	V	1924 (1890)	» » »	20 089	34	7
	Shohchow	V	1932 (1926)	» » »	9.160	21	1
	Talyüanfu	V	1924 (1890)	» » »	33.707	18	15
	Tatungfu	V	1932 (1922)	Congr. Cuore Immacolato di Maria	8.433	23	—
	Yutze	P	1931	O. F. M.	12.756	13	3
Shensi	Chouchih	P	1932	Clero sec. indigeno	17.822	1	19
	Fongsiangfu	V	1942 (1932)	Minori cinesi	5 851	1	26
	Hanchungfu	V	1924 (1887)	Istit. Missioni Estere Milano	18.187	18	8
	Hinganfu	P	1928	Minori Conventuali	3 853	12	1
	Sanyüan	P	1931	O. F. M.	9.647	14	4
	Sianfu	V	1924 (1911)	» » »	10.231	17	4
	Tungchow	P	1935 (1931)	» » »	5.435	11	3
	Yenanfu	V	1924 (1911)	» » »	9.515	17	13
Kansu-Sinkiang	Lanchowfu	V	1924 (1878)	Società Divin Verbo	11.881	23	7
	Pingliang	P	1930	O. M. Cap.	4.266	15	3
	Sining	P	1937	Società Divin Verbo	2.932	9	—
	Sinkiang	P	1930	» » »	738	10	—
	Tsinchow	V	1924 (1922; 1905)	O. M. Cap.	6.478	23	4
Kiangsu	Haimen	V	1926	Clero sec. indigeno	36.344	2	23
	Nanking	V	1922 (1856; 1921)	» » »	31.867	3	20
	Shanghai	V	1933 (1922)	S. J.	136.365	108	84
	Süchow	V	1935 (1931)	» »	68.181	28	4
Anhwei	Anking	V	1929	S. J.	26.137	30	2
	Pengpu	V	1929	» »	49.062	26	2
	Tunki	P	1937	Claretani	1.781	10	—
	Wuhu	V	1924 (1921)	S. J.	36.964	46	5
Honan	Chengchow	V	1924 (1911; 1906)	Saveriani di Parma	20.528	18	11
	Chumatien	P	1933	Clero sec. indigeno	13.559	1	17
	Kaifengfu	V	1924 (1916)	Missioni Estere Milano	16.763	27	5
	Kweiteh	V	1937 (1928)	Recolletti di Sant'Agostino	6.552	15	—
	Loyang	V	1935 (1929)	Saveriani di Parma	8.897	21	—
	Nanyang	V	1924 (1882)	Istit. Missioni Estere Milano	20.103	24	—
	Sinsiang	P	1936	Società Divin Verbo	11.350	16	—
	Sinyangchow	V	1933 (1927)	» » »	10 038	28	—
	Weihweifu	V	1924 (1834)	Istituto Missioni Estere Milano	46 419	27	11

NB. I numeri segnati in corsivo si riferiscono al biennio 1936-37.

* Recentemente estesa: cf. *AAS* XXXIII (1941) 124 s.
** Recentemente ristretta: cf. *AAS* l. c. 124 s.

	Circoscrizione	Grado	Data	Affidata a	Cattolici	Sacerdoti	
						Esteri	Indigeni
Szechwan	Chengtu	V	1924 (1856)	Missioni Estere Parigi	38 879	27	40
	Chungking	V	»	» »	39.010	26	61
	Kiating	V	1938 (1934; 1929)	Clero sec. indigeno	16.163	—	25
	Ningyüanfu	V	1924 (1910)	Missioni Estere Parigi	11.886	12	17
	Shunking	V	1929	Clero sec. indigeno	18.452	—	24
	Suifu	V	1924 (1860)	Missioni Estere Parigi	29.643	27	38
	Tatsienlu	V	1924 (1868; 1846)	» » »	5.045	21	6
	Wanhsien	V	1929	Clero sec. indigeno	21.501	—	39
Hupeh	Hankow	V	1923 (1870)	O. F. M.	24.405	26	11
	Hanyang	V	1927 (1923)	Società S. Colombano per Missioni in Cina	42.660	40	4
	Ichang	V	1924 (1870)	O. F. M.	25.480	42	14
	Kirchow	V	1926 (1932)	» » »	11.972	24	—
	Laohokow	V	1924 (1870)	» » »	18.104	21	9
	Puchi	P	1923	Clero sec. indigeno	4 429	—	10
	Shasi	P	1936	O F. M.	6.450	14	1
	Shihnan	V	1938	Clero sec. indigeno	20.500	2	22
	Siangyang	P	1926	» » »	6 618	10	2
	Suihsien	P	1937	O. F. M.	8.893	15	4
	Wuchang	V	1930 (1923)	» » »	7.757	9	2
Hunan	Changsha	V	1924 (1879)	O. F. M.	6.973	10	1
	Changtoh	V	» »	Eremitani di Sant Agostino	23 333	11	13
	Hengchow	V	1930	O. F. M.	6 023	9	3
	Lichow	P	1931	Eremitani di Sant'Agostino	1 610	7	—
	Paoking	P	1938	O. F. M.	3.851	8	1
	Siangtan	P	1937	» » »	8.867	9	1
	Yochow	P	1931	Eremitani di Sant'Agostino	8.874	9	1
	Yungchowfu	P	1925	O. F. M.	3.542	26	—
	Yüanling	V	1934 (1925)	Passionisti			
Kiangsi	Kanchow	V	1920	Lazzaristi	18.619	22	16
	Kianfu	V	1924 (1879; 1920)	»	23.123	14	14
	Nanchang	V	1924 (1920; 1879)	»	36.774	15	33
	Nancheng	V	1938 (1932)	Soc. S. Colombano	7 028	24	2
	Yükiang	V	1921 (1920; 1855)	»	26 100	21	28
Chekiang	Hangchow	V	1924 (1910)	O. F. M.	41.044	11	48
	Lihsui	P*	1937 (1931)	M. E. di Scarboro Bluffs (Canadà)	2.751	22	2
	Ningpo	V	1924 (1910)	Lazzaristi	51.843	27	54
	Taichow	V	1926	» cinesi	7.947	—	20
Fukien	Amoy	V	1883	O P.	14.799	19	12
	Foochow	V	1923 (1696)	» »	37.675	23	17
	Funing	V	1923	» »	29.808	23	7
	Kienow	P	1938 (1931)	» »	867	12	—
	Shaowu	P	» (1929)	Salvatoriani	2.830	11	—
	Tingchow	P	1923	O. P.	2.751	16	—
Kwangtung	Canton	V	1914	Missioni Est. Parigi	18.557	14	36
	Hainan	P	1936 (1929)	Soc. SS Cuori di G. e di M.	9.511	12	—
	Hongkong	V	1874 (1841)	Ist. Missioni Estere Milano	31 982	38	21
	Kaying	V	1935 (1929)	Missioni Estere Mariknoll	15.915	30	7
	Kongmoon	V	1927 (1924)	» » »	9.755	28	1
	Pakhoi	V	1924 (1920)	Missioni Estere Parigi	11 661	19	9
	Shiuchow	V	1920	Salesiani	5.076	13	2
	Swatow	V	1915 (1914)	Missioni Estere Parigi	30 222	19	24
Kwangsi	Kweilin	P	1938	Missioni Est. Mariknoll	1.066	8	—
	Nanning	V	1924 (1875; 1914)	» » Parigi	7 910	16	9
	Wuchow	V	1939 (1934; 1930)	» » Mariknoll	7.493	11	2
Kweichow	Kweiyang	V	1924 (1696)	Missioni Est. Parigi	21.443	17	39
	Lanlung	V	1927 (1922)	» » »	11.132	18	10
	Shihtsien	P	1937 (1932)	Missionari S. Cuore di Gesù	4.311	14	1
Yünnan	Chaotung	P	1935	Clero sec. indigeno	5.087	—	11
	Talifu	P	1931 (1929)	Preti del S. Cuore di Betharram	3 106	20	2
	Yünnanfu	V	1924 (1840)	Missioni Estere Parigi	11.640	23	13

* Recentemente ampliata - cf. AAS XXXII (1940) 506.

Kublai Khan, e vi impiantarono la dinastia mongola dei Yuen nel 1280, che durò fino al 1368. Alla corte di Kublai giunsero Marco Polo, Giovanni da Monte Corvino, l'ambasceria di Luigi IX di Francia, e i missionari cattolici.

La rivoluzione del 1368 rimise sul trono imperiale una dinastia cinese, quella dei Ming (1368–1644), alla quale successe l'ultima, quella mancese dei Ts'ing (1644–1912).

Nel 1618 i Manciù invasero il Liaotung; i Cinesi resistettero ai Manciù a lungo, ma quando scoppiò la rivoluzione del 1644, i generali cinesi chiesero aiuti ai Manciù contro i ribelli. Vennero i Manciù, si impadronirono di Pechino, e giacchè l'imperatore si era ucciso, vi stabilirono una propria dinastia. I Manciù imposero ai Cinesi l'uso del codino come riconoscimento dell'autorità tartara, uso che finì poi col diventare un vanto per i Cinesi. Dopo persecuzioni numerose contro i cristiani, nel 1845 si ebbe il primo editto di tolleranza. Ma la xenofobia verso gli Europei si protrasse fino ai nostri tempi. Tra il 1840–42 vi fu la « guerra dell'oppio » contro gli inglesi, i quali, nella pace di Nanchino del 1842 imposero, fra l'altre condizioni, la cessione di Hong-Kong e l'apertura di cinque porti di protezione. Altre concessioni dovette fare la C. dopo la nuova guerra contro Francia e Inghilterra (1857), conchiusa colla pace di Tientsin (1858) e di Pechino (1860). Memorabile il movimento contro gli stranieri suscitato dai Boxers nel 1900, che provocò l'intervento armato delle Potenze.

L'ultimo imperatore Hsuan Tung (Pu-yi) fu costretto ad abdicare nel 1912 in seguito alla rivoluzione che impiantò la *Repubblica Cinese Chung-hua min-kuo*.

Uno dei più eminenti animatori della Cina rivoluzionaria fu il dottor *Sun Yat-Sen* o *Sun Wen* (1866-1925), convertito al protestantesimo e passato, nei suoi ultimi anni, dal comunismo all'ideale nazionale per l'unità della C., autore di dottrine divenute famose e raccolte in un libro assorto a vessillo della nuova C. e intitolato *San Minchui* o *Triplice Demismo*: demismo di razza o nazionalismo, demismo politico o democrazia, demismo economico o sociologia a favore del popolo. Il noto sinologo P. Pasq. M. d'Elia, S. J., che ha curato la versione del libro in francese (Shanghai 1930[2]) e in inglese (Wuchang 1931) ha pure formulato le riserve imposte dalla dottrina cattolica di fronte alle dottrine di Sun Wen, le quali, tuttavia, sembrano potersi in gran parte conciliare con essa. — P. M. d'Elia in *Pensiero Miss.*, 3 (1931) 26-44; 4 (1932) 260-271; 359-364.

3. **Letteratura e Arti.** 1) La scrittura cinese, fatta di segni ideografici come la egiziana, certo era già fissata all'inizio del primo millennio avanti Cristo. A questo tempo risalgono i primi documenti (brevi iscrizioni religiose o culturali) della *letteratura* cinese, la quale è perciò fra le più antiche del mondo, come è pure fra le più ricche. Tuttavia una vera storia della letteratura cinese comincia più tardi. Il suo I periodo (532–232 a. C.) è caratterizzato dall'attività di Confucio e Laotse e dalle conseguenti due letterature confucianista e taoista; il II° (sec. II a. C. – sec. II d. C.) segna dapprima una certa decadenza, poi un rigoglioso rinascimento della civiltà cinese in genere e della sua letteratura in specie; nel III° (sec. II-VI d. C.) il centro culturale si sposta dal nord al sud e trionfa uno stile raffinato e prezioso; nel IV° (600-900) una specie di nuovo risorgimento della civiltà cinese anche per contatti con altre civiltà offre tre grandi poeti: Li Po, Tu fu, Po Chüi-i; il V° (900-1600) è segnato da particolare attività storica ed enciclopedica; il VI° (dal 1600 ai nostri giorni) realizza un sicuro risveglio, specialmante sotto l'influsso dei missionari cattolici.

2) Anche le *arti belle* ebbero in C. origine antichissima e in seguito uno sviluppo glorioso. Dei primi periodi, dalle origini al sec. IV d. C., son le ceramiche, i bronzi, le giade, le stoffe, le statue funerarie. Col sec. V l'arte (la scultura nelle stele votive e nei santuari rupestri, la pittura nei quadri e nei rotoli) si fa buddistica. Nei sec. VII–X giunge all'apogeo con fini lavori in pietra, in bronzi, in terrecotte tombali; nasce la pittura sacra e di paesaggio. Dal sec. X al XIV predominano la ceramica arricchita di vari procedimenti e la pittura che raggiunge alti valori spirituali. Dal sec. XIV al XVII, languendo la pittura e la scultura, trionfano le arti minori, specialmente lavori in lacca e in porcellana dai ricchissimi motivi ornamentali. Nei sec. XVII-XIX l'arti maggiori ripetono i vecchi modelli mentre nella porcellana si raggiunge somma abilità tecnica.

L'*architettura* merita un cenno a parte, poichè, per la sua fedele aderenza alle antiche tradizioni è, fra le arti, quella che meglio riflette il carattere per così dire « statico » della civiltà cinese. I Cinesi quattro o cinque secoli a. C. costruirono già i loro monumenti ed edifici sacri e profani sul tipo tuttora in uso, nel quale domina l'impiego del legno, la sagoma originale e vistosa del tetto, la ricca ornamentazione e l'ardito slancio piramidale.

Le case, i palazzi, i templi, le tombe risultano di questo stile che spesso raggiunge un vero senso di grandezza, eleganza, genialità e che nel 600-700 fece sentire influssi anche sull'arte Europea.

Tipica, tra gli altri edifici cinesi, è la *pagoda*, di cui un esempio è la famosa *Torre di porcellana* di Nanchino. Anche più famoso è il *Tempio del Cielo* in Pechino.

4. **Storia del Cristianesimo in C.** A prescindere dalla tradizione dei due monaci siriaci che primi sarebbero entrati in Cina al tempo della dinastia degli Han e dalla testimonianza di Arnobio (*Adversus Gentes*, II, 12; *PL* 5, 827; cf. VI, 5) che tra le disparate genti conquistate al Vangelo annovera i « Seres » (Cinesi?), il primo dato storico sul Cristianesimo in C. ci si offre nella lunga iscrizione su pietra, trovata nel 1625 a Siangfu nello Shensi e divenuta celebre col nome di « monumento nestoriano ». Questa iscrizione, della cui genuinità nessuno ormai dubita, risale all'anno 781 e attesta la penetrazione in C. del cristianesimo nestoriano fin dall'anno 635 per opera di Alopen, missionario venuto dal « Gran Zzin » (probabilmente Ctesifonte); contiene fra l'altro una sommaria esposizione della fede cristiana e un riassunto della propaganda nestoriana in C. dal 635 al 781 e termina con una lista di nomi propri di 70 fra arcivescovi, sacerdoti e monaci.

I missionari nestoriani ebbero tosto cura di tradurre parecchi libri cristiani. Fino alla metà del sec. IX quel movimento prosperò, ma poi decadde fino a scomparire intorno al 1000.

Ma altre propaggini cristiane, derivate dalla

Chiesa nestoriana dell'Alta Asia, appaiono nelle province settentrionali della Cina fra le tribù mongoliche nei secoli XI e XII. Nella seconda metà del sec. XIII cade la mirabile storia dei due monaci nestoriani, Sauma, metropolita della Cina, e Yahballaha, metropolita di Ctesifonte, i quali pare si convertissero poi alla Chiesa Cattolica; Sauma anzi, trovandosi in Italia per ottenere il consenso delle potenze occidentali all'invasione della Palestina e della Siria da parte di Arghun, re di Persia, nella primavera del 1288 ebbe ottima accoglienza da parte del nuovo papa Nicolò IV, a cui rese omaggio.

Dalle relazioni degli inviati pontifici o regii alla corte dei Mongoli nel sec. XIII consta che il nestorianesimo vi era in onore, anche più che il buddismo. La sopravvivenza di nuclei nestoriani scampati alle persecuzioni locali in varie parti della C. è attestata pure da Marco Polo per la fine del sec. XIII (1275-1292), dai missionari francescani fin oltre la metà del sec. XIV e dal padre Matteo Ricci per il sec. XVI: quest'ultimo li segnalava soprattutto nelle province settentrionali; eran detti « adoratori della croce ». Da allora se ne perdette ogni memoria. Recentemente, nel giugno 1933, il padre Antonio Mostaert dei Missionari di Scheut li riscoprì nella tribù mongola degli *Erkät*; è spiegabile, dopo tanti contatti con religioni eterogenee, che gli elementi caratteristicamente cristiani da essi conservati siano ormai pochi: culto della croce (uncinata), credenza nel paradiso e nell'inferno, analogie sacramentali. — Pasq. M. D'Elia, *Nel XIII centenario dell'arrivo dei Nestoriani in C.*, in *Civiltà Catt.*, 87 (1936, I) 203-216; 304-316 — Ampia descrizione della stele nestoriana presso T. E. Haller in *Civiltà Catt.*, serie XVIII, t. 10 (1903) 715-727. — W. Barthold, *Zur Geschichte des Christentums in Mittel-Asien* (traduz. dal russo) Tübingen 1901. — Fr. Nau, *L'expansion nestorienne en Asie*, Paris 1914. — E. Tisserant, *Nestorienne (Église)*, in *Dict. de Théol. cath.*, XI, col. 199 ss (col. 201 s, traduzione della stele di Siangfu).

Nel sec. XIII, come accennavamo, cominciarono contatti diretti fra la Chiesa Cattolica e la corte dei Mongoli. Apre la serie dei grandi inviati e missionari il francescano Giovanni da Pian di Carpine (v.), legato di papa Innocenzo IV al Gran Khan Güyük, presso il quale si trattenne dall'estate all'autunno del 1246, nella capitale Caracorum. Poco dopo, San Luigi, re di Francia, inviava alla corte dei Mongoli il domenicano Andrea di Longjumeau (v.), che compì il suo viaggio negli anni 1249-1251. Una terza missione a Caracorum fu sostenuta dai francescani Guglielmo di Rubruck (v.) e Bartolomeo da Cremona nel 1253-54. Essi riuscirono a fare qualche conversione. Guglielmo riportò molte notizie. Fra l'altro riferiva essergli stato detto da nestoriani stessi che « la Chiesa Romana è a capo di tutte le Chiese, e che, se le vie fossero aperte, dal Papa essi dovrebbero ricevere il loro patriarca ».

Vero e splendido inizio delle missioni cattoliche in C. si ebbe col francescano Giovanni da Montecorvino (v.), che giunse a Khanbaliq (Pechino) nel 1294 e iniziò il suo apostolato coll'ottimo metodo di mirare prima alla conversione dei grandi; riuscì infatti a convertire dal nestorianesimo il principe Giorgio di Tenduc, territorio a nord della grande muraglia, con buona parte del suo popolo, fondò chiese e da papa Clemente V fu nominato arcivescovo di Khanbaliq e patriarca dell'Estremo Oriente. Ma fu contrastato dai nestoriani, senza le cui calunnie — egli disse — avrebbe potuto battezzare più di 30.000 persone. Nella prima parte del sec. XIV si ricorda la missione d'un altro ardente francescano, il beato Odorico da Pordenone (v.). A Giovanni da Montecorvino, primo arcivescovo di Khanbaliq, fu dato come successore un altro francescano, Giovanni de' Marignolli (v.), fiorentino, che fu solennemente accolto dal Gran Khan nell'agosto del 1342. Ma tre o quattro anni dopo egli volle ritornare in patria. Il primitivo fervore per le missioni in C venne affievolendosi, finchè la rivoluzione del 1368, che sbalzò dal trono la dinastia tartara e le sostituì quella cinese dei Ming, rovinò il frutto di quegli esordi missionari fin quasi a disperderne ogni traccia. D'altra parte in quel vasto impero, nel quale, come si esprimeva nel 1326 fra Andrea da Perugia, erano « gentes de omni natione quae sub caelo est et de omni septa », non pare che il Cristianesimo fosse allora riuscito a penetrare sensibilmente nell'elemento cinese.

La restaurazione delle missioni cattoliche in C. e il loro ordinamento secondo i metodi moderni dovevano essere una delle prime glorie della Compagnia di Gesù, la quale, come scrive il padre Pasq. M. d'Elia, in quello stesso anno 1540, in cui veniva approvata da Paolo III, mandava i suoi primi missionari nel Medio ed Estremo Oriente. Alle missioni della C la Compagnia diede un impulsore di primo ordine, S. Francesco Saverio (v.); uno stratega e un capo eccezionale, Alessandro Valignano (v.); un paziente precursore, Michele Ruggieri (v.), che dopo molti altri, gesuiti, francescani, agostiniani e domenicani, preparò efficacemente la ripresa missionaria; e finalmente un intelligente e devoto esecutore, Matteo Ricci (v.), che insieme con parecchi altri compagni venuti dal Portogallo, dalla Spagna e, in più largo numero ancora, dall'Italia, si impose finalmente alla società cinese e impiantò la Chiesa in Cina, dove egli operò dal 1583 al 1610. Cf. *Civiltà Catt.*, 92 (1941, I) 124.

Nel 1631 si aggiunsero ai Gesuiti nel lavoro apostolico i Domenicani, nel 1633 i Francescani, nel 1680 gli Agostiniani, nel 1683 l'Istituto delle Missioni Estere di Parigi. Dopo 80 anni di lavoro, i Gesuiti annunciavano di aver potuto stabilire in Cina 42 stazioni missionarie, 159 chiese, gran numero di cappelle e potevano contare 248.180 cattolici (conversioni media annuale 7.000). Nel 1688 giungevano i Gesuiti di Francia, inviati da Luigi XIV. Il 22 marzo 1692 l'imperatore K'ang Hsi emanava un decreto di libertà di culto.

A perturbare i progressi del Cattolicesimo intervennero le persecuzioni degli anni 1616, 1622, 1664, poi la malaugurata questione sui Riti Cinesi (v.) e infine la soppressione della Compagnia di Gesù. I cattolici, che erano 300.000 nel 1700, scesero a 150-200.000 nel 1800, per risalire ancora a 300.000 verso il 1850.

In conseguenza dei nuovi orientamenti politici imposti dalle Potenze europee al mondo cinese, le missioni cattoliche ebbero a guadagnare non poco in tranquillità. Il trattato di Tientsin colla Francia (1858) concedeva libertà di predicare la fede cattolica: veniva la stessa concessione confermata solennemente nella convenzione di Pechino del 1860. Gli editti contrari al Cristianesimo furono ufficialmente abrogati con l'edizione nuova (1870) del Codice

Cinese. Ciò non significa che le missioni abbiano trovato, sotto la protezione delle varie Potenze europee, le condizioni ideali per il loro migliore incremento, senza dire che un'egida politica straniera molto naturalmente poteva suscitare apprensioni nei dirigenti della C. Vedi: J. Beckmann, *Die katholische Missionsmethode in China in neuester Zeit (1842-1912)*, Immensee (Schweiz), 1931.

I Gesuiti ritornarono in Cina nel 1842, di poco preceduti dai Lazzaristi. Seguirono nuovi Istituti missionari: nel 1847 le Figlie della Carità di S. Vincenzo; nel 1848 le Suore di S. Paolo di Chartres; nel 1860 le Canossiane; nel 1855 i Padri di Scheut e l'Istituto per le Missioni Estere di Milano.

Le persecuzioni purtroppo non cessarono: memorabile il massacro del 21 giugno 1870 che trasse pretesto dalla calunnia diffusa ad arte che i missionari si servissero degli occhi e del cuore dei bambini per compor medicinali. Infine nell'insurrezione xenofoba dei Boxers del 1900 furono massacrati 5 vescovi, 29 sacerdoti europei, 9 suore europee e più di 20.000 cattolici.

Nonostante il banditismo, il nazionalismo esasperato, le continue guerre civili e i cambiamenti di governo, nella prima parte del sec. XX le missioni in Cina si sono sviluppate e consolidate in modo consolante. Nel 1900 i cattolici erano 741 562, nel 1907 circa un milione, nel 1910 un milione e 292.287; nel 1920 un milione e 994 483; nel 1930 due milioni e 498.015 e nel 1933 due milioni e 630.115. Nel 1937 raggiungevano la cifra di 3.018.338 e nel 1940 quella di 3.200.000. In un secolo la cifra si è decuplicata.

Il sorgere della Repubblica (la rivoluzione del 1912 fu capitanata da uomini istruiti in Europa e dal sopramenzionato Sun Yat-Sen) non nocque gran che al Cattolicesimo. Non avendo il nuovo regime trovato buona accoglienza presso le Potenze europee, esso si orientò verso la Russia, dalla quale penetrarono le nuove idee comuniste.

A riordinare in modo organico la Chiesa Cinese la Santa Sede inviava nel 1922 il primo delegato apostolico, mons. Celso Costantini. Egli convocò nel maggio 1924 il primo concilio plenario a Shanghai; esso riuscì solenne; gli *Acta, Decreta et Normae, Vota*, ecc., approvati a Roma nel 1928, furon pubblicati a Zi-Ka-Wei (Shanghai) nel 1929. Cf. I. Antoniutti, *Il primo sinodo cinese*, in *Pensiero Miss.*, I (1929) 181-194.

Nel 1928 fu creata la *Commissione Sinodale Apostolica*, alla diretta dipendenza del delegato ap., la quale mira a sviluppare le scuole, la stampa, l'azione cattolica, e pubblica la rivista mensile *Collectanea Synodalia* in cinese, latino, inglese e francese.

I cattolici cinesi sono sparsi in ogni regione del paese, eccetto il Tibet: però il 60 % si trova nelle sei province della costa marittima, il 30 % nelle regioni intermedie, e il restante 10 % nelle province occidentali. Le circoscrizioni ecclesiastiche andarono continuamente aumentando dalla metà del sec. XIX.

Il primo sinodo plenario cinese, sopra ricordato, espresse il voto di creare altre due *Università Cattoliche*, oltre a quella di *Shanghai*, fondata nel 1903 e affidata ai Gesuiti. Il voto s'è compiuto coll'erezione, seguita poco dopo, dell'Univ. di *Tientsin*, parimenti diretta dai Gesuiti, e di quella di *Peiping* o Pechino (1927), affidata ai Benedettini Cassinesi degli Stati Uniti.

5. **Quadro delle circoscrizioni ecclesiastiche** con dati essenziali: indichiamo cioè il grado della missione (D = diocesi; V = vicariato apostolico; P = prefettura ap.), l'anno di erezione o di elevazione a tale grado (i numeri fra parentesi significano che la circoscrizione esisteva già precedentemente con altro nome o grado), a chi sia affidata la missione, il totale della popolazione cattolica, e il numero dei sacerdoti esteri e indigeni secondo i dati del dicembre 1938.

6. **Statistiche.** Come appare dal quadro fra le pag. 136-137 conforme all'*Annuario Pontificio* 1943 (p. 939), in C. si contano oggi, oltre alla diocesi di Macao, suffraganea di Goa (India), 89 *vicariati apostolici*, 38 *prefetture apostoliche*. Secondo l'*Annuaire* 1939 dei Gesuiti di Shanghai, alla fine del 1938 le cifre complessive esprimenti la situazione delle Missioni in C. erano le seguenti (Le cifre tra parentesi riferiscono le statistiche tenendo conto anche della Manciuria).

Cattolici: 2.897.754 (3.082.894), saliti, nel 1940, a 3.200.000.
Catecumeni: 549.415 (600.560).
Vescovi: 92 (98).
Preti esteri: 2.554 (2.822); *indigeni* 1.841 (1.941).
Fratelli » : 559 (598); » 701 (744).
Suore » : 2.062 (2.284); *indigene* 3.593 (3.781).
Catechisti e Catechiste: 10.537 (11.420).
Maestri e Maestre: 12.532 (13.546).
Seminaristi: nei Seminari maggiori: 991 (1033);
» : nei Seminari minori: 5.297 (5.719).
Scuole primarie: 11.512 (12.432).
» *medie e superiori*: 472 (482) con un complessivo di 352.283 (386.275) scolari.

Il P. Ed. Bölefeld O. F. M. in *Collectanea Commissionis Synod.*, nov.-dic. 1940, ha notato la penuria di stampa cattolica in C., soprattutto se si fanno confronti. I cattolici, per più di 3 milioni di fedeli, hanno solo 162 periodici; i protestanti ne hanno 558 per circa 600.000 aderenti; i musulmani 100 per forse meno di 30 milioni di correligionari. È necessario preparare scrittori cattolici per la C.

7. **Clero indigeno cinese.**

Fino al 1923 tutte le circoscrizioni erano affidate a Istituti Missionari Esteri: il 12 dicembre 1923 fu nominato a Puchi il primo prefetto apostolico indigeno; il 15 aprile 1924 il secondo a Lihsien (Ankwo). Il 28 ottobre 1926 Pio XI consacrò in Roma 6 vescovi cinesi ed altri vi sono stati consacrati in questi ultimi anni.

Ma la necessità di clero indigeno era stata sentita sin dai primi tempi del lavoro missionario e sacerdoti indigeni v'erano però già stati al tempo di Giovanni da Montecorvino, di Matteo Ricci e in seguito. Il sec. XVII aveva visto anche il primo vescovo e vicario apostolico cinese nel domenicano Gregorio Lopez (v.): lontana primizia della futura gerarchia indigena — Alph. Hubrecht in *Collectanea Commissionis Synod.*, (1935) 8-21.

Dall'importante studio del padre A. Cracco, *I missionari della C. nella statistica* (Shanghai 1939), risulta che dalla fine del sec. XVIII alla metà del sec. XIX il clero indigeno superava in numero i missionari esteri. Non corrisponde pertanto a verità il credere che la formazione del clero indigeno sia stata una novità assoluta, o quasi, degli ultimi tempi. È comprensibile che in passato, pure offren-

dosi la necessità di istituire una *gerarchia* indigena soprattutto per garantire la continuità delle missioni in tempi di persecuzione, particolari considerazioni abbiano suggerito decisioni negative: così fu negli anni 1787-1819. Cf. *Pensiero Miss.*, 6 (1934) 231-247; 13 (1941) 71-74.

Oggi sono 25 le missioni cinesi governate da clero indigeno (17 vicari apostolici, i quali sono anche vescovi, e 8 prefetti apostolici), e i sacerdoti indigeni, che nel 1848 erano 135 e 470 nel 1900, 953 nel 1920, 1.500 nel 1930, 1.559 nel 1933, nel 1938 eran saliti a 1.841 (Manciuria esclusa). Secondo la più recente statistica il clero indigeno cinese è nella proporzione del 33,1 %. Circa 250 fra questi sacerdoti indigeni appartengono a Ordini Religiosi stranieri stabiliti in Cina: gli altri al clero secolare.

Ma vi sono anche due Ordini religiosi maschili indigeni: i Discepoli del Signore (sacerdoti) e i Piccoli Fratelli di S. Giovanni (fratelli laici), e una quarantina di Congregazioni femminili indigene. La congregazione dei Discepoli del Signore, fondata da mons. Celso Costantini, mira a preparare ottimi docenti a disposizione dei vescovi cinesi, sacerdoti capaci di svolgere l'apostolato fra le classi colte, assistenti per gli emigrati cinesi nel mondo e perfino artisti. La congregazione conta oggi più di 50 membri. Cf. P. S. Mertens in *Civiltà Catt.*, 92 (1941, II) 78-80. Per la preparazione del clero indigeno vi sono parecchi Seminari, maggiori e minori. Nel 1933 i minori contenevano 5.000 aspiranti e i maggiori 813. Altri alunni cinesi si preparano al futuro Apostolato nel Collegio Urbano di Propaganda in Roma ed altri all'estero presso gli Ordini Religiosi. — G. B. Tragella, *Una nuova epoca nella storia delle Missioni. La creazione della gerarchia indigena*, Milano 1933. — A. Perbal in *Pensiero Miss.*, 7 (1935) 117-146; 229-250. — v. Missioni.

8. **Martiri Cinesi.** La Chiesa cinese va gloriosa di lunga serie di martiri: di essi solo una minima parte ottennero finora l'onore degli altari. Nel martirologio cinese si sogliono distinguere tre periodi.

Il *primo* (1600-1842), dall'inizio delle missioni moderne al trattato di Nanchino, si apre con Ruiz Barreto e Compagni S. J. massacrati sulle coste del Fukien (1611) e si chiude col B. Giovanni Gabriele Perboyre, sacerdote lazzarista, strangolato a Wuchang (11 settembre 1840). Comprende un totale di 47 missionari (vescovi 4; sacerdoti 40, fratelli laici 3) appartenenti a diversi Ordini religiosi e a diverse nazionalità.

Il *secondo* periodo (1842-1912) si inizia con P. Massimo de la Brunière (luglio 1846) e si chiude con P. Ferdinando Castanet (4 novembre 1911). Comprende 111 missionari (vescovi 6, sacerdoti 78, fratelli 8, suore 19), non tenendo conto delle numerose vittime dell'insurrezione dei Boxers nel 1900.

Nel *terzo* periodo (1912-1933) il maggior numero delle vittime fu dovuto al brigantaggio e al banditismo. Degli indigeni caddero vittime non solo laici, ma anche membri del clero. Si calcolano complessivamente 47 morti e alcune centinaia di imprigionati: di questi non pochi ebbero a sostenere vessazioni e torture d'ogni genere.

Elenco dei *33 Beati Martiri della Cina* con la data della morte e quella del decreto di beatificazione:

Francesco Fernandez de Capillas O. P. († 15 gennaio 1648) beat. 2 maggio 1909, protomartire della Cina; *Pietro Martire Sanz* vescovo O. P. († 26 maggio 1747) beat. 14 maggio 1893; *Francesco Serrano* O. P. († 28 ottobre 1748) beat. 14 maggio 1893; *Gioachino Royo* O. P. († 28 ottobre 1748) beat. 14 maggio 1893; *Giovanni Alcober* O. P. († 28 ottobre 1748) beat. 14 maggio 1893; *Francesco Diaz* O. P. († 28 ott. 1748) beat. 14 maggio 1893; *Pietro U.* catechista cinese († 7 novembre 1814) beat. 27 maggio 1900; *Giuseppe Tchang-Ta-Pong* catechista cinese († 12 marzo 1815) beat. 2 maggio 1909; *Gabriele Taurino Dufresse* vescovo Missioni estere di Parigi († 14 settembre 1815) beat. 27 maggio 1900; *Agostino Tchao-Soung* sacerdote cinese († 1815) beat. 27 maggio 1900; *Giovanni Lantrua da Triora* O. F. M. († 7 febbraio 1816) beat. 27 maggio 1900; *Giuseppe Yuen-Tsai-Te* sacerdote cinese († 24 giugno 1817) beat. 27 maggio 1900; *Paolo Lieou-Han-Tso* sacerdote cinese († 13 febbraio 1818) beat. 27 maggio 1900; *Francesco Regis Clet* lazzarista († 18 febbraio 1820) beat. 27 maggio 1900; *Taddeo Lieou* sacerdote cinese († 30 novembre 1823) beat. 27 maggio 1900; *Pietro Lieou-Ouen-Yuen* catechista cinese († 17 maggio 1834) beat. 27 maggio 1900; *Gioachino Ho-Kai-Tche* laico cinese († 9 luglio 1839) beat. 27 maggio 1900; *Giovanni Gabriele Perboyre* lazzarista († 11 settembre 1840) beat. 10 novembre 1889; *Lorenzo Pe-Man* laico cinese († 25 febbraio 1856) beat. 27 maggio 1900; *Augusto Chapdelaine* sacerdote Missioni estere di Parigi († 27 febbraio 1856) beat. 27 maggio 1900; *Agnese Tsao-Koue* vedova cinese († 1 marzo 1856) beat. 27 maggio 1900; *Gerolamo Lou-Tin-Mey* catechista cinese († 28 gennaio 1858) beat. 2 maggio 1909; *Lorenzo Ouang-Ping* catechista cinese († 28 gennaio 1858) beat. 2 maggio 1909; *Agata Lin-Tchao* vergine († 28 gennaio 1858) beat. 2 maggio 1909; *Giuseppe Tchang-Yo-Yang* seminarista († 29 luglio 1861) beat. 2 maggio 1909; *Paolo Tchen-Tchang-Ping* seminarista († 29 luglio 1861) beat. 2 maggio 1909; *Giovanni Battista Lo* laico cinese († 29 luglio 1861) beat. 2 maggio 1909; *Marta Ouang* vedova cinese († 29 luglio 1861) beat. 2 maggio 1909; *Giovanni Pietro Néel* sacerdote Missioni di Parigi († 18 febbraio 1862) beat. 2 maggio 1909; *Martino Ou-Sue-Chang* catechista († 18 febbraio 1862) beat. 2 maggio 1909; *Giovanni Tchang* laico cinese († 18 febbraio 1862) beat. 2 maggio 1909; *Giovanni Tchen* laico cinese († 18 febbraio 1862) beat. 2 maggio 1909; *Lucia Y* vergine cinese († 18 febbraio 1862) beat. 2 maggio 1909.

9. **Arte cristiana cinese.** Sull'argomento dell'arte cristiana indigena in terre di missione non è difficile rilevare, fra gli studiosi, due tendenze: l'una a farne una novità dei nostri tempi, l'altra a ritenerla cosa antica quanto le missioni stesse: v. Missioni. Di conseguenza, non è neppure difficile conchiudere che nè tutto è antico, nè tutto è nuovo.

Di fatto, portati dal proprio ardore a predicare il Vangelo in mezzo a un popolo che vantava una civiltà plurimillenaria, una letteratura e un'arte, come s'è visto, fra le più antiche del mondo, i missionari cattolici in C. nulla lasciarono di intentato per guadagnarsi, con un savio apprezzamento delle principali manifestazioni del genio cinese, il prestigio soprattutto dei dotti. I primi missionari cercarono tosto di interessare la mentalità e il gusto dei Cinesi con pitture, oggetti d'orologeria, globi geografici e astronomici, strumenti di fisica,

Natività — Pittura di Luca Tcheng. (Da *Arte Cristiana*).

Mater Divinae Gratiae - Pittura di Luca Tcheng. (Da *Arte Cristiana*).

Calice di Feng Ch'ao con la rappresentazione dell'ultima Cena. (Da *Arte Cristiana*).

Proprietà riservata.

fatti venire dall'Europa e specialmente dall'Italia. Ma poi si comprese quanto sarebbe stato vantaggioso potersi, soprattutto artisticamente, « ambientare », « convertendo » al Cristianesimo l'arte indigena. Nelle « Istruzioni » che la S. Congregazione di Propaganda redasse nel 1659 per i primi vicari apostolici dell'Estremo Oriente e che costituiscono ancor oggi la magna charta del metodo missionario, si vietava di esportare in paesi di missione oggetti e materiale da qualunque paese d'occidente e si raccomandava di volgere ai fini della evangelizzazione gli usi indigeni. Ond'è che nell'albo dei missionari cattolici in C. figurano non pochi letterati, scienziati e artisti, che seppero farsi onorevolmente « cinesi coi cinesi ». Dall'iniziatore delle missioni medievali, Giovanni di Montecorvino, che nel 1306 fece eseguire sei pitture su temi del Vecchio e del Nuovo Testamento con didascalie in tre lingue, al fondatore delle missioni moderne, il Ricci, che seppe magnificamente trarre profitto dalla passione dei Cinesi per l'arte, fino al primo delegato apostolico, mons. Costantini, artista e insigne fautore d'artisti, non è tenue la schiera dei missionari (fra i quali primeggiano gli italiani) benemeriti per avere esercitato o promosso, con senso di adattamento, le scienze e le arti, soprattutto la pittura, della quale i Cinesi, per dirla col Ricci, erano e sono « amicissimi ». Oggi si può parlare di « *arte cristiana cinese* ». Gli indigeni stessi hanno dato nella pittura ottime prove e formano una scuola. — Celso Costantini, *Art chrétien chinois*, a cura della Commissione Sinodale di Pechino, 1932. — Id., *Il problema dell'arte missionaria*, in « Arte Cristiana », febbr. 1934. — Id , *L'arte cristiana nelle Missioni*, Poligl. Vatic 1940. — Sepp Schüller in *Bulletin des Missions*, 1937-II — Pasq. M. d'Elia, *Le origini dell'arte cristiana cinese (1583-1640)*, per cura della R. Accademia d'Italia, « Studi e Documenti », Roma 1939. — Id. in *Civiltà Catt.*, 90 (1939, I) 61-72; 130-139. — G. B. Tragella, *Chiesa Conquistatrice*, Roma 1941, p. 143 ss.

10. **Conclusione**. Le missioni della Cina soffrono enormemente, più che ogni altro paese del mondo, per le aspre difficoltà dell'ora presente. Ma tornata che sia la pace auspicata, noi confidiamo che esse rifioriranno grandemente. Sicure e provvidenziali premesse di questo rifiorimento sono: la definitiva soluzione (8 dicembre 1939) della plurisecolare questione dei Riti Cinesi (v.); lo slancio missionario che, dopo un periodo di forzato arresto, suole moltiplicare le sue forze; il coordinamento di tutte queste forze in virtù delle norme emanate dal primo concilio plenario di Shanghai; infine l' estendersi e il consolidarsi del clero e della gerarchia indigena.

Bibl. — Latourette Kenneth Scott, *T e Chinese, their history and culture*, 2 voll., New-York 1934. — Enc. It., X, 257-318.

A. Launay, *Histoire des Missions de Chine*, Paris 1903. — M. da Civezza, *Storia universale delle Missioni Francescane*, Roma 1857-95. — Streit-Dindinger, *Chinesische Missionsliteratur 1700-1799*, « Bibliotheca Missionum » VII, Aachen 1931. — Schmidlin-Tragella, *Storia delle Missioni Catt.*, 3 voll., Milano 1929 (dove è riportata larga bibliografia da riviste missionarie o da studi monografici) soprattutto in II, p. 77-87 e III, p. 48-65 — Guida *delle Missioni Catt.*, Roma 1935, p. 175-214; 164*-169*, 196*, 203*. — Latourette Kenneth Scott, *A. history of Christian Missions in China*, New York 1929 (protestante, ma serio). — Moule, *The Christians in China before the year 1550*' London 1930.— Ricci-d'Elia, *Storia dell'introduzione del Cristianesimo in C.*, Roma 1941. — P. M. d'Elia, *I primi albori della luce cattolica in C.*, in *Civiltà Catt.*, 91 (1940, IV) 286-300. — Id., *The Catholic Missions in China*, studio pubblicato dapprima in *China Year Book* del 1933, poi separatamente sia in inglese che in cinese, spagnolo e francese: Shanghai 1934. — J. Schmidlin, *Das gegenwärtige Heiden-Apostolat in Fernen Osten*, I, Münster i. W. 1930 — L. Gramatica in *Enc It.*, IX, 301*b*-302. — G. Brambilla, *La Cina*, Milano 1934. — R. Belotti, *Il Cristianesimo in Cina* in *Nuova Rivista storica*, 18 (1935) 509-25. — G. B. Tragella, *Italia Missionaria*, Milano 1939, p 99 ss. — Id , *Chiesa Conquistatrice*, Roma 1941, p. 44-51 e passim. — Id. *Coefficienti per la diffusione del Cattolicesimo in Cina*, in *L'Osservatore Rom.* 7-8 luglio 1941.

Sui Martiri cinesi: A. Launay, *Les Bienheureux de la Soc. des Miss Étrang*, Paris 1929. — I Martiri *Annamiti e Cinesi*, Roma 1900. — De Groot, *Sectarism and religions persecution in China*, Amsterdam 1903-1904. — Barbarie e Trionfi, Parma 1908. — I. Ricci, *Acta Martyrum Sinensium a. 1900 in Provincia San-si occisorum*, Quaracchi 1911.

CINA (Storia delle Religioni). 1) *Le credenze della Cina antica*. 2) *Riti e superstizioni*. 3) *Confucianesimo, taoismo, buddismo e loro vicende*. 4) *Sotto la Repubblica*.

1. **Le credenze della Cina antica**. I Cinesi formano un gruppo etnologico imparentato coi Tibeto Birmani e coi Tai dell'Indocina. Al momento in cui essi entrarono nella storia occupavano il bacino medio e inferiore dell'Hoang-ho. Si ritiene che essi fossero colà pervenuti venendo dalle regioni di sud-est nella C., oppure, secondo altri, dall'ovest. Per quanto le notizie leggendarie dei loro scrittori posteriori facciano risalire il loro impero sino al 3000 a. C., le notizie storiche sicure non permettono di andare oltre il 1200. La dinastia *Chou* che incomincia verso il 1122 a. C. (succedendo alle leggendarie Ilia, Schang e Yin) dura fino al 225 a. C., in cui viene distrutta dalla dinastia Ts'in (che bruciò i libri sacri delle antiche tradizioni) a cui succedono dopo pochi anni le due dinastie *Han* (occidentale e orientale, rispettivamente fino al 230 e al 220 d. C.).

La religione dei primi Cinesi ci è nota attraverso i libri sacri raccolti e conservatici da Confucio (sec. VI-V, a. C.), il quale ne ha fatto una cernita. Questi libri sono l'*I-king* (trattato della divinazione), lo *Shu-king* (gli Annali), il *Shi-king* (libro delle Odi), il *Chou-li* (rituale dei funzionari), l'*I-li* (rituale dei privati). Anche il *Li-ki*, per quanto sia compilazione solo del II sec. a. C., contiene tuttavia delle parti più antiche. Una celebre collezione di inni religiosi risale a *Ssuma-Hsiang-ju* (113 a. C.).

Secondo il P. Leon Wieger S. J., la religione cinese primitiva si imperniava attorno al culto del Signore del Cielo o Sublime Sovrano: *T'ien* o *Shang-ti* (due nomi, uno più impersonale, e l'altro più personificato, che potrebbero indicare l'incontro di due tradizioni affini, perdentisi nella preistoria). È detto anche *T'ai-Yi* (il grande Uno) ed è circondato dai 3 Duchi, da 4 spose e 12 consiglieri. Il padre J. Van Durme trova analogie tra il Dio Supremo dei Cinesi, quello degli Indogermani e l'Anu dei Sumeri: cf. *Ephem. Theologicae Lovan.*, 4 (1927) 406-420. È certo che al tempo di Confucio il culto di

T'ien prende un sopravvento decisivo ed esclusivo sopra quello delle altre divinità, ciò che non sarebbe stato possibile se anche prima non avesse avuto un rilievo tutto particolare. Sta il fatto però che nei tempi anteriori accanto a *Shang-ti* spicca notevolmente anche la dea Terra: *Tschung-tu* (o *Hou-t'u*), la divinità del suolo dell'impero, e si parla correntemente del Cielo e della Terra come di una coppia di ugual dignità. « Il Cielo e la Terra sono Padre e Madre dei 10.000 esseri » (Shuking V, 1; I, 3). È difficile stabilire se questa coppia sia da considerare come primitiva o come l'incontro di due culti diversi (l'uno di allevatori e l'altro di agricoltori) Secondo Er. Schmitt prima che a *Hou-t'u* si offrivano sacrifici a *Schê-Tsi* (divinità del suolo e del miglio) e in un periodo anteriore nessuna divinità particolare spiccava nell'insieme degli spiriti (chen). Ma dato il silenzio dei libri cinesi su queste tappe dell'evoluzione religiosa, c'è da temere una ricostruzione aprioristica. (Per lo stesso A. *Shang-ti* non sarebbe in origine che la personificazione della stella polare). Nelle leggende si parla anche della madre dei 10 soli (che successivamente e per turno illuminano l'Universo, dei quali 9 restano poi uccisi dalle frecce dell'arciere *I.*). Si parla anche di un mostro, il drago *Kung-kung*, che urtando contro una colonna del Cielo, diventa causa di un diluvio.

Accanto a *Shang ti* e a *Hou-t'u* hanno un rilievo maggiore i 7 Reggitori (7 stelle dell'Orsa Ma.), il Sole, la Luna, i 5 pianeti (Mercurio, Venere, Marte, Giove, Saturno), gli spiriti delle montagne (principali: Heng del Hunan, Hua dello Schensi, Heng dello Schan-si, Tái dello Schan-tung, Sung del Honan) dei Fiumi (Hoang-ho, Kiang, Huai, Tsi), dei Boschi, del Suolo, dei Campi, quelli dei 5 punti cardinali (ai 4 noti si aggiunge il « centro »), del Fulmine, della Siccità (Han-po). A questi seguono innumerevoli *Chen* (spiriti del Cielo) e *k'i* (spiriti della Terra), che non si distinguono bene dalle anime dei trapassati, e dei quali i primi mantengono più a lungo un posto nel culto. A tutte queste che possiamo chiamare divinità della Natura, alle quali si erigevano altari e si facevano offerte all'aria aperta, si contrappone il culto degli *Antenati*, che invece era compiuto dentro tempietti appositi o in apposite stanze dei palazzi e delle case private. Ma tanto il culto degli dei, come quello degli antenati, era riservato all'imperatore, ai feudatari o governatori di provincia, ai dignitari. I sacerdoti (*Chū*) erano solo dei cerimonieri che assistevano per la regolarità del rito. Il dio del Hoang-ho aveva delle sacerdotesse al suo servizio. Il culto degli antenati privati si faceva per *clan* (di 25 famiglie).

2. **Riti e superstizioni.** Il matrimonio non poteva stringersi che fra persone di *clan* differenti. Il primo antenato del clan è posto in maggiore rilievo come un semidio, ed è rappresentato *totemicamente* in figure umane o di animali e di piante. Nei sacrifici degli antenati un giovane discendente li rappresentava in silenzio, ricevendo gli omaggi e assaggiando i cibi offerti. Il culto del primo antenato *Hon-sti*, e dei primi imperatori canonizzati è intimamente associato al culto di *Shang-ti*. La massa del popolo, non ammessa direttamente al culto ufficiale, si rifaceva mettendo la sua confidenza in una folla inestricabile di spiriti e divinità minori, tra i quali il dio della medicina, della guerra (Keun-ti), della letteratura (Wèn-Chang). Gli altari del dio del Cielo erano rotondi (come ancora si vede il tempio del Cielo a Pekino), quelli della divinità del Suolo erano quadrati (dipinti in verde, rosso, bianco, nero e giallo, secondo i punti cardinali). A questa si sacrificavano nei primi tempi anche vittime umane (prigionieri di guerra). Il sacrificio che l'imperatore faceva al Sovrano sublime al principio di primavera consisteva nell'immolazione di una pecora, di un maiale e di un toro. Con dei grandi falò sulla cima delle montagne si dava notizia a *Shang-ti* dei principali avvenimenti dell'Impero, ed egli vedeva dalla finestra dell'Orsa Maggiore, in quella parte del Cielo (T'ien-ki), attorno alla quale sembrano girare le stelle. Ogni stagione aveva i suoi sacrifici determinati (4° libro del Li-ki, III sec. a. C.): in primavera si sacrificava agli spiriti protettori delle porte, in estate a quelli delle gregge e delle mandre, verso la fine dell'estate allo spirito del centro della casa, in autunno a quelli della porta principale, in inverno agli spiriti delle strade (Li-ki, I, 99-100).

In primavera assumeva una importanza solenne la prima aratura di un campo consacrato a Shang-ti, compiuta personalmente dall'imperatore, dai feudatari e dai dignitari principali. Al ritorno delle rondini e al primo tuono, nuovo sacrificio allo spirito delle nozze (Kao-mei); all'epoca dei bachi da seta un'offerta di abiti serici ai mani dei primi imperatori; nel solstizio, sacrificio agli spiriti dei monti, dei fiumi, delle 100 sorgenti, e uno a *Shang-ti* e ai mani dei dignitari defunti per ottenere la pioggia. In estate si doveva prendere un gaviale per usarne la pelle per i tamburi e le tartarughe che servivano per la divinazione. In autunno si faceva la scelta delle bestie da sacrificio, si facevano scongiuri contro la peste e le malattie e con un sacrificio di ringraziamento a Shang-ti si festeggiava l'apertura della caccia. Nel giorno più corto il Figlio del Cielo (come si chiamava l'imperatore) faceva ritiro in riposo, e si sacrificava ai 4 mari, ai laghi, agli stagni e alle fontane. Nel 3° mese dell'inverno l'imperatore apriva la pesca e rivedeva insieme ai suoi dignitari tutte le costituzioni dello Stato, e preparava il calendario per il prossimo anno.

Molto in voga era la **divinazione** che si faceva riscaldando al fuoco lo scudo delle tartarughe e osservando i crepitii e le sfaldature che si formavano, oppure estraendo a sorte tre fuscelli di achillea (divisi in segmenti pari e dispari e formandone dei trigrammi che si chiamavano convenzionalmente cielo, acqua ferma, sole, fulmine, vento, acqua corrente, monte, terra) e osservando poi la differenza delle figure tra una prima e una seconda estrazione se ne deduceva che le cose volgerebbero al meglio o al peggio.

Una rozza filosofia concepiva ogni fenomeno dell'universo come il risultato di due forze contrastanti *Yin* e *Yang*: la prima (femminile), più passiva, prevaleva nel periodo dell'anno in cui il giorno si accorcia, e la seconda (maschile) più attiva in quello in cui si allunga (*Yang* rappresenta il bene, *Yin* il male, benchè tra loro in stretta correlazione e in fondamentale armonia). *Yang* fu messo in relazione col culto degli antenati, *Yin* con quello della divinità del Suolo. Tutto l'universo risultava dei 5 elementi: fuoco, terra, metallo, acqua, legno, di cui ciascuno genera il suo consecutivo e l'ultimo di nuovo il primo. Essi esistono anche nell'uomo

che è così un microcosmo, in corrispondenza al macrocosmo, e tutta la sapienza sta nel regolare il microcosmo in corrispondenza al macrocosmo, e nell'imitare il Cielo e la Terra. Perciò si comprende come ogni colpa morale degli uomini si ripercuota fatalmente nell'andamento della Natura. La teoria del 5 arrischiò di dividere anche il Sovrano Sublime in 5 Sovrani, di cui ciascuno era venerato in una delle 5 parti dell'Impero, (forse sotto l'influenza dei 5 Budda mahayanici [v. Buddismo]); ma se qualcuno non esitò a considerarli veramente come 5 esseri distinti, i più furono d'accordo nel considerare l'espressione « 5 Sovrani » come equivalente all'altra di Sovrano Sublime. In questo senso decise poi nel 1067 d. C. una definizione ex cathedra dell'imperatore Chengtsung (dei Song).

Il culto degli Antenati suppone evidentemente la credenza nell'immortalità dell'anima: ma la cosa è piuttosto complicata, perchè i Cinesi ammisero 2 anime: il *p'o* e il *hun* Il *hun* si formava a poco a poco per condensazione dell'aria respirata e saliva dopo la morte alla corte di *Shang-ti*, mentre il *p o* (anima vegetativa) abitava dopo la morte dentro la terra, si cibava dei cibi delle offerte, e si dissipava dopo un certo tempo, variabile secondo gli individui.

3. **Confucianesimo, taoismo, buddismo e loro vicende** Il fatto più decisivo per l'evoluzione delle idee religiose e filosofiche della C. fu il sorgere quasi contemporaneo (sec. VI-V a. C.) dei due filosofi Confucio (v.) e *Laotze* (v. Taoismo). Solo il confucianesimo era in armonia coi principii della religione tradizionale, ma ciò non toglie che a volta a volta anche il taoismo dei laotziani ricevesse il favore degli imperatori e diventasse quasi la religione ufficiale. Nel I secolo a. C si introduce in C. anche il Buddismo (v.) e d'allora in poi le tre religioni (Ju-tao-fo) ebbero vicende alterne. Il bonzo indiano *Bouddha Janga* (Fu-t'ou-teng) entrò nelle grazie dei principi barbari, Che-lei e Che-lon (verso il 330 d. C.), ciò che segnò un'epoca di gran diffusione del buddismo in C. Nel 381 una comunità buddista si stabilisce nel palazzo dell'imperatore Hiao-U. Nel 514 vi erano nella sola città di Laoyang 3000 bonzi, nel 538 la C. del Nord aveva 30.000 pagode e 2.000.000 di bonzi e bonzesse. Nel 527 l'imperatore U si fa bonzo. Intanto una nuova denominazione di Dio compare accanto a Shang-ti: *Lao-t'ien-ye* (il venerabile Maestro del Cielo), che anche oggi è più usata delle altre più antiche. Sotto la dinastia *Táng* (620) vengono in auge i taoisti, mentre dall'Occidente irrompevano nuove religioni, zoroastriani, manichei, nestoriani, maomettani (nel 740 vi erano ben 113 templi di religioni straniere alla capitale). Del 781 è la famosa stela nestoriana detta di Sinanfu. Ma nel secolo II scoppiano persecuzioni contro i manicheisti prima, poi contro i buddisti (distruzione di 40.000 pagode, secolarizzazione di 260.000 bonzi e bonzesse). Nel sec. XI e XII rinascita del confucianismo, il cui più celebre rappresentante fu Chu-hi (v. Confucianesimo). Nel 1351 compare la setta taoista del *Loto bianco* mista di buddismo e taoismo, che fu causa di molte rivoluzioni, compresa quella dei T'aip'ing (1860-65) e quella dei Boxers del 1900.

Nuovo riflorimento del buddismo si ebbe sotto i Ming (verso il 1400). Nel 1515 si introduce in C. il Lamaismo (v.) giallo di Tsongkapa, che nel 1571 assorbì i lama rossi di Phags'pa. Il buddismo ebbe in fondo una benefica influenza sulla mentalità cinese perchè contribuì a portare l'interesse degli spiriti in una sfera ultramondana, mentre per il confucianesimo l'interesse principale era stato sempre la vita attuale, e il taoismo non aveva mai avuto direttamente larga presa sulle masse.

4. L'avvento della *Repubblica* (1912) non sembra abbia modificato notevolmente il sistema religioso cinese, salvo a devolvere al presidente i privilegi dell'imperatore nell'esercizio del culto. Decreti governativi hanno cercato di proibire le superstizioni popolari più grossolane e movimenti atei e panteistici abbastanza estesi sono sorti fra gli studenti specialmente sotto l'influenza del bolscevismo russo.

La C. conta oggi oltre 270.000.000 di appartenenti alle religioni tradizionali; i maomettani sono 30.000.000; i cattolici 3.200.000; i protestanti 690.000; gli scismatici russi 100.000; gli ebrei circa 30.000.

Bibl. — J. Legge, *The Chinese Classics*, Hong-Kong 1861-870; Il Versione del *Li-ki* nei *Sacred Books of the East*, voll. XXVII-XXVIII, Oxford 1890. — S. Couvreur, *Les quatre livres*, Sienhsien 1930³. — Id., *Les Odes, les Annales, les Rites*...., ivi 1895-96. — Id., *Li-ki*, Sienhsien. — Id., *Cheu king*, ivi 1916². — S. Le Gall, *Le philosophe Tchou Hi. Sa doctrine, son influence*, Shangai 1923². — E Chavannes, *Les mémoires historiques de Se ma T'sien*, 5 voll., Paris 1895-905. — De Groot, *The religious system of China*, 6 voll., Leida 1892-907. — L. Wieger, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, Sienhsien 1927³. — Id. *Caractères chinois*, ivi 1924. — Id., *Amidisme chinois et japonais*, ivi 1928 — Id. *Textes Philosophiques* (chinois), ivi 1930². — Id., *Evolutio opinionum apud Sinenses*, ib. 1934. — H. Doré, *Manuel des superstitions chinoises*, Shangai 1926. — H. Maspero, *Mythologie chinoise*, in *Mythologies asiatiques*, Paris 1928. — Id., *La Chine antique*, Paris 1927. — Granet, *La religion des Chinois*, Paris 1922. — Krause, *Yu tao Fo: Die religiösen u. philosophischen Systeme Ostasiens*, München 1924. — Giov. Vacca, *Le religioni dei Cinesi*, in *Storia delle Religioni* diretta da Tacchi Venturi, Torino 1934. — Erich Schmitt, *Die Chinesen*, 6 Heft del *Religionsgeschichtliches Lesebuch* di Alf. Bertholet, Tübingen 1927. — Id., *Chinesische Religion*, in *Religion in Gesch. u. Gegenwart*. I², 1929, col. 1501-10. — H. Bernard, *Sagesse Chinoise et Philosophie chrétienne*, Tientsin 1935. — P. M d'Elia, *Il pensiero religioso della Cina antica*, in *Civiltà Catt.*, 91 (1940, IV) 161-73.

CINEBURGA, Santa, sorella delle sante Cinesvida e (?) Cinedrida, figlie di Penda, re pagano della Mercia (sec. VII). Andò sposa al principe Alfredo, figlio di Osvi, re del Nortumbria, mentre Alcfleda, figlia di Osvi, si unì in coniugio con Penda. Questi, sotto gli efficaci consigli di Osvi e di Alfredo, si fece cristiano.

Cineburga, che si dice essere vissuta in perpetua continenza con lo sposo (i Bollandisti distinguono però *Cineburga* sposa da *C.* vergine) rimasta vedova, andò a governare il monastero di Dormundcaster, da lei stessa fondato. Ivi diede splendidi esempi di virtù. Le successe nel governo la sorella Cinesvida, che, secondo una tradizione scartata dai Bollandisti, era stata sposa di Offa re degli Angli Orientali. I corpi delle Sante furon trasferiti e si veneravano a Peterborough insieme con una santa

di nome Tibba, loro parente. — Acta SS. *Mart.* I (Ven. 1735) *die* 6, p. 441-447. — Beda, *Hist. Eccl.*, III, 21; PL 95, 150. — Butler, *Vite*, IV (Ven. 1824) p. 52 s.

CINEI. v. Qeniti.

CINEMATOGRAFO. Le questioni fondamentali, che riguardano il valore del C. e la sua efficacia positiva o negativa nell'educazione, sono due: in primo luogo, giacchè questa forma di spettacolo ha assunto una così enorme diffusione e si è resa accessibile e gradita a tutte le classi sociali esercitando negli spettatori una influenza, di cui universalmente si riconosce la straordinaria e delicatissima portata, *come moralizzare il C.?* in secondo luogo: *è possibile fare del C. un mezzo positivo d'istruzione e di educazione?* È stata affacciata, qualche anno fa, in sede cattolica e anche fuori, una posizione nettamente negativa per entrambi i quesiti: il C., si è detto, non può fare a meno di presentare una immagine deformata della vita e della realtà: deformata e, proprio per questo, più sottilmente suggestiva, in quanto favorisce la tendenza, così forte sopra tutto nei semplici (popolo, fanciulli), a evadere nei regni della fantasia e a creder vere le proprie finzioni immaginative. Tale atteggiamento negativo, in cui sembra di riudire il prolungamento della condanna platonica contro la poesia narrativa e drammatica e del pessimismo radicale di moralisti di tutti i tempi rispetto alle rappresentazioni teatrali, è, a sua volta, superato da una realtà indistruttibile e anche da ulteriori perfezionamenti del C. che va svolgendosi, nelle sue migliori produzioni, verso forme di valore estetico innegabile e positivo. È necessario considerare il problema morale nell'arte del C. alla stessa stregua che nelle altre forme d'arte, colla fiducia che la sua « spettralità » nativa possa e debba, come ogni mezzo estetico, risolversi in calda umanità. Di qui la necessità di una duplice azione: 1.° *negativa*, per illuminare il pubblico sui principi morali e sul valore o disvalore morale delle singole produzioni che si presentano nelle pubbliche sale, per impedire la visione di filmaggi specialmente pericolosi a tutto il pubblico o a certe categorie più impressionabili e contagiabili, per promuovere nell'opinione e nella stampa campagne contro l'immoralità cinematografica, per istituire sale di spettacoli adatti al popolo e ai giovani, ecc.: opera poderosa, a cui occorre il concorso della Chiesa, dello Stato e dei cittadini; citiamo, tra le realizzazioni, il magistero della Chiesa anche recentemente espresso dal Pont. Pio XI in una lettera enciclica all'Episcopato americano; la censura cinematografica di Stato istituita in Italia e altrove, col divieto di ammettere a talune rappresentazioni i minori di 15 anni; l'attività dell'Azione Cattolica di tutti i paesi, con la istituzione di centri di segnalazione e di critica attraverso la stampa quotidiana e periodica, e di sale di spettacoli specialmente pei ragazzi, per le famiglie, per il popolo; la campagna recentemente condotta in grande stile dai cristiani d'America presso produttori e pubblico; 2.° *positiva*, giacchè non basta allontanare il C. cattivo, ma occorre dare il C. buono, con valori estetici e d'interesse per lo meno non inferiori all'altro: e qui la questione si fa ancor più delicata e difficile, confluendovi elementi ed esigenze assai delicate, come la necessità di soddisfare il gusto del pubblico mentre si cerca di elevarlo, problemi tecnici e finanziari, e sopra tutto l'imprescindibile genialità artistica, senza cui naufragano le migliori intenzioni morali. Realizzazioni recenti dànno ormai in questo campo motivo, più che di speranza, di certezza; ma sono ancora relativamente troppo scarse rispetto alla congerie delle produzioni frivole o immorali.

Di qui è facile il trapasso alla seconda questione: se sia possibile fare del C. uno strumento positivo d'istruzione e di educazione. Già il film buono e bello ha, per sè, anche senza una precisa intenzione di chi lo ha prodotto, un valore educativo di primo ordine. Ma il film pedagogico per eccellenza è il *documentario*, che oggi ha raggiunto una singolare perfezione Su questo punto, l'Italia è stata all'avanguardia degli altri paesi civili. Infatti il nostro paese è stato il primo a fondare un Istituto Nazionale per il Cinema educativo (L. U. C. E. - 1924): ne hanno seguito l'esempio nel 1929 la Polonia, la Bulgaria, il Belgio; nel 1930 il Cile, la Spagna, la Francia, la Germania. Inoltre ad iniziativa del governo italiano, fu istituito nel 1928 un Istituto internazionale del Cinema educativo con sede in Roma, e a Roma si tenne nel 1934 un Congresso internazionale del Cinema educativo. In questo congresso venne anche discusso e raccomandato l'ausilio del C. all'insegnamento scolastico — compreso quello religioso — con la riserva che la visione cinematografica deve integrare la parola come mezzo didattico, non pretendere di sostituirla. I progressi del film documentario sono intanto rapidi e tali, da far pensare che, nel dominio della realtà esteriore, il C. abbia realmente aperto una via nuova, dandoci la possibilità di una penetrazione prima ignota nella vita delle cose create da Dio o prodotte dall'uomo. Si consideri ad es. la differenza tra la fotografia o la proiezione fissa d'un monumento, d'una via, d'una piazza e la cinematografia che coglie monumenti, vie, case entro lo sviluppo della vita cittadina. È più notevole è la differenza, se ci trasportiamo nel campo della natura.

Come sussidio all'insegnamento religioso, non sembra che, finora, il C. sia andato molto più in là della rappresentazione di soggetti d'argomento sacro, vera storia sacra od ecclesiastica romanzata, che ha dato anche manifestazioni nobili, ma non è scevra di pericoli. L'applicazione del documentario a questo insegnamento è resa difficile dal contenuto spirituale ed interiore di esso, mentre, come si è detto il C. rende l'aspetto esteriore della realtà. Però potrebbe avere applicazioni ottime per la *propaganda missionaria* e in genere per tutte le manifestazioni di vita e di fede, in cui traspaia più limpidamente il significato interiore. In genere, la propaganda e la diffusione della verità religiosa può ricevere un potentissimo aiuto dal C., quando esso giunga, in qualunque modo, a rendere, vivo e sincero, attraverso le vicende drammatiche, il sentimento e la potenza della fede, dell'onestà, dell'amore cristiano, e tanto più, quanto più semplice, immediata e meno sforzata e voluta ne sia la presentazione. — Pio XI, *Lettera sul cinematografo*: AAS XXVIII (1936) 249-263. — L. Civardi, *Il C. e i Cattolici* (pp. 52), Roma 1937 (a commento dell'Enciclica). — Id., *Il C. di fronte alla Morale*, Roma 1940 (pp. 80). — *Il volto del C.*, di vari Autori, Roma 1941 (soprat tutto p. 291-308: *il C. e i cattolici*). — Remo Branca, *Il C. di fronte alla Morale Cristiana*, « VI Corso Cristologico », Roma 1942, p. 153-172.

- G. Ernst-B. Marschall, *Zweiter Internatio*

naler Katholischer Film-Kongress, Munchen s. a. (relazioni al Congresso di Monaco del 1929, colla vers. francese e colle relazioni del primo Congr. catt. di radiofonia). — B. Marschall in *Lex. für Theol. und Kirche*, IV, col. 3-5, con bibliografia. — Numerosi studi in *Civiltà Catt.*: 1914, IV, 421; 1915, I, 164; 1917, I, 577; 1919, III, 206; 1920, I, 251; 1931, III, 209; 1934, II, 578; 1935, I, 3; II, 595; 1936, III, 89,177; 1941, III, 393; 1942, III, 22; 1943, I, 151: *La* « promessa cinematografica », ossia l'iniziativa dell'Azione Cattolica diretta ad ottenere che i suoi iscritti si impegnino dinanzi a Dio ad astenersi da cinematografie non conformi alla morale cristiana. L'importante iniziativa è in via di attuazione.

CINESI (Riti). v. Riti Cinesi.

CINEVULFO. v. Cynewulf.

CINGOLI. v. Osimo.

CINGOLO. Cintura, a forma di fune o di striscia, con nappe all'estremità, con cui i sacri ministri si stringono il Camice (v.). Al suo uso è legato il simbolismo: ai divini misteri bisogna accostarsi con purezza (cf. Lc XII, 35: *Sint lumbi vestri praecincti*). Usato dai Greci e dai Romani, dovette passare presto nell'uso liturgico. I testi lo ricordano solo verso il sec. IX, ma si rileva già, per es., nei mosaici di Ravenna. Anticamente spesso era molto ornato con frange e oro. Doppia forma ancora in uso e ugualmente antica: a forma di corda semplice con nappe finali, oppure a nastro con due derivazioni più fini per fare il nodo, mentre il resto era ornato.

Bibl. — G. Braun, *I Paramenti sacri*, Torino 1914, 77 ss. — Idem, *Die liturgischen Paramente*, 2 Aufl., Freiburg i. Br., 81 s. — D. Duret, *Mobilier, Vases, objects et vêtements liturgiques*, Paris 1932, 90 sg. — E. Roulin, *Linges, insignes et vêtements liturgiques*, Paris 1930, p. 26 ss.

CINI Adelaide, Ven. (1838-1885), n. e m. a La Valletta (Malta). Fu impedita di abbracciare la vita claustrale dalla malferma salute e dalla vocazione divina, rivelatasi in modo prodigioso, che la destinava ad altro.

Infatti, consigliata dal direttore di spirito, aiutata finanziariamente dal ricco indiano Giov. Asfar, fondò *L'Ospizio del S. Cuore di Gesù* a Malta, destinato a raccogliere, preservare o redimere la gioventù femminile. Alle giovani non solo l'assistenza spirituale, ma, con immensa carità, procurava un'onesta occupazione o nozze legittime; i figli illegittimi raccoglieva in brefotrofi o affidava a nutrici sicure. L'amore di Cristo paziente e di Maria Addolorata sostenne il suo apostolato. La sua causa fu introdotta il 23 febbraio 1910. — *AAS* II (1910) 162-66.

CINI Giacomo (o Cina, o da S. Andrea), O. P. (c.1312- c.1378). Scrittore senese, che predicò e insegnò a Siena, Firenze, Roma e altrove. Fu provinciale di Roma (1364-1368) e vescovo di Termoli (1372- c.1378). Lasciò manoscritti un commento alle Sentenze, vari sermoni e un rimaneggiamento delle « Etimologie » di S. Isidoro. — H. Laurent, *I necrologi di S. Domenico in Camporegio*, Firenze 1937.

CINI Giovanni o *Vanni*, **Beato**, nato con maggior probabilità verso il 1270 (il Sainati sta per il 1353) da umile famiglia. Detto anche *Giovanni da Pace* dal luogo (contrada di Pisa sita presso porta della Pace), ove morì. Poco o nulla si conosce della prima parte della sua vita. Si aserisse giovinetto al Terzo Ordine francescano o Terzo Ordine di Penitenza, ma ciò non gli impedì di arruolarsi tra i soldati pisani e vivere vita piuttosto libera, sino a quando, scosso dalla divina grazia, abbandonò la milizia per darsi ad aspra vita penitente. Riunì alcuni terziari in vita comune col fine di dedicarsi ad opere di pietà nella Pia Casa della Misericordia, ospizio per i pellegrini.

Passò poi alcuni anni da anacoreta, indi fondò l'Ordine dei *Fraticelli* della Penitenza, (da non confondere con i Fraticelli [v.], setta ereticale). L'Ordine in seguito si estinse per cause storicamente ignote.

Egli morì in anno imprecisato, certamente dopo il 1332. Nel Camposanto di Pisa, presso la porta maggiore, a destra entrando sta il suo monumento, una urna pagana a ciò adattata, e sopra un affresco che ne ricorda le virtù. Ebbe culto *ab immemorabili*, approvato da Pio IX. La sua festa cade il 12 novembre. — G. Sainati, *Vite dei Santi Pisani*, Pisa 1884, p. 218 ss. — S. Borsotti, *Il B. Giov. Cini, fondatore dei Fraticelli della Penitenza*, Quaracchi 1906.

CIPOLLA Rodobaldo II (o *Robaldo*), **Santo** († 1256 o 1254?), canonico, dal 1230 vescovo di Pavia, consacrato da Gregorio IX. Mirabili furono le sue virtù, l'astinenza, la carità verso tutti i miseri, la pietà, lo zelo per la gloria della religione che promosse fondando templi e monasteri, accogliendo congregazioni religiose. Fece compilare un prezioso catalogo di tutti i corpi santi e delle reliquie esistenti a Pavia (riedito da G. Boni — R. Maiocchi, *Il catalogo rodobaldino*, Pavia 1901). Mentre accompagnava in Francia il card. Giac. Pecorara per pubblicare la crociata contro Federico II, cadde prigioniero dei Pisani nella battaglia di Porto Pisano (1241); solo nel 1243 ricuperò la libertà. Nel 1246 da Federico II fu scelto con altri prelati per giustificare l'imperatore dinnanzi ad Innocenzo IV dall'accusa di eresia; la giustificazione non fu accolta dal papa.

Festa 12 ottobre. — Acta SS. *Oct.* VI (Bruxellis 1856) *die* 12, p. 126-28; *Supplem.* (Parisiis-Romae 1875) p. 122-26. — Ughelli, I, 1099 s. — Cappelletti, XII, 457. — F. Savio, *Gli antichi Vescovi d'Italia*, P. II, vol. II (Bergamo 1932) p. 459-66.

CIPRIANI Alfonso, S. J. (1483-1559), nativo di Castiglia, gesuita dal 1541, missionario nell'India dal 1546. Fatte le prime prove apostoliche nella Costa della Pescheria, fu da S. Francesco Saverio inviato a Meliapor, dove le conversioni erano ostacolate « dal pessimo vivere de' vecchi Cristiani » europei. Contro costoro si scagliò con zelo, forse, intemperante, per cui il Saverio da Goa gli fece una « terribile riprensione ». Ma tanta fu la sua virtù e la carità apostolica da meritarsi il titolo di santo. — D. Bartoli, *L'Asia*, l. VII, c. 37 (ed. di Milano 1831, vol. III, p. 131-37; ed. di Brescia 1837, vol. VII, p. 288-49; ecc.).

CIPRIANO Cecilio Tascio, Santo (c. 210-258), vescovo di Cartagine.

Fonti preziose per la conoscenza della sua vita, a prescindere dal primo periodo, sono il suo epistolario, la *Vita Cypriani*, scritta poco dopo la sua morte dal diacono Ponzio (PL 3, 1481-1498), gli *Atti* del suo martirio (cf. Sisto Colombo, *Atti dei Martiri*, Torino 1928, p. 184 ss.). Nacque a Car

tagine da genitori pagani, piuttosto ricchi e distinti; si avviò alla carriera del foro, raccogliendovi successi. C. depreca il suo primo periodo di vita: « Ego cum in tenebris atque in nocte caeca iacerem cumque in salo iactantis saeculi mutabundus ac dubius vestigiis oberrantibus fluctuarem . . . » (*Epist.* I; PL 4, 198 s). Cf. S. Agostino, *Serm.* 311, 7; 312, 2; PL 38, 1416, 1420 s. S. Gerolamo dice di lui: prius idololatriae assertor fuit (*Comment. in Jonam*, III; PL 25, 1143). Non sembra che esercitasse magistrature pubbliche. Che egli praticasse la magia è notizia originata dalla confusione del nostro con un omonimo antiocheno: v. Cipriano e Giustina. Sotto l'influsso del santo sacerdote Cecilliano, si convertì al Cristianesimo verso il 245, abbracciando anche la pratica dei consigli di povertà e di castità perfetta. Nel 249 successe nell'episcopato di Cartagine a Donato, divenendo per ciò anche metropolita dell'Africa proconsolare. Intraprese subito un'energica riforma cristiana della sua diocesi e dell'intera metropoli, ma sopravvenne a interromperla la persecuzione di Decio (250). Egli stimò opportuno nel suo caso mettere in pratica il consiglio evangelico di fuggire, ritirandosi fuori della città, in luogo incognito, fino alla Pasqua del 251.

La persecuzione aveva funzionato anche allora, come sempre, da strumento di discriminazione tra i cristiani veri, fermi e coscienti (confessores) e i cristiani solo di nome, divenuti, sotto la minaccia, apostati (lapsi) e distinti in varie categorie: i *sacrificati*, quelli che si erano prestati a sacrificare agli idoli; i *libellatici*, quelli che non avevano sacrificato di fatto, ma si erano fatti rilasciare dalle autorità un certificato di aver sacrificato; i *traditores*, che avevano consegnato alle autorità i libri sacri o liturgici. A Cartagine la persecuzione fece dei martiri, ma vi fu anche una moltitudine di *lapsi*; i quali, passato l'uragano, cercavano di rientrare in seno alla Chiesa, facendosi raccomandare all'uopo dai *confessores*. Cipriano non approvava tanta facilità: non che non volesse la riammissione, ma esigeva una congrua penitenza; e per provvedere seriamente a questa cosa convocò in Cartagine un solenne concilio dei vescovi africani subito dopo il suo ritorno in città, cessata la persecuzione. Si decise di ammettere subito i libellatici; gli altri invece dovevano fare penitenza per tutta la vita e potevano venire riconciliati solo in punto di morte e in caso di persecuzione. Cinque ecclesiastici, tra cui Novato (v.), capeggiati dal diacono Felicissimo (v.), che si erano già opposti alla stessa nomina di C. a vescovo, gli furono apertamente ostili anche nella faccenda dei lapsi, e perciò furono da C. scomunicati nel detto concilio: v. Lapsi; Cornelio (*Papa*).

Nel 252 scoppiò in Cartagine una terribile pestilenza che diede occasione a C. di esercitare un eroico zelo di carità pastorale verso il suo popolo, fosse o non fosse cristiano. Un particolare saliente del rimanente periodo dell'episcopato di C. (254–258) è la celebre controversia da lui avuta con papa Stefano (v.) circa la validità del battesimo dato dagli eretici. C. seguiva l'opinione che fosse invalido e perciò ribattezzava (v. Ribattezzanti) coloro che dall'eresia venivano nella Chiesa cattolica; fece anzi approvare questo principio e questa prassi in due concili di vescovi tenuti a Cartagine (256) comunicando il tutto a papa Stefano a semplice titolo di informazione (PL 3, 1050). Stefano intervenne, proclamando: « nihil innovetur nisi quod traditum est! », ossia legittimo era solo l'uso romano perchè tradizionale. C. era della persuasione che, trattandosi di materia libera, il vescovo di Roma non avesse il diritto di imporre agli altri gli usi di Roma e perciò si oppose a papa Stefano. Questi morì (257) lasciando il dissidio aperto e dopo aver minacciato di scomunica C., il quale non sembra abbia ritrattato la sua opinione; forse perchè gliene mancò il tempo e l'opportunità. Infatti, essendo scoppiata la persecuzione sotto Valeriano, egli fu esiliato a Curubis (settembre 257). Un anno dopo veniva richiamato in Cartagine, processato e giustiziato colla decapitazione (14 settembre 258). Gli atti del suo martirio narrano che all'esecuzione presenziava una folla ingente; C. volle fare alquanta orazione, si tolse spontaneamente i primi indumenti e fece consegnare al carnefice 25 monete d'oro, quindi presentò tranquillamente il capo alla spada.

Opere. C. non compose nessun'opera a solo scopo teorico; ma tutte quelle che ci sono rimaste sono scritti occasionali, imposti o suggeriti a lui dalle contingenze del momento. Le elenchiamo in ordine cronologico.

1) *Ad Donatum* (246). Scritto poco dopo la conversione, C. ne espone all'amico il processo interiore e gli effetti. S. Agostino osservava che questo scritto risente nella forma dello spirito retorico assorbito da C. alla scuola profana; ma rimane sempre un capolavoro di psicologia e anche di apologetica.

2) *Quod idola dii non sint* (247), confutazione del politeismo e dimostrazione del monoteismo e della verità della religione cristiana. Nulla di originale in quest'opera, poichè non vi si fa altro che riportare i ragionamenti degli apologeti precedenti, specialmente di Minucio e di Tertulliano. Si ritiene un'opera appena abbozzata dall'autore.

3) *De habitu virginum* (c. 249), istruzione pastorale diretta alle vergini per richiamare loro la dignità del loro stato e i doveri che loro incombono nella compagine ecclesiastica.

4) *De lapsis* (251), esposizione letta da C. al concilio dei vescovi tenuto a Cartagine dopo la persecuzione deciana per risolvere la questione dei *lapsi*. Vi si fa l'elogio dei martiri, si contrappone il quadro lugubre dell'apostasia e dello scisma, si fissano le condizioni per la riammissione dei *lapsi* nella Chiesa, si dimostra la necessità della penitenza (ed. J. Martin, Bonn 1930).

5) *De unitate Ecclesiae* (251), ritenuto il capolavoro di C. Fu occasionato dallo scisma scoppiato nella sua Chiesa per opera di Novato e Felicissimo, e trapiantato anche nella Chiesa di Roma per opera di Novato e Novaziano. L'eresia e lo scisma sono opera del demonio; la Chiesa è essenzialmente una e indivisa, come una era la veste di Cristo, una l'arca di Noè, una è la divinità; l'unità della Chiesa poggia sull'unità dell'episcopato, che è diffuso nel mondo, ma che trova il suo punto di convergenza e di origine in Pietro. Il c. IV di questo trattato, che è della massima importanza per la ecclesiologia di San C. e per la sua concezione del « primato » di Pietro, ci è pervenuto in due recensioni. Dom Chapman (*Revue Bénéd.* 1902-1903) ha così bene provato esser di C. ambedue le recensioni, che ha avuto il consenso di eruditi come Batiffol, Harnack, Bardenhewer, Caspar. Cf. Van Den Eynde in *Revue d'Hist. Eccl.*, 33 (1933) 5–24.

6) *De dominica oratione* (251 o 252), commento

alla preghiera del « Padre Nostro » con considerazioni generali sulla necessità e sulle doti della preghiera.

7) *Ad Demetrianum* (252). Costui, personaggio ragguardevole di Cartagine, si era dato con fervore a diffondere le solite accuse contro il Cristianesimo, incolpandolo delle calamità dei tempi e della decadenza dell' Impero. C. ritorce l' accusa contro i vizi del paganesimo, del quale bisogna spogliarsi per cercare la salvezza in Cristo, di cui è prossima la venuta.

8) *De mortalitate* (c. 253), scritto in occasione della peste per spiegare ai cristiani come Iddio permettesse che anche i buoni ne fossero colpiti, e per esortarli alla rassegnazione colla speranza della vita futura.

9) *De opere et eleemosynis* (254), esortazione al dovere della beneficenza, occasionata forse dalla carestia seguita alla pestilenza.

10) *De bono patientiae* (256), esortazione alla longanimità, alla sopportazione sull'esempio di Cristo.

11) *De zelo et livore* (256), pressapoco dello stesso spirito del precedente trattato composto nella stessa circostanza e allo stesso scopo di calmare gli spiriti sconvolti per la controversia battesimale.

12) *Ad Fortunatum* (257), raccolta di passi scritturali per condannare l'idolatria e per provare la necessità della costanza nel confessare la fede.

13) *Ad Quirinum* o anche *Testimoniorum libri tres*, compilati da C. a diverse riprese; sono una raccolta di passi biblici dei due Testamenti per dimostrare che la religione giudaica è stata oramai disapprovata da Dio, che il Messia è venuto in Cristo; vi si espongono le virtù cristiane.

14) *Lettere*. Sono 81; 65 scritte da C., 16 dirette da altri a lui o al suo clero. Hanno una importanza eccezionale, facilmente rilevabile dai loro argomenti: la cura pastorale, la disciplina del clero e del popolo, il problema sociale, la questione dei lapsi (12 lettere), quella battismale (9 lett.), l'unità della Chiesa e i rapporti colla Chiesa romana (12 lett.), il Battesimo dei fanciulli, il Sacrificio Eucaristico, ecc.

15) A Cipriano furono attribuiti altri scritti che la critica ha dimostrato con certezza spurii: *Ad Novatianum*, scritto polemico contro Novaziano circa la questione dei lapsi; *De singularitate clericorum*, apologia del celibato dei sacerdoti; *De rebaptismate*, difesa della validità del Battesimo degli eretici; *Adversus aleatores*, sermone contro i sortilegi; *De centesima, sexagesima, trigesima*, commento alla parabola evangelica del seminatore.

L'uomo e la dottrina. C. fu riconosciuto subito da tutta la Chiesa come un uomo straordinario, di autorità decisiva come teste tradizionale. Il senso pratico, la netta percezione della realtà, lo spirito d'intraprendenza rivelano in lui l'uomo d'azione. Gli scritti suoi contengono una dottrina sicura e profonda, sebbene non sistematica, attinta e documentata dalla S. Scrittura, dagli scrittori precedenti, specialmente da Tertulliano, autore prediletto. Uno dei punti capitali di tutto il pensiero di C. è la *Chiesa*, colle sue proprietà essenziali. Quella che prima di ogni altra s'affaccia alla considerazione di C. è la *unità*: Chiesa e unità per C. si equivalgono. Non è però una unità di somma, ma di organizzazione, ottenuta mediante il potere gerarchico. Il principio d'unità nelle Chiese particolari è il vescovo, perciò chi non è col vescovo è fuori della Chiesa (Epp. 43; 69,3; 66,8). Il principio d'unità nella Chiesa universale è Pietro, è in lui che s'incontrano ed è da lui che diramano i singoli poteri sparsi nei vescovi, come i raggi dal centro, come i diversi ruscelli dall'unica sorgente. Sebbene la sua dottrina sull'unità della Chiesa contenga le premesse logiche del *primato* di giurisdizione del Romano Pontefice, non sembra tuttavia che C. sia arrivato a una concezione chiara di esso.

Esplicita la sua dottrina sulla *necessità* della Chiesa: è sua la formola: *Habere non potest Deum patrem qui Ecclesiam non habet matrem* (De unit., 6), e quell'altra: *Salus extra Ecclesiam non est* (Ep. 73, 21).

La controversia battesimale e la questione dei lapsi contribuirono allo sviluppo della dottrina sacramentaria per opera di C. I suoi scritti ci mostrano in esercizio il sacramento della Penitenza con tutti i suoi elementi essenziali nonostante la diversità di attuazione: confessione al sacerdote, espiazione attraverso penitenze imposte e volontariamente accettate, riconciliazione colla Chiesa considerata anche come riconciliazione con Dio. (Cf. D'Alès, *La théologie de S. Cyprien*, Paris 1922, p. 272 ss.).

La controversia battesimale preparava, sebbene da lontano, la dottrina dell'efficacia dei sacramenti ex opere operato.

Ma C. « è, prima di tutto, un moralista, non però tanto un teorico dell'etica, quanto un pastore a cui sta in cima dei pensieri condurre la sua greggia fedele alla pratica delle virtù » (Cayré).

Bibl. — PL 3-4-5,9-80. — Ediz. critica per G. M. G. Hartel nel *Corpus Vindobonense*, 1868-71. — Tillemont, IV, 45-198; 601-645. — Studi con rassegne bibliografiche: P. Godet in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 2459-2470. — P. Monceaux, *Hist. littéraire de l'Afrique chrét.*, II, Paris 1902. — J. Martin in *Lexikon für Theologie und Kirche*, III, col. 99-102. — F. Cayré, *Patrologia* ..., I, Roma 1936, p. 258-272. — Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Literatur*, II². p. 442-517. — U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, I (Torino 1925) p. 869-542.

Pubblicazioni recenti. P. Monceaux, *St. Cyprien*. Paris 1914 (« Les Saints ») — D'Alès, *o. c.* — L. Bayard *Tertullien et S. Cyprien*, Paris 1930. — B. Poschmann, « Ecclesia Principalis »: *ein kritischer Beitrag zur frage der Primat bei C.*, Breslau 1933. — T. Zapelena, *Petrus origo unitatis apud S. Cyprianum*, in *Gregorianum* 15 (1934) 500-523; 16 (1935) 196-224. — M. Bevenot, *St. Cyprian's De unitate chap. 4*, Roma 1938 — M. C. Chartheir, *La discipline pénitentielle d'après les écrits de S. Cyprien*, in *Antonianum* 14 (1939) 17-42; 135-156. — G. Nicotra, *Interpretaz. di C. a Cant. IV 12*, in *Scuola Catt.* 68 (1940) 380-87 (ecclesiologia). — Id., *Dottrina di C. sull'efficacia dei Sacramenti*, ibid., p. 496-504; 583-87. — Schrijnen-Mohrmann, *Studien zur Syntax der Briefe. des Heil. Cy.*, I T., Nimega 1936: utile anche per la storia della teologia.

CIPRIANO di Gamasche (sec. XVII), cappuccino della prov. di Parigi, erudito teologo e valente oratore sacro. Per il suo ardente zelo nella fede e per le preclare doti di discernimento degli spiriti fu eletto e inviato dal Papa alla corte inglese come cappellano e confessore della regina Enrichetta e di sua figlia. Uomo di profonda pietà, lasciò varie

opere ascetiche. Ricordiamo: *Exercices d'une âme royale ou les devoirs les plus importants du chrétien, enseignez à Son Altesse R. Mad. Henriette*, 2 tomi, Paris 1631-1655; *La vie et la mort chrétienne, ou les moiens familiers du bien vivre et bien mourir*, 2 tomi, ivi 1667, 1678; *De missione Cappuccinorum in Angliam*, ab. a. 1630 usque ad. a. 1658, Parisiis 1659 ivi 1881. — Bernardo da Bologna, *Bibliotheca Script. O. M. C.*, Venetiis 1747, p. 69. — Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad Script. trium Ord. S. Franc.*, Roma 1921, I, p. 221. — D'Alençon in *Dict. de Théol. cath.*, III col. 2474 s.

CIPRIANO di **Montecassino**, quivi monaco sotto l'abate Petronace (718-751); nella restaurazione del monastero compose un inno saffico di 24 strofe sulla vita e miracoli di S. Benedetto, da cantarsi nel divino Officio. — PL 89, 1049-1052. — Pietro Diacono, *De viris ill. Casin. coenobii*, c. VII; PL 173, 1015 s.

CIPRIANO di **Nisibi** († 767). Vescovo di questa città nel 741, eresse a Tagrit la prima Chiesa nestoriana nel 767, seggio del metropolitano giacobita dell'oriente; nel 758-59, aveva eretto un'altra chiesa a Nisibi. Ebedjesu (Assemani, *Bibl. Orient.*, III-1, 111 ss) gli attribuisce un commentario sulle omelie teologiche di S. Gregorio Nazianzeno e un trattato sull'ordinazione. Nulla sappiamo di un suo scritto sulla storia ecclesiastica.

CIPRIANO, Santo, abate nel **Périgord**, « uomo di grande santità », insigne taumaturgo, morto verso la fine del sec. VI. — Martirologio Rom., 9 dicembre. — S. Gregorio di Tours, *De gloria Confessorum*, 100; PL 71, 902.

CIPRIANO, Santo, vescovo di **Tolone** nella prima metà del sec. VI, discepolo di S. Cesario (v.) di Arles, del quale, con Firmino e Vivenzio, scrisse parte della vita, edita da Mabillon, *Acta SS.* O.S.B., saec. I (Ven. 1733) p. 637 ss, e da Migne, *PL* 67, 1001 ss. Partecipò a vari concili e in quelli di Orange e di Valenza (529) combattè il semipelagianesimo. — Acta SS. *Oct.* II (Bruxellis 1858) *die* 3, p. 115-167.

CIPRIANO Gallo. Poeta latino cristiano della metà del sec. V, autore di una elaborazione metrica, letterariamente scadente, del Vecchio Testamento, già attribuita a Giovenco. Ci sono pervenuti l'Eptateuco (*Pentateuco, Giosuè, Giudici*) e altri frammenti (ed. Peiper in *Corpus Script. Eccl. Lat.*, XXIII). La supposizione di due distinti autori, fatta dal Best, e l'identificazione, fatta dal Brewer, dell'autore col « Cyprianus presbyterorum studiosissimus », a cui S. Girolamo mandò (Ep. 140) il commento al Salmo 89, sono oggi scartate. — O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Literatur*, III² (1923), p. 432-435.

CIPRIANO il **Serbo** († 1406), metropolita di Kiew e di tutta la Russia, venerato come santo dalla Chiesa Russa (festa 17 sett.). Nato a Tirnovo (Bulgaria), si fece monaco al Monte Athos; acquistatasi gran fama di santità e dottrina, dal patriarca Filoteo fu consacrato metropolita di Kiew e della Lituania con diritto di successione al seggio di Mosca, al quale dopo molti contrasti pervenne definitivamente nel 1390. C. ha un posto notevole nella letteratura russa grazie ai suoi scritti originali (in materia dogmatica, liturgica, giuridica, agiografica), per le sue versioni in russo del Salterio, del Vangelo, di scritti greci (di S. Giovanni Climaco, del Pseudo-Dionigi, ecc.). Ebbe a combattere cogli *strigolnichi*, eretici, che avevano il loro centro a Novgorod, negatori della risurrezione dei morti, dell'autorità dei concili e di alcuni libri del N. Testamentto. — A. Palmieri in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 2472 ss.

CIPRIANO e **GIUSTINA, SS.**, Martiri con *Teoctisto*. Questi santi sono celebrati in giorni diversi dai Greci (2 ott.) e dai Latini (26 sett.) e tanto negli Atti come negli Elogi sono avvenute confusioni e interpolazioni; così S. Gregorio Nazianzeno (Oratio 24; PG 35, 1167-1194) e Prudenzio (*Peristephanon*, 13; PL 60, 569-580) hanno identificato il mago di Antiochia convertito dalla Vergine Giustina col celebre Tascio Cipriano (v.) di Cartagine; e siccome Prudenzio, scrivendo pochi anni dopo il Nazianzeno, non può esser dipeso da lui, il Delehaye conchiude che ambedue dipendono verosimilmente da una fonte comune, ove la confusione era già fatta. Questa confusione resta tuttavia un bel problema storico-letterario.

Gli Atti precipui e più antichi (sec. IV) concernenti il nostro Santo sono tre: 1) *Conversio*, 2) *Confessio*, 3) *Passio*. L'imperatrice Eudossia II nel sec. V li elaborò poeticamente.

Ecco la trama degli Atti. Il giovane C., dai genitori consacrato agli idoli, si dedicò alla superstizione e alla magia.

Indotto da Aglaida, pretendente, invano tentò ogni arte per espugnare la pudicizia di **Giustina** vergine cristiana; confessò pubblicamente le sue empietà dinanzi ai fedeli di Antiochia e, ridotto quasi alla disperazione, fu confortato da Eusebio, poi istruito e battezzato. Fatto cristiano fervente e zelante, con Giustina fu sottoposto a interrogatorio e a vari tormenti e alfine subirono ambedue il martirio con *Teoctisto* a Nicomedia, sotto Diocleziano.

Passati alcuni giorni (sempre secondo gli Atti), le loro reliquie da alcuni naviganti cristiani furono trasportate a Roma, dove ebbero gran culto. Secondo altri documenti parte delle reliquie furono poi trasportate a Piacenza.

Bibl. — Acta SS. *Sept.* VII (Parisiis-Romae 1867) *die* 26, p. 180-243. — H. Delehaye in Analecta Bolland., XXXIX (1921) 314-332: sulla confusione dei due *Cipriani*. — *PG* e *PL*, ll. cc., nelle note preliminari.

CIPRO. La maggiore delle isole del Mediterraneo orientale. Superficie km.² 9.282. Popolazione (1935) 370.000. Greci 78,9 %; 19% Turchi; 0,4% Arabi; 0,2% Armeni. I Greci sono in maggioranza ortodossi (c. 240.000); i Turchi, mussulmani; il resto della popolazione è suddiviso fra le altre confessioni. Capoluogo Nicosia con 23.000 ab.

A) C., destinata dalla sua posizione ad essere il centro del commercio nel Mediterraneo, ha storia antichissima; le prime notizie risalgono all'inizio del 3° millennio a. C.

Soggetta agli influssi assiri, egiziani, poi persiani, fu in genere abbastanza estranea al mondo greco fino ad Alessandro il Grande. Nel 58 a. C. passò in potere dei Romani, e rimase soggetta all'impero romano d'Oriente fino alla conquista araba (632). Ripresa dai bizantini, nel 1184 andò soggetta a Isacco Comneno cui la ritolse Riccardo Cuor di leone 1191. Passò quindi ai Templari e a Guido di Lusignano. Contesa tra Genovesi e Veneziani, venne in potere

di Venezia nel 1489. Nel 1571 cadde in mano ai Turchi, cui la ritolse l'Inghilterra nel 1878 e definitivamente nel 1914. Dal 1925 è colonia della Corona.

B) Secondo l'opinione più comune e più probabile, che ebbe già fautore Giuseppe Flavio (*Antichità Giudaiche*, I, 1, 6), C. figura nel Vecchio Testamento sotto il nome *Kittîm* (Gen X 4; I Par I 7; Num XXIV 24; Is XXIII 1 12; Ger II 10; Ez XXVII 6. Nei libri dei Maccabei appare sotto il suo nome greco (I Mac XV 23; II Mac IV 29; X 13; XII 2).

Gli Atti degli Apostoli (IV 36; XI 20; XXI 16) segnalano cittadini di C., fra i quali primeggia Barnaba (v.). Il Vangelo fu portato fra i Giudei dell'isola da compatrioti sfuggiti alla persecuzione scatenata a Gerusalemme per motivo di Stefano: Atti XI 19. Ma la missione evangelica autentica — la prima di tutte in ordine di tempo — fu sostenuta da Paolo e Barnaba (Atti XIII 1–12), che, percorsa tutta l'isola, si incontrarono a Pafo col proconsole Sergio Paolo: « primo incontro dei capi della gerarchia cristiana colla Roma ufficiale » (Boudou). L'incidente dal mago Barjesu (v.) decise la conversione del proconsole. Un nuovo viaggio di propaganda cristiana Barnaba fece in patria accompagnato da Giovanni Marco (identico, con tutta probabilità, a Marco evangelista): Atti XV 39. Barnaba, che, secondo gli apocrifi « Atti di Barnaba » attribuiti a Giovanni Marco, avrebbe colto la palma del martirio a Salamina, è venerato dai ciprioti come primo « metropolita ».

C) L'isola di C. difese la propria autonomia contro il patriarcato d'Antiochia. Tale autonomia fu riconosciuta nel concilio di Efeso (431) e dall'imperatore Zenone. Aderì poi allo scisma di Michele Cerulario (1054).

Ebbe una decina di sedi episcopali: celebre fra i metropoliti di C. Sant'Epifanio (v.). Dopo l'occupazione di Guido di Lusignano (1192) i Greci furono subordinati alla gerarchia Latina, finchè Innocenzo IV (1254) fu costretto a dichiararne l'indipendenza.

Colla conquista turca (1571), i latini furono espulsi, ma anche pei Greci incominciarono anni di persecuzioni che finirono solo colla conquista inglese.

Presentemente l'arcivescovo ortodosso risiede a Nicosia e da lui dipendono i tre metropoliti senza suffraganei di Pafo, Larnaka e Kerynia.

Dalla fine del sec. XII i Latini ebbero a C. la sede arciv. di Nicosia e le tre suffraganee di Pafo, Limassol e Famagosta. Sotto la dominazione turca, furono assistiti dai Francescani e soggetti al vicario ap. di Costantinopoli. Quando fu restaurato il patriarcato latino di Gerusalemme (1847), anche i cattolici di C. passarono alla sua dipendenza. Oggi si calcola che i cattolici latini siano tra 800 e 900, in gran parte stranieri. Formano tre parrocchie. L'antico titolo episcopale latino di Famagosta per tradizione è assegnato al vescovo ausiliare dell'arcivescovo di Milano. I giacobiti, armeni, maroniti cattolici che si erano rifugiati nell'isola al tempo del Lusignano, sotto la dominazione turca o apostatarono o passarono allo scisma. Si formò anche una setta detta dei *Linobambaci*, mezzo cristiani e mezzo mussulmani. I maroniti che conservarono la fede cristiana (circa 3000 in luoghi montagnosi) riconoscono per vescovo quello che risiede nel Libano a Qurnet-Sahwan e seguono il rito antiocheno con lingua araba o siriaca.

Bibl. — L. de Mas-Latrie, *Histoire des Archevêques latins de l'île de C.* in *Arch. de l'Oriente chrét.*, II (1884) 207-238. — A. Palmieri, *Chypre (Église de)* in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 2424 72, con ricca bibliografia. — E. Beurlier in *Dict. de la Bible*, II, col. 1165-71; E. Power, ivi, *Supplém.*, II, col. 1-28. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol et de Lit.*, III, col. 1568-84. — C. Korolevsky in *Enc. It.*, X, 398.

CIPRO (*Ordine Cavalleresco di*). Fondato nel sec. XII, forse da Almerico di Lusignano che Enrico VI nel 1196 fece re di C., ebbe per fine la difesa del Cattolicesimo contro gli infedeli. Seguì la regola di S. Basilio e per insegna ebbe una collana d'oro composta di anelli aventi la forma di *S* e per ciondolo una piccola spada d'argento con elsa d'oro: anche sulla spada appariva la lettera *S* (secondo altri *R*). Tale lettera fu interpretata come simbolo d'un *silenzio*, che i cavalieri si imponevano su segreti o affari dell'Ordine.

Il quale ben presto decadde anche per le lotte intestine dei Lusignano e scomparve, quando Cipro fu occupata dai Turchi (agosto del 1571, caduta di Famagosta).

CIRANO (S.). v. Sigiranno (S.).

CIRCONCELLIONI. 1.° Nel vasto movimento donatista (v. Donatismo) i CC. rappresentano l'elemento più fanatico. Erano bande, per lo più di razza punica, che al grido di « *Deo laudes* » si abbandonavano al saccheggio delle chiese e dei beni dei cattolici, gettando l'Africa in preda al disordine e non retrocedendo neppure dinanzi alla morte nella speranza di guadagnarsi la fama dei martiri. S. Agostino giustificò i mezzi forti che talora furono dovuti usare contro simile genia, colpevole di eccessi pazzeschi di violenza. Neppure la repressione riuscì a stroncare il movimento che, incominciato verso il 330, continuò per circa un secolo a mettere a soqquadro l'Africa cristiana. Il nome (*circuitores* per Filastrio, *circiliones* per il volgo) è spiegato da S. Agostino: circumcelliones dicti sunt quia circum cellas vagantur (*Enarr. in Ps. 132*, 3; PL 37, 1730). Amavano anche farsi chiamare « Soldati di Cristo », « Figli di Santi », « Agonistici ». — S. Ottavo Milev., *De schismate Donatistarum*, PL 11, 883–1104, passim. — S. Filastrio, *De haer.*, 85; PL 12, 1197 s. — S. Agostino, passim; v. indice analit. in *PL* 46, 166, 703. — Tillemont, VI, 58-98, 187-192. — Monceaux, *Afrique chrétienne*, IV, p. 34 s. — G. Bareille in *Dict de Théol. cath.*, II, col. 2513–18. — F. Martroye in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit*, III–2, col. 1692-1710.

2.° Con questo nome il cronista Alberto (v.) di Stade (*Mon. Germ. Hist., Script.* XVII, 371 ss.) chiama un gruppo eretico-scismatico di Schwäbsch-Hall. Quando, durante la lotta tra Innocenzo IV e Federico II, l'imperatore fu deposto dal Papa (1245), i CC. vi si opposero sostenendo che papa, vescovi e sacerdoti avevano perduto ogni potere, essendo prevaricatori. — F. Vernet in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 2518 s.

CIRCONCISIONE I. **La C. presso i pagani.** La C. fu diffusa, benchè senza continuità, in tutti i continenti. La sua origine sembra debba ricercarsi nel ciclo culturale totemistico (negli stadi più recenti secondo Groebner, nei più antichi secondo W. Schmidt, nell'età della pietra secondo Bertholet), dal quale sarebbe passata ai Pigmei Ituri e in alcune stirpi del ciclo nomade (Semiti, manca

però presso gli Assiro-Babilonesi, i Galla, e presso alcune tribù Berbere). Nelle sue forme più antiche essa doveva celebrarsi verso il tempo della pubertà, e solo nelle forme derivate essa è stata collocata nei primi due o tre anni (Cunama, Cabili, Somali) o anche nelle prime settimane dopo la nascita (Giudei, Arabi Yemeniti, Herero). Nelle isole della Sonda, nelle Molucche e in alcune isole della Melanesia e Polinesia, presso i Totonaki del Messico essa si riduceva a una *incisione*, e a una *subincisione* nell'Australia centrale. Il suo significato originario è discusso. Parè che essa fosse considerata come un espediente di sanità o di maggior vigore genitale, e solo presso i popoli nomadi (Semiti) che la derivarono da altri popoli, avrebbe assunto un carattere sacrificale, o di consacrazione di tutta la vita sessuale. La mancanza d'ogni traccia di C. nella grande civiltà assiro-babilonese dimostra, secondo il Lagrange, che essa non fu una istituzione protosemitica.

La circoncisione delle ragazze (extirpatio clitoridis, o delle labia minora, ampliatio vaginae in Australia) era molto meno estesa, sempre ad ogni modo negli stessi territori, dove vigeva la C. maschile.

Frequentemente la C. era accompagnata da ritiro in solitudine o in capanne speciali, e da istruzioni sulle tradizioni tribuli o sugli usi sessuali e molte volte era seguita da un periodo in cui si permetteva all'iniziato ogni dissolutezza (Fulbe, Bambara, Mossi, Angoni, Kikugu, Bageschu, Figi).

Geremia (IX 26) enumera fra i popoli circoncisi gli Egiziani, gli Ebrei, gli Edomiti, gli Ammoniti, i Moabiti e gli abitatori del deserto, ossia gli Arabi.

Secondo Erodoto, la C. si praticò fin dalle origini solo dagli Egiziani, dagli Etiopi e dai Colchidiani. Tuttavia, nei tempi meno remoti, presso gli Egiziani la C. non era obbligatoria ed Erodoto stesso nota che essa non aveva carattere sacro: « Essi praticano la C. delle parti naturali in vista della purità, stimando più la proprietà che l'eleganza » (II, 37).

Il tipo classico degli « incirconcisi » erano, secondo la Bibbia, i Filistei. Presso i Cananei — se mai la praticarono anticamente — era andata in desuetudine (*Gen* XXXIV 15).

Oggi la C. sopravvive, oltre che nel giudaismo e in alcune frazioni di cristiani d'Egitto e d'Abissinia — nell'islamismo (dov'è quasi universalmente praticata, pure essendo solo raccomandata, non imposta) e presso tribù dell'Africa, del Madagascar e dell'Australia.

II. **Presso gli Ebrei.** Iddio impose la C. ad Abramo e alla sua discendenza come *segno sacro* dell'Alleanza (v. Abramo, III, 2). La formale prescrizione divina (*Gen* XVII 10 ss) sembra introdurre una novità assoluta piuttosto che consacrare un rito già in uso, quantunque Abramo avesse certo già conosciuto la C. in Egitto (*Gen* XII 10 ss). Come semplice rito, la C. non valeva evidentemente a distinguere gli Ebrei da « tutti » gli altri popoli, ma solo da quelli, che non la praticavano, come i Filistei, i Cananei, gli Assiro-Babilonesi. Ma assolutamente caratteristico — e perciò distintivo — era il profondo senso religioso che la C. ebbe presso gli Ebrei dal giorno stesso della sua istituzione: espressione concreta della fede nel Dio unico e dell'Alleanza stretta con Lui, certificato cruento dell'appartenenza al popolo eletto, giuramento di ubbidienza alle volontà divine, attestazione della speranza nei benefici da Dio promessi alla stirpe abramitica, simbolo della Circoncisione spirituale o del cuore (*Deut* X 16; XXX 6; *Ger* IV 4; VI 10; *Ez* XLIV 7, 9; *Rom* II 25 ss; VIII 4).

La legge della C. riguardava solo i maschi (anche servi o schiavi, sia nati in casa che comprati e di sangue straniero: *Gen* XVII 12) ed era gravissima: il bambino incirconciso era come escluso dall'anagrafe spirituale, e quindi dalle benedizioni e privilegi, del popolo eletto, come uno scomunicato (*Gen* XVII 14). La C. si faceva nell'8° giorno dalla nascita (*Gen* XVII 12). Dal fatto che Dio, quando prescrisse ad Abramo la C., gli mutò il nome, venne l'uso di far coincidere l'imposizione del nome (preferibilmente teoforo) col rito della C. Essa non era affatto riservata ai sacerdoti, e son male ispirati — già notava con altri Benedetto XIV — i pittori che rappresentano la C. di Gesù come fatta nel Tempio. L'operazione, che richiede una certa destrezza, si faceva con una pietra acuta o con un ferruzzo. Le cerimonie concomitanti variarono coi tempi. Quando sorsero le sinagoghe, esse furono il luogo abituale del rito. Erroneamente s'è pensato al tempio.

Gli Ebrei furono fedeli alla legge della C. e le eccezioni (*Es* IV 25 s; *Gios* V) si possono spiegare da speciali circostanze storiche. Ai tempi dei Maccabei la C. ebbe anche i suoi martiri. Antioco Epifane IV, nella crudele decisione di infrangere quanto si opponeva ad una ellenizzazione del popolo giudaico, faceva uccidere colle loro madri i bambini circoncisi (I *Mac* I 63 s; II *Mac* VI 10; Giuseppe Fl., *Antiq.*, XII, V, 4). Ai tempi del Nuovo Testamento, la C. era talmente caratteristica dei Giudei nel mondo mediterraneo, che dire « circonciso » e dire « giudeo » era lo stesso; e se alcuni di essi, per liberarsi dalla derisione dei pagani, apostatavano, tentando di cancellare i segni della propria C. (ciò che S. Paolo interdiceva ai convertiti: I *Cor* VII 18), la nazione vi rimaneva fedele, animata anzi da una fede straordinaria nel suo valore salvifico: « Nell'Al di là, Abraham siederà all'ingresso del Gheihinnon e non permetterà che vi discenda alcun israelita circonciso ». Solo ai più malvagi — rifatti incirconcisi! — era negato questo privilegio: « Ma che farà per coloro che avranno peccato oltre misura? Prenderà i prepuzi dei bambini morti prima della C., li applicherà a quei peccatori e li farà discendere nel Ghehinnon » (A. Cohen, *Il Talmud*, trad. ital. di A. Toaff., Bari 1935, p. 449 s).

III. **Interpretazione teologica della C. ebraica.** La C., secondo la dottrina di S. Agostino (che ne parla spesso), di S. Gregorio M., di Beda, seguiti poi dagli scolastici, con a capo S. Tomaso (*ab omnibus communiter ponitur*, Summa Theol., III, q. LXX, a. 4, c.), e dai teologi, fu « un sacramento dell'antica Legge, ordinato alla remissione del peccato originale ». Come tale, la C. prefigurò il Battesimo. Ma l'efficacia fra i due riti è ben diversa. Il Battesimo rimette il peccato originale *ex opere operato;* la C. lo rimetteva nel caso d'un adulto, *ex opere operantis,* ossia per le sue disposizioni di fede e di contrizione, o, nel caso d'un bambino, *praeter opus operantis* (Suarez), *quasi ex opere operato* (S. Tomaso). Colla remissione del peccato originale veniva infusa la grazia: « quia culpa non remittitur, nisi per gratiam » (S. Tomaso, *l. c.*: erroneamente l'Ermoni pone S. Tomaso fra quelli che, pure ammettendo come

effetto della C. la remissione del peccato originale, negavano il correlativo effetto della infusione della grazia). L'espressione di Innocenzo III: « Originalis culpa remittebatur per circoncisionis mysterium » (*Denz B.*, n. 410), non indica necessariamente una causalità « strumentale », potendosi intendere di una *conditio sine qua non*.

L'Ermoni, sembrandogli questa dottrina — che Suarez qualificava come *dogma certum et indubitatum* — non fondata esegeticamente, giudica più probabile, anche se meno comune, l'opinione opposta. La giustificazione dei bambini Ebrei, in questa ipotesi, si operava in virtù del Remedium Naturae (v.).

IV. **L'abolizione della C. nel Cristianesimo.** Come il Battista (*Lc* I 59), anche Gesù (*Lc* II 21) fu circonciso. S. Tomaso (III, q. XXXVII, a. 1, c.) adduce sette ragioni a dimostrare che « Christus *debuit* circumcidi ». Non si tratta tuttavia, nota Suarez, « de *debito praecepti* . . . , sed solum de *debito decentiae aut congruitatis* ». La liturgia commemora questo mistero il 1° di gennaio: v. Anno Liturgico, III, 4, b. — Sulla pretesa « *reliquia della C.* » cf: Acta SS. *Jan.* I (Ven. 1734) *die* 1, p. 3-8. — H. Leclercq in *Dict d'Archéol. chrét. et de Lit.*, III-2, col. 1715. — J. Sauer in *Lex. für Theol. und Kirche*, VIII, col. 434 s.

È certissimo che la C. fu abrogata dal Cristianesimo; il Concilio Apostolico (v.) formulò il principio della sua non-necessità per la salvezza. A tal principio S. Paolo ispirò costantemente la sua predicazione, suscitando perciò l'aspra opposizione dei Giudaizzanti (v.). S. Girolamo pensava che la C., come tutte l'altre legalità caduche, era istantaneamente passata dall'essere *viva* e obbligatoria all'essere *morta*, anzi mortifera, e interpretava le contrarie apparenze (*Atti* XVI 3: S. Paolo circoncide Timoteo; *Gal* II 11 ss: il noto incidente fra S. Paolo e S. Pietro) come pie simulazioni degli Apostoli, affine di guadagnare a Cristo i Giudei. Soluzione, a cui s'oppose energicamente S. Agostino, il quale preferì pensare ad un periodo intermedio — fra la nascita del Cristianesimo e la sua sufficiente promulgazione — nel quale i riti legali eran *tollerati*. Il dibattito fra i due Grandi si può leggere nei rispettivi epistolari. S. Tomaso ha dato la sua adesione a S. Agostino.

Attraverso la storia il rito della C. riapparve nella prassi di talune sètte ereticali, come quella dei Passagini (Hergenröther, IV, 235). Oggi gli Abissini e i Copti sono i soli fra i cristiani che conservino, benchè non obbligatorio, l'uso della C.

Bibl. — I. W. Schmidt, *Volker und Kulturen*, Regensburg 1924, I, p. 238-243. — A. Bertholet in *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, I² (1927), col. 949 s. — P. Baras, *La C., son historique et son importance au point de vue hygiénique*, Paris 1936 (58 pp.). — M. J Lagrange, *Études sur les Religions Sémitiques*², Paris 1905, p. 242-246. — Enc. It., X, 410 *b*-412 *a*.

II. H. Lesêtre in *Dict. de la Bible*, II, col. 772-780. — I. Broydé in *Jewish Encyclopädia*, IV, p. 92-102. — Strack-Billerbek, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, IV-1 (1928), Exkurs III, p. 23-40.

III. S. Tomaso, *Summa Theol.*, III, q. LXX (quattro artice.) e suoi Commentatori. — V. Ermoni in *Dict de Théol. cath.*, II, col. 2519-2527. — D. Tardini, *De Sacramentis in genere*, Romae 1923, p. 38-49.

IV. Per la festa della C. al 1.° di genn.: cf. Benedetto XIV, *De festis D. N. J. Ch.*, lib. I, c. I. — F. Cabrol in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, III-2, col. 1717 ss.

CIRCOSTANZE. Tre sono gli elementi che determinano la moralità dell'atto umano (v. Atti Umani) e sono detti perciò principi o fonti della moralità: l'*oggetto*, le *circostanze*, il *fine*.

1) *Circostanze*, secondo S. Tommaso (I²-II²ᵉ, q. VII, art. 1) sono tutte le condizioni, che pure essendo fuori della sostanza dell'atto, lo toccano tuttavia, « attingunt aliquo modo », e lo determinano ulteriormente. La circostanza è quindi chiamata accidente dell'atto; e come gli accidenti attribuiscono all'essenza una qualche perfezione o la diminuiscono, così è delle circostanze (ivi, a. 3). Con Cicerone il S. Dottore (*ivi*) ne annovera sette, contenute nel seguente verso: *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.*

Quis non connota semplicemente un uomo, il che è intuitivo, trattandosi di atto umano, ma le qualità di quest'uomo: chierico o laico, coniugato o libero, vincolato da voto o no. Simili qualificazioni possono avere relazione colla legge e colla relativa responsabilità morale nella violazione della medesima.

Quid, parimenti, non riguarda semplicemente l'oggetto, ma la qualità e la quantità dell'oggetto: cosa sacra o cosa profana, cosa da poco o cosa notevole.

Ubi si riferisce alla qualificazione del luogo: per es., l'uccidere uno in chiesa è atto d'una speciale malizia.

Quibus auxiliis si riferisce, secondo S. Tommaso, alla causa strumentale, cioè ai mezzi usati; servirsi per es., di una cosa sacra a scopo superstizioso.

Cur indica il fine estrinseco. È la più importante delle circostanze, ed ha un'influenza così grande agli effetti della moralità, che i moralisti la trattano a parte. Può coincidere o essere diverso dal finis operis od intrinseco. Un'azione, cioè, può essere presa come mezzo ad ottenere un determinato scopo. L'elemosina, che per sè tende al sollievo del povero, può essere fatta per riparare ad un peccato, o per commetterlo.

Quomodo si riferisce alla modalità dell'azione; se con piena avvertenza o no, se con coscienza retta od erronea, se con intensità di volontà o no; od anche se con ferocia, se con violenza, ecc.

Quando si riferisce alle circostanze del tempo, sia in rapporto alla durata dell'azione, come sarebbe la protrazione di un odio, sia riguardo ad una circostanza estrinseca all'azione, come il chiacchierare in chiesa, durante la Messa o abbandonarsi a cattivi pensieri, appena ricevuta la Comunione.

2) Tutte queste circostanze, principalmente quella che tocca l'atto *ex parte finis*, possono influire sulla moralità dell'azione, ora aumentando o diminuendo la bontà o la malizia primaria, che gli atti hanno per il loro oggetto, ora trasportando quella bontà o quella malizia in altra specie teologica, ora sovrapponendo una nuova specie morale.

Aggiungono una specie morale, quando, sempre secondo l'Angelico (I²-II²ᵉ q. XVIII, a. 10), riguardano un ordine speciale di ragione pro o contra. *Trasportano* in altra specie teologica, quando im-

portano tale aumento o diminuzione di malizia, da rendere il peccato mortale o viceversa. *Diminuiscono o aumentano* dentro la stessa specie, quando la mutazione non importa una variazione della specie.

Queste distinzioni hanno la loro importanza teologica agli effetti, non solo della responsabilità dinanzi a Dio, ma anche del dovere dell'accusa per non mancare all'*integrità* della confessione (v. Confessione).

3) Il diritto penale fa pure gran conto delle CC. *dirimenti, aggravanti* o *attenuanti* l'imputabilità o la responsabilità del delinquente.

Il CJ le prende in diligente considerazione nei cann 2218, 2199, 2209, 2228-2231, ed il C. P. It. svolge ampiamente la materia (artt. 39-119), ma, in particolare, specifica negli art. 61 e 62 le CC., così dette *comuni*, sia aggravanti che attenuanti.

Bibl. — S. Thomas, *Summa Theol.*, I II, q. VII, XVIII-XX passim. — Ballerini, *Opus Theologicum morale*, vol. I, Prati 1889, tract I, nn. 140 217. — G. Stocchiero, *Diritto penale della Ch. e dello Stato Ital.*, Vicenza 1932, nn. 85-104, 134-156.

CIRCUMINSESSIO (*Circumincessio*; Ἐνύπαρξις, Περιχώρησις), termine usato dai Padri e dai teologi per indicare la inabitazione intima, mutua e senza confusione, delle tre Persone Divine secondo le parole di Gesù: « Non creditis quia ego in Patre et Pater in me est? » (Giov XIV 11).

La ragione fondamentale della C. è la consostanzialità delle tre Persone Divine: « Propter hanc unitatem (della natura), Pater est totus in Filio, totus in Spiritu Sancto; Filius totus est in Patre, totus in Spiritu Sancto; Spiritus Sanctus totus est in Patre, totus in Filio » (Conc. Fior., *Decret. pro Jac.*; Denz.-B., n. 704).

Altre ragioni della C. sono l'*origine* e le *relazioni* delle Persone Divine. Meno atta è la ragione che alcuni han voluto ricavare dalla « immensità » divina. — S. Tomaso, *Sum. Theol.*, p. I, q. XLII, a. 5. — Petavius, *De Trinitate*, lib. IV, c. XVI. — Chr. Pesch, *Praelectiones Dogm.*, II[5-6] (1925) p. 392-398, nn. 642-647). — A. Deneffe in *Zeitschr. für kath Theol.*, 47 (1923) 497-532.

CIRENAICA. v. Libia.

CIRENEO. v. Simone Cireneo.

CIRER CARBONELL Francesca Anna (1781-1855). N. a Sansellas (Maiorca) da pii contadini; rimasta orfana, si diede a vita virtuosissima, finchè nel 1851 offrì la propria casa alle Suore di Carità di S. Vincenzo de' Paoli, facendosi essa stessa religiosa e assumendo la direzione della comunità. Dopo essersi prodigata in ogni opera di bene, morì in fama di santa. Nel dicembre 1940 è stata introdotta a Roma la causa di beatificazione. — *AAS* XXXIII (1941) 126-128.

CIREY (de) Giovanni († 1503). Dal 1476 abate (Giovanni IX) di Citeaux, mirò ad elevare la disciplina dell'Ordine Cistercense. Da Innocenzo VIII, con bolla del 9 aprile 1489 (*Exposuit tuae devotionis*), avrebbe ottenuto il privilegio di conferire ai membri di tutto l'Ordine il suddiaconato e il diaconato. Ma l'autenticità della bolla è da taluni messa in dubbio; è un fatto che proprio in quell'anno 1489 furono fatte molte bolle false. Cf. Pastor, *Storia dei Papi*, III (Roma 1912) p 251.

CIRIACO. Papa leggendario, inventato dall'autore degli atti di S. Orsola (v). Secondo le pretese visioni di Elisabetta (v.) di Schönau (1129 64) egli avrebbe rinunciato al suo alto ufficio per andare incontro al martirio con un esercito di vergini, dopo aver consigliato a dargli per successore *Antero* (235-36) o, secondo altra tradizione, *Ilario* (431-68). — Acta SS. *Oct.* IX (Par. et Romae 1869) *die* 21, p. 73 ss.

CIRIACO, SS. I Bollandisti enumerano ben 33 martiri di questo nome. Ricordiamo i seguenti:

1) Martire ad **Alessandria** con *Tursicio*, *Zotico* e altri compagni. — Martyrol. Rom., e Acta SS. *Jan.* II (Venetiis 1734) *die* 31, p. 1080. — I Bollandisti accennano anche a tre altri martiri omonimi di Alessandria: due il 12 febbraio, uno il 6 settembre.

2) Mart., Vescovo (il primo) e Patrono di **Ancona**, che ne conserva il corpo nella cattedrale a lui dedicata. Fu erroneamente identificato col leggendario Giuda-Ciriaco, *Iudas Quiriacus*, ebreo convertito a Gerusalemme nella circostanza dell'invenzione della S. Croce (326). — Cappelletti, VII, 18-21. — Lanzoni, I, 384. — Savio in *Scuola Catt.*, 1913, II, p. 126 s. — Acta SS. *Maji* I (Venetiis 1737) *die* 4, p. 439-451.

3) Patriarca di **Costantinopoli**, venerato dai Greci. Fu economo di S. Sofia, poi patriarca sulla fine del 595 o l'inizio del 596. Scrisse una lettera sinodale a S. Gregorio Magno assumendo il titolo di vescovo « ecumenico », ma poi, ossequente alle esortazioni del Pontefice, lo dimise. Coronò nel 602 l'imperatore Foca, e 4 anni dopo sostenne contro di lui che lo impugnava, il diritto di asilo delle chiese. Morì nel 606 ed ebbe notevole culto a Costantinopoli. — Acta SS. *Octobr.* XII (Bruxellis 1884) *die* 27, p. 344-351. — Synaxarium *Eccl. Constantin.* (Bruxellis 1902) 30 Oct., col. 178.

4) Vescovo e martire ad **Ostia** con *Censorino* prefetto, *Massimo* prete, *Archelao* diacono, *Aurea* vergine e 17 tribuni da essi convertiti (sec. III-IV?). — Lanzoni, I, 99-101. — Acta SS. *Septembr.* II (Venetiis 1755) *die* 5, p. 518-524. Ma v. Aurea.

5) Abate, Confess. in **Palestina**. N. a Corinto nel 448-449, nel 465 si recò in Palestina ed entrò nel monastero di S. Eutimio. Fu uomo di grande penitenza, desideroso di solitudine ed illustrato da molti miracoli. Si oppose agli errori degli origenisti. Morì nel 556. — Martyrol. Rom., 29 Sept., e e Synaxarium *Eccl Constantin.* (Bruxellis 1902) col. 87-89. — Acta SS *Sept* VIII (Bruxellis s. a.) *die* 29, p. 142-159, con la vita scritta da Cirillo di Scitopoli.

6) Martire della **Pamfilia**, col fratello *Teodulo* e i genitori, sotto l'imperatore Adriano. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Maji* I (Venetiis 1737) *die* 2, p. 177-179.

CIRIACO d'Antiochia († 817). Patriarca giacobita di Antiochia dal 793, tenne un concilio a Bêt-Botin, per la riforma liturgica; le 40 costituzioni di questo concilio sono conservate in mss. del Museo Britannico e della Vaticana. Di lui si conservano ancora: una lettera sinodale sulla Trinità e l'Incarnazione, indirizzata a Marco, patriarca di Alessandria; un trattato liturgico e un'omelia sulla parabola della vigna. Fu temperamento appassionato. Provocò una persecuzione da Harun-er-Raschid. I giacobiti lo venerano ai 15 di agosto. — R. Duval, *La Littèr. syriaque*, Paris 1920[3], v. Indice analitico.

CIRIACO di Pafo. Secondo Efrem Antiocheno, avrebbe assistito al concilio Niceno e sarebbe autore di un Περὶ ἐνανθρωπήσεως, d'altronde attribuito a S. Anastasio, e di un Εἰς τὰ Θεοφάνια.

Sembra che questo C. debba identificarsi col Cirillo di Paro, che sottoscrisse la formola Nicena: il quale però non ha lasciato alcuna opera. È probabile quindi che il preteso C. non sia autore delle due opere accennate che gli devono essere state attribuite da Efrem senza fondamento. — Fozio, *Bibliotheca*, cod. 229; PG 103, 995 e 1019, dove si traggon notizie da Efrem di Antiochia. — P. Batiffol, *La littérature grecque*, Paris 1897, p 271 s.

CIRIACO, LARGO e SMERALDO, Martiri con compagni. Da vari documenti risulta che il martirio fu ai tempi di Diocleziano. Quanto alla patria, alla condizione, ecc., si diffusero varie notizie, ma incerte e poco solide Una singolare *Passio* del sec. VI, contenuta in un codice di Bruxelles del sec. XII, fa di C. un oriundo di Toscana col nome di *Sextius Sestius*, venuto a Roma e arruolato nella milizia, catechizzato e convertito da Trasone, battezzato da papa Caio col nome di *C.*, poi ordinato diacono insieme con Sisinnio da S. Marcello papa.

Il Lanzoni (I, 423), con altri, scarta affatto la notizia dell'origine toscana. Sempre secondo la sopraddetta *Passio*, dopo vari tormenti subiti e miracoli operati, fu decapitato per ordine di Massimiano il 14 marzo con *Largo, Smeraldo* e *20 compagni*.

Provvisoriamente furono sepolti sulla via Nomentana da un sacerdote Giovanni e dagli operai di Trasone e di Lucina, e precisamente C. fra i corpi di Largo e Smeraldo. Ma poco dopo i corpi dei tre martiri da papa Marcello furono trasportati e sepolti sulla via Ostiense « *in praedium S. Cyriaci situm in miliario septimo ab urbe Roma* ». Il giorno della traslazione e della deposizione sulla via Ostiense fu poi quello della festa dell'8 agosto (Martyrol. o Breviar. Rom.). Già il Cronografo del 354 (v.) all'8 agosto segna: *Ostense VII ballistaria* Cyriaci, Largi, *Crescentiani, Memmiae, Julianetis* et Ixmaracdi.

Sulla tomba dei Martiri della via Ostiense, nel cimitero di Lucina, papa Onorio I eresse una basilica onorata in seguito con donativi anche dai pontefici Leone III e Benedetto III. Parte delle reliquie furono poi trasportate in altre chiese di Roma, dove ebbe gran culto, e anche in chiese della Germania, come a Bamberga. S. Ciriaco è uno dei 14 Santi Ausiliari (v.). — Schuster, VIII, 152-155. — Acta SS. *Aug.* II (Ven. 1751) *die* 8, p. 327-340. — Analecta Bolland., II (1883) p. 247-258. — Col San Ciriaco, capo del gruppo sopra illustrato, non va confuso l'omonimo fondatore del *Titulus Cyriaci* (vicino al « Titulus Gaii » all'*Alta Semita*), commemorato nel Geronimiano il 14 aprile: cf. Duchesne-Fornari in *Mélanges d'Archéol et d'Hist.*, 26 (1916-17) 27-72.

CIRIACO e PAOLA, SS., coppia di martiri, fratello e sorella, probabilmente africani, poi creduti spagnoli. Vittime sotto Diocleziano e Massimiano. — Analecta Bolland., LX (1942) 1-15.

CIRILLO (San), vescovo di **Alessandria** (412-444), **Dottore della Chiesa**. Nato con ogni probabilità ad Alessandria verso il 370, era nipote del patriarca della città, Teofilo (v.).

C. partecipò al sinodo della Quercia, nel quale si pronunciò la sentenza di deposizione contro il Crisostomo. Era già prete. Con nobile rettitudine C. riconobbe di aver servito allora non la causa della fede ma l'orgoglio dello zio e di Eudossia imperatrice: nel 417 inseriva il nome del Crisostomo (morto nel 407) nei dittici della sua Chiesa.

Nel 412 (18 ottobre) C. succedeva allo zio, non senza opposizione, provocata da quelli che temevano di veder rinnovato l'esoso governo di Teofilo.

Si sa che fece chiudere le chiese dei novaziani d'Egitto, incamerandone i beni; lo stesso fece per i Giudei colpevoli di incessanti turbolenze e di violenze contro i cristiani. Nel 418 C. ricevette da papa Zosimo l'annuncio, con lettera speciale, della condanna del pelagianesimo. Nel 419 i vescovi africani chiesero a C. una copia degli atti del concilio Niceno.

Nell'aprile del 428 saliva sul trono patriarcale di Costantinopoli Nestorio.

La vita di C. entrò allora in una fase epica. La sua storia per alcuni anni fu la storia della Chiesa universale. Quanto abbia fatto C. per guadagnare alla fede, amicalmente, Nestorio, e per circoscrivere l'eresia, come abbia compiuto la sua parte di protagonista e di legato papale al concilio d'Efeso, quanto abbia sofferto per gli intrighi, sospetti, accuse, come abbia patito perfino la prigionia è una storia eroica che avremo occasione di richiamare parlando delle opere di C. e, a suo luogo, del Nestorianesimo (v.).

Deposto Nestorio, C., che si trovava imprigionato ad Efeso, potè far ritorno ad Alessandria (30 ottobre 431). Ma il partito antiocheno non riconobbe la deposizione di Nestorio. Anzi nei sinodi di Tarso e di Antiochia risancì la deposizione di C. e pretese che si condannassero i 12 anatematismi dell'odiato « egiziano ». I buoni uffici di Teodosio, le accomodanti disposizioni di papa Celestino e del suo successore Sisto III fecero iniziare le pratiche per la riconciliazione.

Le preoccupazioni di C. non cessarono, sia perchè un notevole settore del partito antiocheno non aveva accettato la pace, sia perchè molti dei suoi amici lo accusarono di aver fatto concessioni spinte, sia perchè venne a sapere dai suoi amici che gli orientali, pur abbandonando Nestorio al suo destino, propagavano i libri di Diodoro di Tarso e del Mopsuesteno, in cui era più che in germe il nestorianesimo. Agli amici C. scrisse lettere giustificando il suo operato e dichiarando l'ortodossia del simbolo d'unione; ma per non riappiccar l'incendio della discordia non volle accedere alla domanda di condannare Diodoro e Teodoro, morti in pace colla Chiesa, pur riconoscendo e combattendo in alcuni scritti (perduti) i loro errori.

Nel 444 il grande Dottore moriva in Alessandria lasciando un'immensa eredità di rimpianti, di bene e di dottrina.

A) **Opere dogmatiche.** 1) *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*, in 35 capi o λόγοι, dedicato all'amico Nemesio, scritto verso il 425 contro ariani e macedoniani. Vi si raccolgono, in forma scolastica e sobria, brevi asserzioni che compendiano la fede trinitaria tradizionale, specialmente riguardo alla eternità, consustanzialità e divinità del Verbo (IV-XXXII) e dello Spirito Santo (XXXIII-XXXIV).

2) *De sancta et consubstantiali Trinitate*, sullo stesso argomento del *Thesaurus*.

3) *Scholia de Incarnatione Unigeniti*, conservato integro in una versione latina contemporanea di C., e, solo a metà, nel testo greco. Vi si spiegano con precisione tutti i punti della cristologia forse per premunire i fedeli contro la nuova eresia: vi si parla a lungo dell'unità personale di Cristo

che Cristo non è un uomo Θεοφόρος, che la Vergine è Θεοτόκος, che le denominazioni di Cristo si riferiscono a una sola persona, non a due soggetti.

4) *De recta fide ad Theodosium imperatorem*, scritto nel 430 prima della convocazione del concilio di Efeso, per prevenire la corte imperiale contro le insidie di Nestorio. Non vi si nomina Nestorio, ma in una lunga rassegna delle eresie cristologiche si toccano i punti sostanziali della nuova eresia. I cc. XXV-XLV sono un'ampia dimostrazione dell'unità personale del Verbo tanto prima che dopo l'Incarnazione e della maternità divina di Maria.

Il *De recta fide ad principissas*, diretto alle principesse Arcadia e Marina (in 13 capi) e il *De recta fide ad Augustas*, diretto a Pulcheria e a Eudossia (in 59 capi), ritornano sullo stesso argomento.

5) *Adversus Nestorii blasphemias*, scritto nel 430 quando era perduta ogni speranza di ridurre Nestorio alla fede colla persuasione. È in 5 libri. C. riporta testualmente passi di Nestorio a cui fa seguire la confutazione.

6) *Anathematismi Cyrilli contra Nestorium*, sono 12 punti fondamentali della dottrina cristologica proposti in forma di canoni: εἴ τις ... ἀνάθεμα ἔστω.

Nell'ottobre 430, C. aveva radunato un sinodo di vescovi egiziani per discutere sulla nuova eresia. Vi si redasse una lettera sinodale a cui seguivano i 12 anatematismi riassumenti tutta la dottrina esposta nella lettera. L'Emmanuele è Dio κατὰ ἀλήθειαν e la Vergine è Θεοτόκος (I). Il Verbo è unito alla carne καθ'ὑπόστασιν e Cristo Dio-Uomo è uno (II). Cristo è uno non di unità secondo dignità (κατὰ τὴν ἀξίαν) nè secondo autorità e potestà (κατὰ ἐξουσίαν ἢ δυναστείαν) ma piuttosto per unione naturale (καθ'ἕνωσιν φυσικήν) (III). Le denominazioni di Cristo che ricorrono nel nuovo Testamento e nei Padri non vanno riferite a due persone (Εἰ τις προσώποις δυσὶν ἤγουν ὑποστάσεσι...) distinte (IV). Cristo non è un uomo Θεοφόρος, ma è Dio (V). Il Verbo di Dio non è solo Dio e il Signore del Cristo ma è lo stesso Cristo Dio-Uomo (VI). L'uomo Cristo non è coadiuvato dall'operazione del Verbo di Dio e la gloria di Unigenito non è qualche cosa di sovraggiunto estrinsecamente e che non gli appartenga per se stesso (VII). Cristo Dio-Uomo va adorato con un'adorazione unica e non è a dire che si coadorino il Verbo e l'Uomo come facessero due (VIII). Non si deve dire che Cristo ricevette dallo Spirito Santo la gloria e la potenza di far miracoli come fosse una ἀλλοτρία δύναμις, mentre invece per il suo proprio spirito compì τὰς θεοσημείας (IX). Proprio il Verbo incarnato è il nostro Pontefice e offrì se stesso al Padre non per se stesso ma solo per noi (X). La carne di Cristo è vivificante perchè divenne carne propria (ἰδία) del Verbo che tutto vivifica (XI). Il Verbo di Dio patì, fu crocifisso e morì, risorse nella carne (XII). Questo capitale documento dogmatico (testo greco-latino in Denz.-B., nn. 113-124) approvato dai Padri di Efeso nella I sessione (22 giugno 431) ebbe molte accuse, specialmente di apollinarismo, che costrinsero C. a farne molteplici spiegazioni. Ma fu approvato e lodato dal concilio Costantinopolitano II. In difesa di esso C. scrisse: *Apologeticus τῶν δώδεκα κεφαλαίων contra Orientales*, steso all'inizio del 431 prima della riunione del concilio per difendere gli anatematismi contro la critica che ne aveva fatto Andrea di Samosata. Cf. J. Mahé in *Revue d'Hist. Eccl.*, 7 (1906) 505-542. — P. Galtier in *Recherches de Science Rel.*, 23 (1933) 45-57

7) *Apologeticus contra Theodoretum*. Come Andrea di Samosata anche il grande Teodoreto di Ciro, invitato da Giovanni d'Antiochia, aveva fatto una critica degli anatematismi di C. in cui vedeva tesi apollinaristiche. C. punto per punto si difende. La *Explicatio XII capitum* fu scritta da C. durante la prigionia d'Efeso forse per disimagare alcuni amici che s'eran lasciati impressionare dall'accesa polemica attorno agli anatematismi

8) L'*Apologeticus ad Theodosium* fu da C., ritornato ad Alessandria, inviato alla corte imperiale per dissipare i sospetti che correvano in Oriente circa il suo operato ad Efeso.

9) *Adversus nolentes confiteri S. Virginem esse Deiparam*. Il N. Testamento (Luc I 43; II 11, 12; Att X 36 ecc.) testimonia che Maria è madre di Cristo. Ora Cristo, il figlio della Vergine, unica persona, è Dio. Dunque Maria è Θεοτόκος (Equivalentemente la Scrittura dice μήτηρ τοῦ κυρίου).

10) *Quod unus sit Christus, dialogus*, ripete i punti dottrinali degli anatematismi.

11) Di C. conosciamo ancora frammenti di molte altre opere dogmatiche.

Libri adversus Diodorum Tarsensem et Theodorum Mopsuestenum, di cui abbiamo alcuni frammenti in latino, altri in greco, altri in siriaco.

Liber contra synousiastas, contro gli apollinaristi.

Liber textuum, collezione di testi patristici.

Fozio assicura che C. scrisse anche *Contra Pelagianos*, ma di ciò nulla a noi è pervenuto.

12) C. si provò lodevolmente anche nell'apologetica scrivendo, dopo il 433, il *Pro sancta Christianorum religione adversus dicta athei Juliani*, dedicato a Teodosio II, opera vasta in 20 o forse 30 libri di cui giunsero a noi interi solo i primi 10.

B) **Opere esegetiche**. 1) *De adoratione in spiritu et veritate*, dialogo tra C. e l'amico Palladio, in 17 libri in cui cerca di spiegare i due testi evangelici: *non veni solvere legem sed adimplere* (Matt V 17). *adorare in spiritu et veritate* (Giov IV 24).

2) Γλαφυρά, in 13 libri, che completano l'opera precedente, mostrano che il mistero di Cristo è figurato in tutti i libri di Mosè.

3) Ἐξήγησις ὑπομνηματική sul profeta Isaia (in 5 libri) e sui 12 Profeti minori.

4) Ἑρμηνεία in S. Giovanni, in 12 libri, di cui i II. VII-VIII su Giov X 18-XII 48 ci pervennero frammentari. Commento che pare scritto prima del 428. Si tiene aderente al senso letterale ed è di grande interesse non solo esegetico ma anche dogmatico per i frequenti spunti e digressioni contro gli ariani.

5) Si posseggono poi frammenti più o meno considerevoli di commenti su *S. Luca* (che si potè ricostituire quasi integralmente su una versione siriaca, comprendente almeno 156 omelie), su *S. Matteo* (frammenti su tutti i capi, eccetto il c. XX), sui *libri dei Re*, sui *Proverbi*, sulla *Cantica*, sul *Cantico di Mosè*, su *Geremia*, *Baruch*, *Ezechiele*, *Daniele*, sugli *Atti degli Apostoli*, sulle epistole *ai Romani*, ai *Galati*, ai *Colossesi*, agli *Ebrei* e sulle due ai *Corinzi*, sull'epistola *di Giacomo*, di *Giuda*, sulle due *di Pietro*, sulla prima di *S. Giovanni*.

C) **Le omelie**. C. lasciò 29 omelie pasquali recitate una per anno dal 414 al 442. È notevole la XVII

per l'anno 429, perchè è il primo scritto di C. contro Nestorio. Di altre molte omelie è difficile giudicare l'autenticità.

D) Le lettere. Delle 86 lettere sicuramente autentiche (delle quali molte giunte a noi nella sola versione latina) che si trovano in PG 77, 9-390, solo 69 furono scritte da C., le altre sono di corrispondenti. Rimarchevoli per l'interesse dogmatico sono: 1.° la *Ep. I ad monachos Aegypti*; 2.° *Ep. IV*, seconda a Nestorio; 3.° *Ep. XVII, epistola synodalis*, o terza lettera a Nestorio; 4.° *Ep. XXIX* che contiene *il simbolo d'unione*; 5.° *Ep. XLVI* dove C. risponde a 4 obiezioni che erano state fatte alla sua tanto discussa formula μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, una natura Verbi Dei incarnata. Molte sono pure spurie o dubbie attribuite a C.; però non c'è una ragione per negare a C. la paternità del trattato *Adversus anthropomorphitas*, dove si tratta, in una prima parte, degli antropomorfismi biblici, e poi di alcune questioni cristologiche, dell'Eucaristia, degl angeli, ecc.

Valore di C. La dottrina di C. è la teologia tradizionale cattolica e non solo nei suoi nodi centrali ma anche nei punti marginali. Poichè « rien de plus traditionnel que l'enseignement de C.; il ne veut rien avancer que sur la foi de l'Écriture inspirée ou des Pères orthodoxes » (J. Mahé). C. è lo stilizzatore vigoroso, acuto e netto del pensiero teologico dei Padri. In particolare egli passò alla storia come *dottore dell'incarnazione*. Le sue formule non furono più dimenticate nei concili susseguenti, negli atti pontifici e nei trattati dogmatici. Le idee teologiche di C., pur polarizzandosi nel dogma cristologico, si muovono in questo schema semplice: « Dio uno e insieme trino, infinitamente perfetto e potente, ha tutto creato, gli angeli, il mondo, l'uomo. L'uomo fatto a imagine di Dio, arricchito di doni naturali e soprannaturali, soggiacque al genio del male e perdette la grazia e la felicità. Ma Dio nella sua misericordia gli ha preparato un mezzo di salute; e negli ultimi tempi il Verbo s'incarnò in seno a Maria, santificò la nostra carne unendosi ad essa, ci riportò sul cammino del cielo, e morì per tutti noi. Per il suo sangue divino l'uomo fu riscattato, la grazia ricuperata. La Chiesa fondata dal Salvatore fornisce ai fedeli i mezzi per appropriarsi questa redenzione. I mezzi sono il Battesimo e l'Eucaristia. Figli della Chiesa e santificati dallo Spirito Santo, noi siamo di fatto figli di Dio ed eredi del cielo. Se alla fede congiungeremo le opere buone riceveremo il premio eterno, mentre i cattivi saranno eternamente puniti nell'inferno » (Mahé). È il simbolo tradizionale. San C. fu proclamato « Dottore della Chiesa » nel 1882. La sua festa è ai 9 di febbr. (nella Chiesa Or. ai 9 di giugno).

Bibl. — *Edizioni*: Migne (1859) PG 68-77 che riproduce l'edizione di J. Aubert (Parigi 1638 in 6 voll.) coll'aggiunta di nuovi scritti pubblicati dal Mai. Ottima l'edizione critica di Ed. Ph. Pusey, 7 voll., Oxford 1868-1877, ma non è completa.

Copiosa *Bibl.* presso: J. Mahé in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 2476-2527. — Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Literatur*, IV (1924) p. 23-74. — F. Cayré, *Patrologia*. , II (Roma 1938) p. 21-43. — A. Seider in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 105-110.

Per la dottrina. A. Struckmann, *Die Eucharistielehre des Hl. Cy. von A.*, Paderborn 1910. — A. Rehrmann, *Die Christologie*, Hildesheim 1912. — A. Eberle, *Die Mariologie*, Freiburg 1921. — J. Mahé, *La sanctification d'après S. C. d'Al.*, in *Revue d'Hist. Eccl.*, 9 (1909) 30-40; 469-492.

Contributi più recenti. J. Puig de la Bellacasa, *Los doce anatematismos de S. C.*, in *Estudios Eccles*, 11 (1932) 5-25: si dimostra che furono approvati dal conc. di Efeso. — P. Galtier, *Les Anathématismes de S. C. et le conc de Chalcédoine*, in *Rech. de science relig.*, 23 (1933) 45-57. — A. Deneffe, *Der dogmatische Wert der Anathematismen Cyr.*, in *Scholastik* 8 (1933) 203-16. — Chr. Papadopulos, Ὁ ἅγιος Κύριλλος Ἀλεξανδρείας, Alessandria 1933: cf. *Revue d'Hist. Eccl.*, 31 (1935) 114 s. — J. B Wolf, *S. Cyrilli Al. de Spiritu S. doctrina*, Herbipoli 1934. — L. Janssens, *Notre filiation divine, d'après S. C. d'Al.*, in *Ephem. Theol Lov.*, 15 (1938) 233-278. — A. Durarle, *L'ignorance du Christ chez C. d'Al.*, ivi 16 (1939) 111-120. — H. Du Manoir, *L'Église Corps du Crist, chez S. C. d'Al.* in *Gregorianum* 19 (1938) 573-603; 20 (1939) 83-100; 161-188; 481-506. — Jos. Maric, *Celebris Cyrilli A. formula christologica de una actioitate Christi*, Zagreb 1926. — P. Renaudin, *La théologie de S. Cyr. d'Al. d'après S. Thomas d'Aquin*, Tongerloo Anvers (Belgio) 1937.

CIRILLO, nativo di **Costantinopoli**, **Santo** (sec. XII-XIII), terzo generale dell'Ordine Carmelitano, già priore al Monte Carmelo, dove si conserva il suo corpo: festa nell'Ordine il 6 marzo. Gli antichi lo credettero estensore, fra l'altro, del famoso *Oraculum Angelicum*, che troviamo già utilizzato da Arnaldo (v.) da Villanova e dal Clareno (v.) e che influì grandemente su Cola di Rienzo (v.). Secondo l'ornata leggenda, nell'anno 1192, mentre C. celebrava il Divino Sacrifizio nella festa di S. Ilarione (v.) abate, gli apparve un angelo, con iscritto, su due tabelle d'argento, un messaggio in greco, che egli, terminato il sacro rito, doveva trascrivere. Ciò fece C., e richiese poi l'interpretazione dell'oracolo all'abate Gioachino da Fiora (v.), che lo soddisfece con lettera. Quest'ultimo particolare scopre assai probabilmente il ciclo, in cui nacque il documento, che rappresenta le idee spiritualistico-gioachimite. Vi si preannunziano le lotte fra gli Angioini e gli Aragonesi per Napoli e si descrivon la decadenza del clero e la persecuzione degli Spirituali (v.). — Acta SS. *Mart.* I (Ven. 1735) *die* 6, p. 498-502. — Bigelmair in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 105 s e Hofmeister, *ib.*, col. 111. — Enc. It., X, 440 *a*.

CIRILLO (San), vescovo di **Gerusalemme**, **Dottore della Chiesa**. Nacque a Gerusalemme o nei dintorni, dopo il 313, forse nel 315. Studiò con passione la Bibbia e i Padri, non disdegnando neanche la cultura classica pagana. Ebbe simpatia per la vita monastica, se pure egli stesso non fu monaco in una delle fiorenti *laure* del paese. Doveva avere almeno 30 anni, quando il suo vescovo Massimo II lo ordinò prete e gli affidò il ministero della predicazione e dell'istruzione dei catecumeni. Verso il 348 succedeva nell'episcopato a Massimo. In quel periodo infocato di controversie e di persecuzioni, C. ebbe a soffrire non poco a cagione della sua ortodossia. Il conc. di Nicea (can. 7) aveva riconosciuto alla veneranda Chiesa di Gerusalemme una certa primazia d'onore, lasciando impregiudicati però i diritti di Cesarea di cui Gerusalemme era suffraganea. Fra le due chiese nacque una contesa sull'interpretazione di tale canone. Ai primi del 360

C. era di nuovo esiliato: ma in forza del decreto di Giuliano l'Apostata che permetteva a tutti i vescovi esiliati, ariani o cattolici, di ritornare alle loro sedi, anche C. potè presto (361) ritornare a Gerusalemme.

Quivi nel 362 assistette al fallimento clamoroso dell'impresa insana di Giuliano: la ricostruzione del tempio antico di Gerusalemme. Dal 367 al 378 lo troviamo di nuovo in esilio per un decreto dell'imperatore Valente. Trovò la sua Chiesa molto turbata da quelle funeste vicende, quando nel 378 vi potè far ritorno, in forza di un decreto dell'imperatore Graziano. Vi rimase fino alla morte (18 marzo 386), componendo scismi, soffocando eresie, risuscitando la vita cristiana. Nel 381 lo troviamo fra i Padri del concilio di Costantinopoli, i quali gli resero solenne testimonianza scrivendo a papa Damaso.

Le nostre informazioni sono insufficienti per definire la sua importanza nella polemica contro la eresia e possiam dire che egli vi occupi una posizione di secondo piano. Forse per natura non era portato alla polemica. Nella storia della letteratura cristiana invece C. occupa un posto glorioso per le sue **Catechesi**. Sono una raccolta delle istruzioni che egli, ancora prete (348), tenne ai catecumeni, e forse della predicazione quaresimale che, fatto vescovo, tenne nel 350 presso la basilica del Santo Sepolcro. Sono in numero di 24, ma nelle nostre edizioni sono 23, perchè la prima, in 17 capi, forma una introduzione generale a tutta l'opera. Il numero originario potè essere superiore a 24, poichè almeno tra la XIII e la XIV ce ne dovette essere un'altra, per noi perduta, che trattava della sepoltura di Cristo e della sua discesa al Limbo. Le prime 18 catechesi, dirette ai catecumeni, κατηχήσεις φωτιζομένων, *catecheses illuminandorum*, sono una metodica esposizione degli articoli del Simbolo, la prima che possediamo. Sulla fine della XVIII è detto agli illuminandi: « Noi non vi abbiamo detto tutto . . . Ecco, s'avvicina il giorno di Pasqua in cui voi sarete illuminati nel Cristo mediante il Battesimo della rigenerazione; noi v'insegneremo allora ciò che conviene a questo nuovo stato. . . . Intraprenderemo allora in quelle catechesi *mistagogiche* la spiegazione dei misteri. . . Poi v'insegneremo i misteri delle cerimonie del Battesimo e della ricezione dello Spirito Santo, i misteri dell'altare del nuovo Testamento, vi diremo come dovete comportarvi per godere della vita eterna » (Cat. XVIII, 32 s; cf. Cat. XIX, 11). Sono annunciate, come si vede, le 5 catechesi mistagogiche (XIX-XXIII) che si tenevano ai neofiti nella settimana di Pasqua. Esse sono molto più brevi delle precedenti. Le CC. sono scritte con uno stile limpido e piano, avvivate da un intenso calore di pietà. Alcune ineleganze e negligenze guastano poco. Pur fuggendo i termini astratti e troppo tecnici, C. è nitido e preciso nell'esposizione del dogma. Nelle materie controverse espone le opinioni avversarie, poi la dottrina cattolica, quindi risolve obiezioni. La sua polemica, quando non può fuggirla, è discreta, cortese e quasi incidentale.

Le CC. sono uno dei monumenti più preziosi dell'antichità cristiana, non per originalità speculativa, ma per essere chiare testimonianze della fede tradizionale. Nessun documento antico poi è di tanto valore per la teologia sacramentaria come le CC. mistagogiche. E certe formule di C., come σύσσωμοι καὶ σύναιμοι τοῦ Χριστοῦ, χριστοφόροι, dette dei fedeli che han ricevuto l'Eucaristia, non tramonteranno più.

Oltre alle catechesi si conosce ancora di C. la *lettera all'imperatore Costanzo*, in cui narra l'apparizione d'una gran luce in forma di croce avvenuta nella Pentecoste (7 maggio) del 351, alla presenza sua e di tutto il popolo. La lettera fu molto studiata dalla critica, per la sua conclusione in cui C. dà onore all'ἁγίᾳ καὶ ὁμοούσιος τριάς, alla santa e consostanziale Trinità. Sembra che quell'espressione sia stata interpolata tardivamente nella dossologia finale della lettera.

Ancora possediamo di C. una *Homilia in paralyticum*, opera di gioventù. Degli altri numerosi sermoni ed omelie di C. si son conservati solo tre brevissimi e insignificanti frammenti.

Molte altre opere apocrife o di dubbia autenticità corsero sotto il nome, ben presto onorato ed autorevole, di C.

Il giudizio degli antichi sopra di lui non è concorde. Le accuse più gravi riguardano la sua ortodossia nel periodo precedente il conc. ecumenico di Costantinopoli del 381. Così Rufino (*H. E.* I, 23; PL 21, 495), Socrate (*H. E.* V, 8; PG 67, 576) e Sozomeno (*H. E.* VII, 7; PG 67, 1429) riconoscono addirittura in C. un macedoniano, pentito nel 381 e ritornato all'ortodossia. Epifanio avvicina C. a Basilio di Ancira. Contro queste accuse, sono le testimonianze di Teodoreto (*H. E.* II, 22; PG 82, 1064), per il quale C. è un ardente difensore dei dogmi apostolici; del citato concilio Costantinopolitano; di tutta la tradizione ufficiale della Chiesa d'Oriente e d'Occidente. Leone XIII il 28 luglio 1882 dichiarava C. « Dottore della Chiesa ». Si può sospettare che C. sia stato dapprima in comunione cogli antiniceni, come lasciano intravedere alcune circostanze della sua consacrazione episcopale, i suoi rapporti d'amicizia con Silvano di Tarso, Basilio di Ancira, Giorgio di Laodicea, Eustazio di Sebaste, capi degli omoiusiani. E possiam credere che C. abbandonasse completamente il partito antiniceno (si pentì e si convertì, dice Sozomeno), quando l'omoiusianesimo era sdrucciolato nel macedonianismo, negando la divinità dello Spirito Santo che C. aveva sempre solennemente proclamato.

Anche nel periodo più sospetto di C., quando scriveva le catechesi (348-350), egli si mostra in dottrina perfettamente niceno ed ortodosso, come riconosce anche lo Harnack (*Lehrbuch der Dogmengesch.*, II, 1909⁴, p. 249, n. 3).

Apparizione della Croce a Gerusalemme. Il celebre prodigio si compì il 7 maggio del 351, festa di Pentecoste. Una grande Croce così luminosa da vincere lo splendore del sole apparve delineata sul cielo fra il Golgota e il Monte degli Olivi. L'apparizione durò parecchie ore dalle nove del mattino e ne furono testimoni oculari molti e lo stesso S. Cirillo, il quale ne diede poi una commossa relazione all'imperatore Costanzo (PG 33, 1165-1176). Su questo fatto prodigioso ritorna spesso il racconto degli antichi scrittori: cf. PG 33, 300; ib. 309; ib. 313; ib. 316 s; ib. 1176 s. Le Chiese armena, greca, slava e rumena ne celebrano ogni anno l'anniversario nella liturgia.

Bibl. — *Editio princeps*, Parisiis 1608. L'edizione migliore è quella curata da Dom. Touttée, ivi 1720; con una vasta e preziosa introduzione. L'edizione è stata ristampata (Parigi 1857) in *PG* 33.

Studi: J. Lebon, *La position de S. C. de Jerus. dans les luttes provoquées par l'arianisme*, in *Rev. d'Hist. Eccl.*, 20 (1924) 181-210; pag. 357-386. — P. Haeuser, *Katechesen*. München und Kempten 1922. — B. Niederberger, *Die Logoslehre des heil. Cyr. v. Jer.*, Paderborn 1923. — Altre indicazioni presso: Le Bachelet in *Dict. de Théol. cath.*, III, coll. 2527-2577. — H. Leclercq, in *Dict. d'Archéol. chrét et de Lit.*, II-2, coll. 2561-2566. — F. Cayré, *o. c.*, I, 375-380. — Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Liter.*, III (Freib. in Br. 1912) 273-81.

CIRILLO di Scitopoli (= Beisan in Palestina). Monaco nel 544 nel monastero di S. Eutimio, dal quale passò (555) alla « Nuova Laura » di S. Saba presso Gerusalemme: ivi morì nel 557. Ci restano di lui sette biografie, fonti di primo ordine per le lotte religiose del V e VI secolo, specialmente per le monofisite ed origeniste: *Vita Euthymi* († 532); *Vita Sabae* († 532); *Vita Joannis Silentiarii* († 558); *Vita Cyriaci* († 556); *Vita Theodosii* († 529); *Vita Theognii*; († 522); *Vita Abramii* († 557). Edizioni particolari indicate da B. Altaner, *Patrologia*, Torino–Roma 1940, p. 151. — E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, « Texte und Untersuchungen », XLIX-2, Leipzig 1939. — Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Liter.*, V (Freib. in Br. 1932) 124-30.

CIRILLO Lucaris. v. Lucaris.

CIRILLO (826–869) e **METODIO** (815–885), **Santi**, fratelli, nativi di Tessalonica, primi evangelizzatori dei popoli slavi, « *par apostolorum nobilissimum* » (Leone XIII).

1. **Le fonti**. Varie « legende » (o gruppi di « legende ») ci sono conservate: la *bizantina* o tessalonicense, la *slava* (o morava o pannonica), l'*italica* e l'*aurea*. La leggenda *aurea* fu composta da Jacopo da Voragine (v.) sulla *italica*. Questa, giudicata un tempo la più autorevole tra le fonti, risale, come a primo autore, a Ganderico o Gauderico di Velletri (v.), contemporaneo dei due Santi; essa narra del trasferimento delle reliquie di S. Clemente I da Chersona a Roma (*Translatio Clementis*) per opera di Cirillo, da cui Ganderico avrebbe avuto informazioni dirette: cf. Acta SS. *Mart.* II (Ven. 1735) *die* 9, p. 19*-21*; Martinov, *La légende italique* . . . in *Revue des questions historiques* 36 (1884) 110–166. Si raccosta alla leggenda italica una lettera di risposta che Anastasio il Bibliotecario (v.) scrisse a Ganderico di Velletri e che fu pubblicata nel 1892 da J. Friedrich: cf. Analecta Bolland., XII (1893) 319 s.

Da tempo la critica storico-agiografica ha riconosciuto l'alto valore delle altre fonti; notevoli gli studi dello Dvornik sulle leggende slave. Fra queste eccelle una breve *Vita di Costantino* (nome antecedente di Cirillo), opera di un coetaneo, forse dello stesso fratello maggiore, Metodio. Dati preziosi ci sono inoltre forniti dalle lettere dei Papi, di cui diremo.

I due Santi furono sempre in grande venerazione presso i popoli slavi; i loro calendari ne fanno memoria più volte all'anno e sempre con grandi lodi. Cf. Martinov, *Annus ecclesiasticus graeco-slavicus* in Acta SS. *Oct.* XI: 14 febbraio, 11 maggio, 5 luglio. Il 3 ottobre 1880 Leone XIII celebrò coll'enciclica *Grande munus* i due Santi ed estese la loro festa a tutta la cristianità. L'enciclica (testo in *Acta S. Sedis* 13 [1880] 145-153) ridestò gli studi intorno ai due apostoli degli Slavi ed anche in Italia videro la luce buoni lavori, come quelli di Bartolini, *Memorie storico-critiche archeologiche dei SS. Cirillo e Metodio*, Roma 1881, e di Vincenzo Vannutelli, *Le rive del Danubio nel millenario di S. Metodio*, Roma 1885.

2. **Cirillo**. Il suo vero nome per quasi tutta la vita fu « Costantino », mutato in quello di Cirillo quando, da ultimo, prese in Roma l'abito nero dei monaci orientali. Egli pare sia nato circa l'a. 826-827 a Tessalonica. Dimorò a lungo in Costantinopoli col fratello maggiore Metodio al tempo dell'imperatore Michele III, attendendo agli studi. Godè il favore di Teoctisto, ministro di corte e tutore del giovine sovrano. Nell'850–851 (cronologia proposta da Dvornik) Teoctisto avrebbe incaricato C. di un'ambasciata presso gli Arabi orientali (Abassidi) al fine di migliorare la situazione dei sudditi cristiani e insieme (e forse soprattutto) per assicurarsi, con intese di pace verso l'Oriente, maggiore libertà d'azione contro gli Arabi di Creta e di Sicilia.

A Costantinopoli, C. fu addetto all'insegnamento e per la sua vasta e profonda cultura fu soprannominato il *filosofo*. Ucciso Teoctisto (856) per mano di Bardas zio dell'imperatore, si rifugiò per qualche tempo fra i monaci della Bitinia, finchè potè tornare a Costantinopoli. Anastasio il Bibliotecario attesta la forte amicizia di C. con Fozio (v.), già suo maestro, ma insieme toglie ogni ombra di sospetto sulla ortodossia di C., riferendo i rigorosi rimproveri che egli faceva a Fozio per il suo deleterio errore: cf. Mansi, XVI, 6 e *PG* 101, IV–V.

Il silenzio quasi assoluto delle leggende slave sul famoso patriarca fa pensare a un raffreddamento, se non a una rottura dell'amicizia.

In quel tempo alcuni capi della tribù turca dei Cazari (Caucaso), desiderosi di conoscere il Vangelo, si rivolsero all'imperatrice Teodora, madre di Michele III, perchè loro inviasse C. e M., tanto celebrati per dottrina e santità. I due fratelli, giunti a Chersona (Crimea), impararono la lingua e la scrittura ebraica. Cirillo rinvenne le reliquie di S. Clemente, che d'allora in poi portò sempre con sè. Passarono quindi presso i Cazari, alla reggia di Khagan, il quale ne fu lietissimo e si indusse a concedere la massima libertà per il culto cristiano. La missione si svolse nell'860.

In seguito C. e M. ritornarono a Costantinopoli. Ma tosto se ne partirono per recarsi in Moravia presso il principe Radislao, che, desideroso di sottrarsi all'influsso franco-tedesco (Lodovico II), aveva chiesto all'imperatore greco missionari che sapessero insegnare nella lingua slava. I due fratelli partirono da Costantinopoli nei primi mesi dell'863 (v. Cecoslovacchia).

Tra i Moravi l'evangelizzazione, che aveva per centro Velegrad, riuscì felicemente, favorita appunto dal fatto che i due apostoli facevano uso nella liturgia della lingua slava ed avevano tradotto dal greco in lingua slava le Sacre Scritture. I glottologi questionano intorno a questa versione slava. Si vuole che C. e M. abbiano importata una lingua slava da essi appresa in Crimea e l'abbiano fissata con una grafia fondamentalmente formata da segni greci (glagolitica).

Trascorsi all'incirca 4 anni di fecondo apostolato, C. e M., fatti segno ormai all'opposizione e alle

accuse del clero franco-germanico ingelosito, si misero in viaggio verso Costantinopoli con un gruppo di discepoli preparati a ricevere gli Ordini Sacri. Deviarono verso la Pannonia, ove il principe Kocel li accolse con grande favore e li trattenne per più mesi. Mentre soggiornavano in Venezia, ricevettero da papa Nicolò I l'ordine di recarsi a Roma. Vi giunsero sul finire dell'867, quando già pontificava Adriano II, che non solo approvò l'operato dei due evangelizzatori, ma fece anche conferire gli Ordini Sacri a M. (C. già li aveva ricevuti a Costantinopoli) e a un gruppo di moravi, e permise la pubblica celebrazione della liturgia in lingua slava. Questa approvazione di Adriano II, benchè testimoniata solo nella leggenda slava di Metodio, è tuttavia dai più dei nostri considerata come storica. C. intanto, mentre probabilmente gli si preparava la consacrazione episcopale, venne a morte il 14 febbraio 869. Le reliquie di papa Clemente rimasero a Roma; e C. vi fu sepolto accanto. Sulla parete che si levava sopra il suo avello furono dipinte due scene: l'imperatore Michele in atto di spedire C. in Moravia e C. in atto di conferire il battesimo a Radislao, re dei Moravi.

Sulla traslazione della salma di Cirillo in forma solenne per le vie di Roma cf. l'enciclica *Grande munus*. Cirillo, il dotto filosofo e linguista, è ritenuto a torto autore di *Apologhi morali* (stampati a Vienna da Cordier nel 1630), di un opuscolo sugli *accenti* e di un *glossario in lingua slava*.

3. **Metodio**, senza recarsi a Costantinopoli, ritornò insignito della dignità di arcivescovo della ricostituita diocesi di Sirmio nella Pannonia e vicario apost. della Moravia, munito anche di credenziali pontificie, in cui si giustificava l'azione dei due Fratelli, se ne dichiarava l'ortodossia e si autorizzava M. ad usare lo slavo nella liturgia, a condizione (poi ripetuta da Giovanni VIII) che l'epistola e il vangelo fossero cantati in latino prima che nello slavo. Ma nell'870 Radislao, protettore di M., fu consegnato proditoriamente ai soldati di Carlomanno dal nipote Swatopluck, che potè poi governare al suo posto. L'azione di M. trovò nuove opposizioni da parte del clero o della gerarchia tedesca, che giudicava M. come un usurpatore. Citato a comparire dinanzi ad Adalvino, arcivescovo di Salisburgo, a Ermanrico, vescovo di Passovia, e ad Annone, vescovo di Frisinga, M. sostenne i diritti papali sulla Pannonia e perciò la legittimità della propria missione. Condannato, appellò a Roma. Ma fu tenuto in prigione per più di due anni, finchè finalmente nel marzo dell'873 un discepolo sfuggito alla prigionia potè recare la notizia di quei tristi fatti a Roma, ove tutto si ignorava.

Giovanni VIII, avocata a sé la causa di M., lo restituì nei suoi diritti, ma gli ordinò di celebrare in lingua greca o latina. Nell'a. 879, in seguito ad una ripresa di accuse, M. fu chiamato di nuovo a Roma. Notizie particolareggiate delle trattative che ebbe col Papa ci sono conservate dalle lettere di Giovanni VIII: il Pontefice ritenne pienamente giustificato M. e ritirò la proibizione dell'uso della lingua slava. Nel congedarlo gli consegnò una lettera per Swatopluck, in cui l'assicurava dell'ortodossia di Metodio. Gli rimandava il prete tedesco Wichingo, dopo averlo consacrato vescovo di Nitra (Moravia) e lo invitava a mandargli un altro prete da consacrare anch'esso vescovo, purchè e l'uno e l'altro obbedissero poi all'arcivescovo Metodio. La lettera del giugno 880 terminava così: « Comandiamo siano pubblicate in essa lingua le azioni e le laudi di G. Cristo, giacchè la Scrittura avverte non di lodare il Signore in tre lingue soltanto, ma in ogni favella. Non si agisce contro la fede usando la lingua slava, pur nel celebrar la Messa, leggere l'evangelo e il restante sì del vecchio come del nuovo Testamento ben tradotto; perchè Quegli che fece le tre lingue principali, che sono l'ebraico, il greco e il latino, fece pure tutte le altre per la sua gloria: tuttavia in segno di maggiore riverenza per l'evangelo, vogliamo sia letto prima in latino, poi nello slavo a beneficio del popolo che non intende il latino, come suol praticarsi in alcune chiese. E qualora tu e i tuoi ufficiali preferiate udir la Messa in latino, vogliamo vi sia detta in latino » (*Epist.* 247 in MANSI, XVII, 181 s; *Epist.* 293 in *PL* 126, 904-906: cf. ivi *Epistt.* 239 e 319).

M. era così pienamente rivendicato. La consacrazione di vescovi per la Pannonia, inaugurata a Roma, e la facoltà concessa a M. di consacrarne altri erano un avviamento alla sistemazione gerarchica. Ma non ne fu nulla. M. non potè mai vedere una duratura composizione del dissidio fra il clero greco-slavo e il clero tedesco. Wichingo stesso fu un turbolento. Dopo la morte di M. (6 apr. 885), egli, portatosi a Roma, chiese di nuovo la proibizione dell'uso liturgico della lingua slava, e Stefano V vi aderì col suo *commonitorium*, aggiungendo però l'esortazione a fare, il più spesso che fosse possibile, esposizione dell'epistola e del vangelo in lingua slava per la edificazione del popolo semplice e illetterato (*Epist.* 13; *PL* 129, 804).

Wichingo riuscì poi a far espellere dalla Moravia i discepoli di M., tra i quali GORAZDO (v.), designato successore di M. stesso, e CLEMENTE (v.). Essi ripararono in Bulgaria ove Clemente introdusse l'uso liturgico della lingua slava antica; dalla Bulgaria l'uso passò in seguito nella Chiesa Russa. Dallo scisma che travolse le Chiese orientali scampò la Moravia, e papa Giovanni IX (898-900), dietro preghiera del principe Moimir II figlio di Swatopluk, vi mandava tre vescovi quali legati per il ristabilimento della gerarchia in quella Chiesa rimasta fedele a Roma. Ma fu una rinascita effimera, poichè negli anni 906-908 gli Ungheri invasori travolsero il regno di Moravia e vi distrussero nel contempo l'ordine cristiano. La Moravia riebbe un suo vescovado solo nel 1063 coll'erezione della sede di Olomouc (v. CECOSLOVACCHIA). M. era riuscito anche a convertire il giovine duca dei Boemi, di nome Borzivoio. L'esempio del marito fu seguito da Ludmilla, la quale finì poi la vita incontrando il martirio. Buona parte della Boemia si convertì grazie all'opera indefessa di Metodio.

BIBL — P. DUTHILLEUL, *Les sources de l'histoire des Saints C. et M.*, in *Échos d'Orient* 38 (1935) 272-306 — A. LAPÔTRE, *L'Europe et le St. Siège à l'époque carolingienne*, I, « Le pape Jean VIII » Paris 1895. — FR. SNOPEK, *C. und M. die Slavenapostel*, Kremsier 1911, e *Die Slavenapostel, Kritische Studien*, ib. 1918. — F. DVORNÍK, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX siècle*, Paris 1926. — ID., *Les légendes de C. et de M. vues de Byzance*, Praga 1933; cf. R. DRAGUET in *Rev. d'Histoire eccl.*, 34 (1934) 127-134 e J. LEDIT in *Gregorianum* 14 (1933) 540-563. — H. v. SCHUBERT, *Die sog. Slawenapostel C. u. M.*, Heidelberg 1916 — F. GRIVEC, *Die hll. Slawenapostel C. u. M.*, Olmütz 1928. — F. GRIVEC, *De orthodoxia SS. C. et M.*, Laibach

1921 — Enc. It., X, 440. — Card. Eug. Tisserant, in « *I Grandi Missionari* », II serie, Roma 1940, p. 9-37. — S. Salaville, *Studia orientalia liturgica-theologica*, Romae 1940.

CIRILLONA (sec. IV), squisito poeta siriaco, discepolo di S. Efrem. Della sua vita non conosciamo nulla. Di lui possediamo 6 carmi: due sull'ultima cena, uno contro il flagello delle locuste e l'invasione degli Unni (a. 396), uno sulla Pasqua, uno sul Natale ed uno su Zaccheo. Vi sono preziose testimonianze della teologia siriaca sull'Eucaristia e sul suo carattere di sacrificio, sul culto liturgico, sulla venerazione alla Vergine ed ai Santi. Gli scritti di C. furono scoperti dal Bickell al Museo Brit. nel 1872 e da lui pubblicati l'anno seguente (*Zeitschr. der deut. morgenl. Gesellschaft*, XXVII, 566 ss) e tradotti in tedesco per la *Bibliothek der Kirchenväter* (n 41) di Tallhofer. Il Bickell, con ipotesi non inverosimile, identifica C. con Absamya, nipote di S. Efrem, conosciuto come autore di inni e omelie sulla invasione degli Unni, il quale avrebbe assunto il nome di C. ricevendo il sacerdozio. — Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Lit.*, IV (1924), p. 395-98. — E. R. Hayes, *L'École d'Édesse*, Paris 1930.

CIRINO. v. Quirinio.

CIRO il Grande. Successe, nel 558 av. C. al padre Cambise (Achemenidi) nel piccolo regno di Anzan e, dopo la vittoria (550) contro Astiage, re della Media, ne incorporò i territori nel nuovo vasto regno persiano da lui fondato. Contro la nuova potenza persiana fecero alleanza i regni di Babilonia e di Lidia, la città di Sparta e l'Egitto. Ma Babilonia ed Egitto non si mossero e C. ebbe presto ragione contro Creso re di Lidia. Assicurati poi i confini orientali, C. aggredì (540) il regno di Babilonia, tenuto allora da Nabonide, effettivamente, dopo il 548, governato da Baldassare (v.). Babel cadde nell'autunno del 539.

C. fu mite e benefico con tutti i vinti: virtù insita nel sangue ariano — affermano alcuni — ma certo anche frutto d'intuizione politica: egli non vuol apparire come invasore, ma come liberatore. Si comprendono perciò e la sua politica religiosa che ammetteva ogni culto e la libertà di rimpatriare, concessa, nel 538, agli esuli Giudei: *II Par* XXXVI 22 s; *Esdr* I ss. Il tenore dell'editto di libertà contenuto in questi due testi trova riscontro colle parole, che i Babilonesi potevano leggere sul cilindro del nuovo monarca: « Marduk considerò i paesi nella loro totalità; li vide e cercò un principe retto, secondo il suo cuore, ch'egli condurrebbe per mano. Egli chiamò il suo nome: C. re di Anzan! e designò il suo nome per la regalità su tutte le cose ». C. non fu dunque in realtà nè un convertito a Marduk o ad altri dèi nè un convertito a Iahwe. Fu, religiosamente, un sincretista, quantunque l'avita fede in Ahuramazda — « che ha creato questo cielo, che ha creato questa terra, che ha creato l'uomo, che dà all'uomo la benedizione », tale è la descrizione del dio supremo dei Persiani in una iscrizione di Dario — potesse inclinarlo in favore del Dio di Israele piuttosto che in favore del pantheon babilonese.

Certo, pur seguendo il suo genio, C. fu strumento dell'unico vero Dio nel liberarne il popolo e nel favorirne la restaurazione del culto in Gerusalemme. Isaia aveva predetto la gioiosa liberazione accordata da un vincitore suscitato da Dio (XLI 2-4, 25) e per due volte ne aveva fatto il nome (XLIV 28 e XLV 1). La supposizione di Kaulen-Hoberg, essere stato in questi due testi il nome di « Ciro » interpolato a vaticinio compiuto — supposizione, a cui Höpfl riconosce una « somma probabilità » — non è necessaria: chi ammette la realtà della profezia non ha ragione sufficiente per eliminare in esse un dato molto preciso e personale. In C. che Iahwe chiama « suo Messia » e « suo pastore » (*Is.*, ll. cc.), si riconosce un tipo del futuro Messia.

Bibl. — Oltre ai Commenti e alle Enciclopedie Bibliche: P. Dhorme, *Cyrus le Grand*, in *Revue Biblique*, n. s. 9 (1912) 22-49. — M.-J. Lagrange, *Le Judaisme av. J. Ch.*, Paris 1931, p. 22 ss. — G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, II (1934), p. 12 ss. 99 ss. — R. De Vaux, *Les Décrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du Temple*, in *Revue Biblique*, 45 (1937) 29 ss.

CIRO e GIOVANNI Santi, Martiri con compagni. *Ciro*, medico cristiano di Alessandria, accusato e ricercato perchè convertiva i pagani, si ritirò in solitudine nell'Arabia, dove più tardi si unì a lui il soldato cristiano *Giovanni* di Edessa. Avendo appreso che a Canopo era stata arrestata una cristiana *Atanasia* con tre sue figlie, *Teodosia, Teoctista* ed *Eudossia*, andarono a confortarle al martirio, riuscendo a penetrare nella loro prigione. Perciò furono arrestati dal governatore e tormentati sotto gli occhi di quelle donne cristiane che poi subirono coraggiosamente il martirio. Di poi furono decapitati anche C. e G. (312, persecuzione di Diocleziano) e il loro corpo, raccolto dai cristiani, fu portato ad Alessandria, dove ebbero gran culto e il titolo di *Taumaturghi* ed *Anargiri*, come i santi Cosma e Damiano (v.).

Più tardi le loro reliquie furono trasportate in una chiesa vicino a Canopo, e in parte anche a Roma, dove la colonia alessandrina sulla via di Porto eresse e dedicò loro una piccola basilica tuttora esistente e chiamata dal popolo, per curiosa trasformazione di vocaboli (*Abba-Ciro, Paciro, Passero*), « santa Passera ». Sulle porte si legge l'interessante iscrizione:

CORPORA SANCTA CYRI RENITENT HIC ATQUE ROMANIS — QUAE QUONDAM ROMAE DEDIT ALEXANDRIA MAGNA.

Tre altre chiese in Roma furono erette a questi due martiri egiziani. La loro festa è il 31 gennaio, ma nei calendari è notata una seconda memoria il 28 giugno, anniversario dell'invenzione dei loro corpi.

Bibl. — Acta SS. *Ian.* II (Ven. 1734) *die* 31, p. 1081-2095. — Synaxarium *Eccl. Constantin.* (Bruxellis 1902) col. 433-435. — *PG* 77, 1100-05: tre brevi discorsi di S. Cirillo Aless. in occasione della traslazione dei MM. — *PG* 87 (parte III), 3380-3676: copioso racconto di S. Sofronio di Gerusal. sui due MM. e loro miracoli; *ib.* 3677-3696 due altri racconti spurii. — Racconto d'un miracolo nella città di Monembasia: Analecta Bolland., XXV (1906) 233-240; su altri miracoli: H. Delehaye, *ib.*, XLIII (1925) 19-32. — Schuster, VI, 198-9.

CIRTA, ora *Costantina*, in Algeria. Fra i monumenti d'interesse archeologico (tombe romane e preromane, iscrizioni neopuniche, ecc.), notevolissima una casa *in qua christiani conveniebant*,

contenente suppellettili in gran copia e di molto valore. Tra l'altro 82 tuniche muliebri, 16 tuniche virili, 13 paia di « caligae » virili e 47 paia di « caligae » femminili; argomento indubbio della costumanza che vigeva di tenere nei cimiteri e nelle « cellae memoriae » il fabbisogno per le cerimonie liturgiche.

CISERI Antonio (1821-1891), nato a Ronco (Canton Ticino), m. a Firenze, pittore. Ottenne la cittadinanza italiana e svolse la maggior parte della sua attività a Firenze. Le sue più celebri produzioni religiose sono: *La strage dei Maccabei* (1855-63) per la chiesa di S. Felicita in Firenze, il *Trasporto di Cristo al sepolcro* (1869-71, in S. Maria del Sasso sopra Locarno), l'*Ecce Homo* (1880-90, nella Galleria d'arte moderna in Firenze). Ebbe alta coscienza cristiana e artistica, meravigliosa abilità tecnica; ricercò nelle sue figure la profonda espressione psicologica e l'idealizzazione mistica, che ingiustamente parve ad alcuni falsità e lezioso patetismo. Lasciò una scuola di notevoli artisti. — G. Rovella, *A. C. e la sua linea d'arte* in *Civiltà Catt.*, 92 (1941, IV) 14-24.

CISNEROS (de). v. Garcia de C.; Ximenes Francesco de C.

CISTERCIENSI (anche **Cistercensi**), da *Cistercium*, Cîteaux (etimol. *cîteaux* = cisterne, o *cistels* = giunchi).

I. **Fondazione**. Tra il sec. XI e il sec. XII, il monachismo d'Occidente presenta ancora uno spettacolo di grandiosa efficienza. Soprattutto Cluny giganteggia con le sue innumerevoli dipendenze ed è ancora aureolata dalla santità dei suoi grandi abati. Ma in tanto splendore si celano cause di decadenza. L'aver troppo allontanato l'abate dai suoi monaci, l'aver sovorchiamente innalzato l'autorità dell'*Abbas abbatum* a danno dell'autonomia e della individualità caratteristica dei monasteri benedettini (v. Benedettini), l'aver caricate le sue spalle di troppa responsabilità, l'eccessiva prolisità della ufficiatura, ecc., erano elementi che minavano la vitalità della Congregazione cluniacense (v. Cluny).

Con l'intento di rimediare alla decadenza riportando i monaci alla lettera della Regola di S. Benedetto, sorse la comunità monastica di Cîteaux, che doveva divenire madre dell'*Ordine Cisterciense*. La storia delle origini cisterciensi non è tuttavia delineata da tutti nello stesso senso; qualche punto rimane discusso.

Il 21 marzo del 1098, festa di S. Benedetto e Domenica delle Palme, Roberto, abate di Molesme, dopo aver tentato invano di riportare i suoi monaci al primitivo fervore, abbandonava con alcuni compagni il suo monastero e si dirigeva a quattro leghe da Digione, dove in un'aspra e selvaggia solitudine fondava un nuovo monastero, per farvi rivivere la vita monastica con fedele aderenza alla lettera della Regola Benedettina. La nuova comunità veniva canonicamente eretta in abbazia dal legato apostolico Ugo, arcivescovo di Lione, a cui si era rivolto S. Roberto, per averne protezione ed aiuto. Il luogo solitario ben rispondeva all'ideale che si erano proposto quei santi monaci: separazione assoluta dal mondo, lavoro manuale e preghiera. Essi costruirono da sè le loro abitazioni con rami d'albero tagliati dalla vicina foresta. Presto però Roberto doveva per la decisione del sinodo di *Portus Ansille* del 1099 (data che Dom J. Othon difende contro quella del 1100) abbandonare quel sacro luogo e ritornare a Molesme. Gli successe S. Alberico, già priore a Molesme (al quale, più che a S. Roberto, Dom Othon riconosce il merito di aver per primo ispirato la riforma), che ottenne da Pasquale II un *privilegium* di esenzione e di libertà, pur mantenendo l'autorità dell'Ordinario locale il vescovo di Châlons.

Dovendo il monastero possedere terre e bestiame furono introdotti, invece dei *servi*, i Conversi (v.) per i lavori materiali, riservando ai monaci gli uffici corali e la contemplazione, ma interrotta anche per essi dal lavoro manuale, con orario limitato. Gli successe S. Stefano Harding, di nazione inglese, illustre per nascita e per sapere. Tuttavia l'industria e la saggezza di Stefano non avrebbero salvato il nascente Ordine, giacchè l'austera vita allontanava, anzichè attirare, novelle vocazioni e una fiera malattia faceva strage tra i monaci, se il Signore non avesse suscitato un'anima grande che doveva dare vita e splendore dell'Ordine: *Bernardo di Fontaines* (v. Bernardo [S.] di Chiaravalle). Egli entrò a Cîteaux con altri trenta compagni che rianimarono il santo abate Stefano e lo confermarono nella visione avuta della futura grandezza dell'Ordine. Il loro esempio attirò altri ancora ed in breve tempo il monastero crebbe talmente che fu necessario sciamare; così il 17 maggio 1113 nasceva la prima figlia di Cîteaux: *La Ferté*. L'anno seguente si fondava l'abbazia di Pontigny e finalmente nel 1115 S. Bernardo, allora di 24 anni appena, e nel primo della sua professione, veniva mandato a cambiare la valle d'Assenzio in quella che sarebbe stata la futura Chiaravalle, dal santo fondatore chiamata « Celeste Gerusalemme », madre di pontefici, di vescovi e di santi. Nello stesso anno veniva fondata anche Morimond dal simbolico nome « morto al mondo », posta, come Chiaravalle, nella diocesi di Langres. In breve l'Ordine si diffuse per tutta l'Europa e più lontano ancora: dalla Sicilia alle estreme contrade della Norvegia, dal Portogallo alla Siria, così che il capitolo generale tenuto a Cîteaux nel 1152 doveva decretare: « D'ora innanzi nessuna nuova abbazia verrà fondata e nessuna Casa d'altra osservanza verrà ammessa alle dipendenze dell'Ordine ». Nonostante tutta l'autorità del capitolo generale il decreto non resse ed il numero delle abbazie continuò a crescere. Alla fine del sec. XII esse erano più di 500 e, un secolo dopo, circa 700.

II. **Statuti**. La meravigliosa floritura dell'Ordine deve essere attribuita, oltre che ad una particolare protezione della Vergine, di cui i CC., dietro lo esempio di S. Bernardo, furono sempre particolarmente devoti, ai suoi sapienti statuti. Il primo più comunemente conosciuto col nome di *Charta Charitatis* (PL 166, 1377-1384), fu composto da Stefano Harding, a ragione considerato come il legislatore dell'Ordine. La *Charta* fu promulgata nel primo capitolo generale che la storia conosca, nel settembre 1119, ed ottenne l'approvazione di Callisto II il 23 dicembre dello stesso anno. Allora si delineava per la prima volta il nuovo Ordine nel senso in cui oggi comunemente si intende il termine. In tutti i monasteri era la stessa regola, la stessa vita, erano gli stessi usi, gli stessi libri liturgici, tutti trascritti da quelli di Cîteaux. Innovazioni importantissime furono l'interdipendenza degli abati e il capitolo generale da tenersi ogni anno. Capo dell'Ordine è l'abate di Cîteaux posto a sua volta sotto la visita

Abbazia di Chiaravalle Milanese (XII sec.). (Fot. Alinari).
* Roma - Abbazia delle tre fontane.

Abbazia di Casamari. (Fot. Alinari).

Proprietà riservata.

Rovine di S. Galgano presso Siena. (Fot. Alinari).

Abbazia di Casamari. (Fot. Luce).

Abbazia di Fossanova. (Fot. d'Alessandri).

Proprietà riservata.

dei quattro abati delle prime quattro abbazie « figlie ». Ogni abbazia deve essere annualmente visitata dall'abate di quella, da cui ha avuto origine (abbazia « madre »), e sopra tutti sta il capitolo generale, che può persino deporre l'abate di Cîteaux. Notevoli lavori furono la revisione del testo della S. Scrittura e quella dei canti da usarsi in coro.

Col propagarsi dell'Ordine la *Charta Charitatis* si dimostrò insufficiente ed allora furono promulgati da S. Rainardo gli *Usus antiquiores Ordinis Cistercïensis* preparati già da S. Stefano (PL 166, 1385-1502). Vennero poi i decreti e le leggi pubblicate nei capitoli generali, le quali dimostrano la saggezza, la santità e insieme la potenza e l'autorità dei CC. L'Ordine divenne un glorioso semenzaio di santi e di asceti. Esso ha dato alla Chiesa tre pontefici: il B. Eugenio III, Celestino IV, Benedetto XII, numerosi cardinali e vescovi.

Favorendo la fondazione di monasteri in luoghi deserti, l'Ordine si rese grandemente benemerito della colonizzazione. Coll'andare del tempo, si accettarono anche vaste proprietà terriere, parrocchie e scuole. Ma col benessere si insinuò la decadenza, i capitoli generali perdettero di autorità e la regola benedettina fu interpretata con quella larghezza, che in origine era stata rimproverata dai CC. ai cluniacensi.

III. **Le Congregazioni.** Allo scopo di riportare i monaci all'antica osservanza si formarono in seno all'Ordine varie Congregazioni. Alcune inasprirono la stessa regola di S. Benedetto, imponendo, ad esempio, il silenzio perpetuo, l'astensione da uova e latticini, l'andare a piedi nudi, ecc. La più antica fu quella di Castiglia, detta anche del Monte Sion (1425). In Italia sorsero le CC. di Toscana (1547), di S. Bernardo o Romana (1623) e di Calabria (1633), alla quale s'incorporarono vari monasteri Floriacensi (v.).

Austerissima fu la Congr. dei Foglianti (v.) sorta nella I metà del sec. XVI.

Nel 1664 l'abate de Rancé iniziava la riforma della Trappa che ha avuto singolare sviluppo (v. Trappisti).

Eccetto quest'ultima Congregazione, che è divenuta completamente autonoma (*Ordo Cist. Reformatorum* seu *strictioris observantiae*), le altre fecero sempre parte dell'Ordine Cist. della *Comune Osservanza*.

Dopo il decreto di soppressione di Giuseppe II in Austria (1783), la rivoluzione in Francia (1790), la secolarizzazione in Germania (1803), Portogallo (1834), Spagna (1835 e 1836), di 742 monasteri ne sopravvissero pochi in Italia, Austria, Spagna e altrove.

IV. **Arte e Liturgia.** Sono note le controversie fra S. Bernardo e Pietro il Ven., ab. di Cluny, circa l'arte (*PL* 182 e 189). Dalle abbazie cistercïensi era bandita la ricchezza consueta dei monasteri medioevali, interdette la pittura e soprattutto la scultura, che popolava chiese e chiostri di mostruosi animali dal simbolismo spesso astruso. Anche gli edifici dovevano essere di un insieme architettonico semplicissimo ma nel complesso rimase la pianta tradizionale dei Benedettini. Per i conversi v'erano edifici a parte.

Si era agli albori dell'arte gotica; il diffondersi prodigioso dell'Ordine, con la conseguente attività edilizia, contribuì non poco alla diffusione di quello stile: spesso anche necessità pratiche o rituali influirono e si ebbe un complesso di costruzioni monastiche così caratteristiche, da potersi parlare di *stile cistercïense*.

Esse destano la più viva ammirazione per l'eleganza austera delle volte, per la semplicità della pianta bene studiata, per la sveltezza dei tiburi posti sul coro.

Mirabili esempi sono, in Italia, S. Martino al Cimino (v.), Fossanova e Casamari (v.) nel Lazio, Chiaravalle (v.) nel Milanese, e le rovine grandiose di S. Galgano presso Siena. Interessante la basilica delle Tre Fontane a Roma; vi si vedono gli elementi che originarono la caratteristica pianta delle chiese cistercïensi: l'abside quadrata, il coro avanti al transetto: le due grandi cappelle che lo affiancano con gli altari laterali; il piccolo campanile a vela sul coro, prima origine dei singolari tiburi cistercïensi *Bibl.* per l'arte in Enc. It., X, 452 *b*.

I Cistercïensi sin dagli inizi si preoccuparono anche della riforma liturgica. Il più interessante documento sono i citati *Usus antiquiores*.

I CC. hanno *Breviario* e *Messale* propri, approvati da Pio IX (1869); tuttavia il rito della Messa dal 1618 è quello romano con qualche variante nelle cerimonie. Cf. R. Trilhe in *Dict. d'Arhéol. chrét. et de Lit.*, III-2, col. 1779-1811. — F. Schneider, *L'ancienne Messe cistercienne*, Tilbourg 1929. Proprio è anche il *Corale*, derivato dalla scuola musicale di Metz.

V. **Ordini cavallereschi.** Molti OO. Cavallereschi sorsero per opera di CC. oppure ottennero di essere affiliati all'Ordine sotto la visita regolare di qualche abbazia. I più celebri sono: i Templari (v.), che, quantunque non siano stati veri membri dell'Ordine, riconoscevano S. Bernardo come loro legislatore e formarono con i CC. « una associazione speciale », come dicevano nel loro giuramento o professione; l'O. di Calatrava (v.), fondato da S. Raimondo, abate di Fitero (1158), per combattere i Mori nei regni di Spagna; fino a ieri, suprema onorificenza solita a concedersi dai sovrani di Spagna. Allo stesso scopo sorsero gli altri OO. Militari CC. di Alcantara (v.) e di Montesa (v.). Nel Portogallo sorsero, sotto la visita dell'abate di Alcobaça, gli OO. Equestri di *Avis*, di *Ala*, e *del Cristo*. Questo ultimo si conferisce, oggi quale suprema onorificenza, dal Sommo Pontefice v. OO. Cavallereschi Pontifici. Nella Savoia Amedeo VIII, nel sec. XV, istituì l'*O. di S. Maurizio*, sotto la visita regolare dell'abate di Altacomba, riunito poi a quello *di S. Lazzaro*, ed oggi onorificenza che si conferisce dai Sovrani d'Italia.

VI. **Stato attuale.** Il *Sacer Ordo Cist.* comprende oggi *8 Congregazioni*, due delle quali in Italia: 1) *C. del S. Cuore di Gesù* in Austria, con 6 monasteri; 2) *C. di Mehrerau* in Germania, con 9 monasteri; 3) *C. di S. Bernardo in Italia*, con circa 75 membri distribuiti in 6 monasteri: Chiaravalle, S. Croce in Roma, S. Bernardo ivi, Cortona, S. Maria delle Grazie in Foce, Sanseverino; 4) *C. Belga*, con 3 monasteri; 5) *C. Francese*, o di *Sénanque*, con 4 monasteri; 6) *C. Ungherese*, fondata solo nel 1923, ma assai florente, con circa 200 monaci; 7) *C. del Sacro Cuore di Maria*, recente (1923), con sedi a Hossek e Hohenfurth; 8) C. di Casamari (v.), nel 1929 dichiarata *sui juris*, ossia immediatamente soggetta alla S. Sede e appartenente piuttosto alla Stretta Osservanza; conta c. 160 membri

distribuiti in 10 monasteri: Casamari, S. Domenico, Valvisciolo, Cotrino, Martano, S. Maria della Neve in Roma, SS. Vincenzo e Anastasio a Roma, Chiaravalle di Piceno, Piona.

I CC. hanno anche due comunità in Indocina.

Le S Congregazioni contavano, nel 1938, circa 1600 religiosi, di cui 855 « Patres ».

VII. **Le Monache CC.** Fin dalle origini sorsero anche monasteri femminili, tra cui il primo fu quello di Tart (1125), non lungi da Citeaux. Le vicende del ramo femminile si fondono con quelle del ramo maschile. Attualmente i monasteri femminili sono più numerosi nella Spagna (circa quindici) e in Italia (dodici, con circa 350 religiose). Complessivamente nel 1938 le religiose CC. erano 1210.

Bibl. — Tissier, *Bibliotheca Patrum CC.*, 1662, 3 voll.: ivi l' *Exordium parvum* e l' *Exordium magnum*, narrazioni delle origini dell' Ordine, che sono edite anche in *PL* 166, 1501-1510 e 185, 995-1198. — Altra *Bibl.*, presso Dom Besse in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 2582-50, e A. Dietrich, in *Lexikon für Theol. und Kirche*, X, 1938, col. 1078-83. — Aggiungiamo alcuni contributi recenti. Notevolissima la pubblicazione di *Statuta Capitulorum Generalium Ord. Cist.* ab a. 1116 ad a. 1786, per J. Canivez, tomi I-VI, Lovanio 1933-1938. — Id., *Cîteaux (Législation de l'Ordre)*, in *Dict. de Droit can.*, III, col. 745 ss. — U. Berlière, *L'Ordine monastico dalle origini al sec. XII*, Bari 1928, p. 186 219 (*Bibl.* a p. 274 ss). — J. Othon, *Les origines cisterciennes*, in *Revue Mabillon* 22 (1932) 133-164; 233-252; 23 (1933) 1-32; 81-111. — J. Laurent, *Le problème des commencements de Cîteaux* in *Annales de Bourgogne*, 6 (1934) 213-229, controvertendo con Dom Othon. — Watkin Williams, *Monastic Studies*, Manchester 1938.

Per il ramo femminile. Chr. Henriquez, *Lilia Cisterci*, 1633; *Coronae sacrae O. Cist.*, 1624; *Quinques prudentes Virgines* . . . 1630 — Th. Ploegaerts, *Les moniales de l'Ordre de Cîteaux dans les Pays-Bas Méridionaux depuis le XVI siècle jusqu'à la Révolution Fr.*, 3 voll., Westmalle (Belg.) 1936-37.

CITAZIONE. È la legittima chiamata del reo a comparire in giudizio. La C. è atto del giudice (can 1712,1) ed è necessaria: solo la spontanea presentazione delle parti la rende superflua (cn 1711,2). Dev'essere redatta in doppio esemplare, di cui uno si conserva negli atti e l'altro si intima al convenuto (can 1715,2). Deve specificare, sotto pena di nullità, i nomi del giudice, dell'attore, in modo generale l'oggetto della controversia, il mese, il giorno e l'ora della comparsa (cann 1715,1; 1723). Se il convenuto non ha la capacità di comparire, la C. si intima al suo rappresentante (can 1713).

Circa le formalità nella trasmissione e consegna della C. al convenuto cf. i cann 1717; 1719-1722. Il reo che rifiuta di ricevere la C. è considerato legittimamente citato (cn 1718).

Gli effetti della C. sono registrati dal can 1725 e cioè: l'oggetto della lite è legato alle sorti della controversia, « res desinit esse integra »; nel concorso di competenze la C. fa prevalére quella del giudice presso del quale è stata promossa l'azione; se il giudice è delegato, ne conferma la giurisdizione anche quando venisse meno il diritto del delegante. La prescrizione eventualmente in corso resta interrotta secondo le norme della legge civile (cf. Cod. Civ. It. art. 2943): nella pendenza della lite non si possono fare innovazioni. — *CJ cann* 1711-1725. — Coronata, *Institutiones Iuris Canonici*, III, n.° 1239-1249.

CÎTEAUX, Cistercium. v. Cistercienses.

CITTÀ del Vaticano. v. Vaticano.

CITTÀ della Pieve. Cittadina umbra in prov. di Perugia, con c. 2500 ab. (nel centro urbano); patria del Perugino. Di origine etrusca, è ricordata nel medioevo col nome di *Castrum Plebis*. Già teatro di lotte e contese fra signori e fazioni, nel sec. XVI passò allo Stato Pontificio. Separandola dalla diocesi di Chiusi, Clemente VIII nel 1600 vi ristabilì una propria sede vescovile, della cui esistenza si ha testimonianza fin dal sec. XI. La *cattedrale* sorge sulle rovine di un tempio che fu demolito da Totila; conserva pregevoli opere d'arte (Perugino). Nella serie dei vescovi si ricorda (1800-1814) l'annalista ecclesiastico *Filippo A. Becchetti*, domenicano, il quale, purtroppo, « in quei tempi turbolenti deviò un poco dal retto tramite dell'episcopale ufficio » (Hurter, *Nomenclator*, V³ [1913] col 719; cf. Cappelletti, 271).

La diocesi dipende immediatamente dalla S. Sede. Ha 33 parrocchie con 45 sacerdoti diocesani e 45.000 fedeli. Patroni: SS. Pietro e Paolo.

Bibl. — Ughelli, I, 585-595. — Cappelletti, V, 247-276. — G. Belletti, *Notizie storiche della C. della P.*, Perugia 1830 — A. Baglioni, *Città della P. illustrata*, Montefiascone 1845. — C. F. Canuti, *Memorie francescane di C. della Pieve*, Firenze 1908.

CITTÀ di Castello. Cittadina umbra di circa 9000 ab. (popolazione del comune c. 33.000), in prov. di Perugia, corrispondente all'antica *Tifernum Tiberinum*.

Il Vangelo pare vi sia stato importato dal martire Crescenziano. Le memorie sicuro attestanti una sede episcopale risalgono al V sec. (465 con *Eubodio* « episcopus tifernas »). È immediatamente soggetta alla S. Sede; conta 56 parrocchie, con circa 55.000 fedeli.

Il *duomo*, antichissimo, e dedicato ai SS. Florido (vesc. intorno al 593) e Amanzio (dell'undecimo sec.); era prima dedicato a S. Lorenzo. Fu ricostruito ed ampliato fra il quattrocento e il cinquecento; conserva una bella porta laterale del trecento, notevoli opere d'arte nell'interno, nella sala capitolare e nel tesoro. Il palazzo vescovile è dugentesco. Degne di visita le chiese gotiche di *S. Francesco* (sec. XIII) e di *S. Domenico* (sec. XV) e soprattutto la *Pinacoteca Comunale*. Celebre il *santuario di S. M. del Transito*, detto comunemente il Calvario di Canoscio, vicino alla città. A Città d. C. ebbe i natali papa Celestino II: nel tesoro della cattedrale è il prezioso paliotto da lui donato alla città.

Bibl. — Ughelli, I, 1310-1320 — Cappelletti, IV, 581-748. — Lanzoni, I, 482-83. — G. Muzi, *Memorie ecclesiastiche e civili di C. di C.*, voll. 7, Città di C. 1842-44. — I. Lazari, *Serie dei vescovi di C. di C*, Foligno 1693. — E. Mannucci, *Guida storico-artistica di C. di C.*, C. di C. 1878.

CIVERCHIO Vincenzo (1470?-1544?), pittore cremasco. La sua produzione denota dapprincipio un'evidente derivazione dal Foppa, quindi un'intonazione leonardesca; ma rimane sempre fisso a

modelli antiquati, così che la sua maniera non ha sviluppo e i lavori dell'ultimo periodo restano inferiori al brio e al gusto di quelli giovanili. Tutte le sue opere sono di genere sacro e ne sono fornite molte località della Lombardia. Notevoli un trittico nella galleria di Brescia, la pala del duomo di Crema, il polittico di Palazzolo sull'Oglio, un *S. Francesco* e una *Madonna* alla galleria Carrara di Bergamo, una *Pietà* a Lecco, una *Madonna adorante* a Brera. — Enc. It., X, 509*b*-10*a*.

CIVILTA' Cattolica (La). Rivista cattolica quindicinale di alta divulgazione, sostenuta e diretta da un collegio apposito di scrittori, appartenenti alla Compagnia di Gesù. Il primo fascicolo apparve in Napoli, il 6 aprile 1850. L'idea di una pubblicazione, che fosse tra il giornale e il libro, germogliò nella mente del P. Curci (v.) negli anni turbinosi della restaurazione monarchica, dopo il fallimento dei moti del 1848. Il P. Roothaan (v.) allora generale della Compagnia, la trovò tuttavia ardita e inopportuna, ma, saputala gradita a Pio IX, al quale il Curci si era rivolto, ne divenne il più caloroso promotore. Vinte le titubanze dei superiori, con l'espressa volontà del Papa, il Curci raccolse in Napoli il primo nucleo di scrittori, del quale fecero parte il Taparelli, il Liberatore, il Bresciani. La pubblicazione ebbe un successo inaspettato, tanto che dei primi numeri si dovettero rinnovare fino a otto edizioni. Visse in Napoli tra continue noie, create dall'ombrosa corte borbonica, ancora infetta di tanuccianismo; quella politica ostile la costrinse ad emigrare in Roma, nel 1854. Nel 1866, Pio IX, per assicurare la stabilità e la continuità dell'opera, con un breve speciale eresse la casa degli scrittori in Collegio, sottoponendolo immediatamente al generale e concedendogli statuti propri e privilegi particolari. Nel 1890, Leone XIII, con altro breve, confermava l'istituzione, ampiamente lodandone l'attività. Gli altri pontefici, fino all'attuale Pio XII — che ricorrendo il 90° di fondazione, ha indirizzato al Collegio degli scrittori una lettera preziosa — l'hanno tenuta sempre in particolare riguardo, apprezzandone l'utilità e la fedeltà alla Sede Apostolica. Lo scopo della C. fu, fin dai suoi inizi, quello di schierarsi in difesa della Chiesa, del Pontificato e dei suoi diritti, della dottrina cattolica, e di diffondere nella società i principii del pensiero cristiano. Scopo polemico e insieme costruttivo, al quale è rimasta fedele con costante unità di indirizzo. Ha preso parte alle maggiori polemiche del giorno: questione romana, modernismo, integralismo, rosminianesimo; ha illustrato i problemi più discussi circa l'ordine sociale, i diritti dell'uomo, della famiglia e dello Stato, la scuola e l'educazione; ha concorso alla rinascita del tomismo in Italia. Fra i suoi collaboratori, oltre ai nomi sopra citati, sono degni di menzione i padri Cornoldi, Pavisich, De Cara, Garrucci, Rosa, e, tra i viventi, i padri Busnelli e Brucculeri. La rivista gode ancora oggi gran prestigio presso i ceti colti ed è ritenuta come il massimo esponente della stampa cattolica in Italia.

Bibl. — *Lettera di* Pio XI *al Collegio della C. C.*, in *Civiltà Catt.*, 75 (1924, III) 289-295. — *Lettera di* Pio XII, ivi 90 (1939, II) 289-295. — La Civiltà Catt. *nei suoi inizi*, ivi 75 (1924, II) 19-33. — De Sivo, *Storia delle due Sicilie dal 1847 al 1861*, Roma 1864. — Gasdia, *La C. C. nei tempi presenti*, Bologna 1883. — Pirri, *P. Giovanni Roothaan*, Roma 1931. — Enc. It., X, 515 *b*. — La consultazione della Rivista è resa facile dai preziosi Indici Analitici (dall'inizio fino al 1940).

CIVILTÀ Cristiana. v. Cristianesimo; Chiesa.

CIVITA CASTELLANA, ORTE e GALLESE. Sedi unite in unico vescovado, immediatamente soggetto alla S. Sede, con 30 parrocchie e circa 48.000 fedeli. Residenza alternata. Ha per patroni i SS. Marciano e Giovanni MM.: cf. A. Cardinali, *I SS. Marciano e Giovanni, Atti e culto*, Subiaco 1930.

Civita C. è in prov. di Viterbo e conta 7200 ab. circa. La sede episcopale vi fu trasferita nel 990 dall'antica *Faleria*, dove troviamo con certezza vescovi fin dal sec. V. Al martire S. *Eutizio*, della fine del sec. III, il Cardinali riconosce la dignità di « corepiscopo ». Con ogni probabilità alla fine dello stesso secolo V a Faleria era unito anche il vescovado di *Nepi*. Un *Benedetto* (1033-37) è il primo vescovo che appaia col titolo della Chiesa *Fallaritana et Castellana*. L'antica *cattedrale* di Civita C. fu ricostruita dopo il mille. Iacopo di Lorenzo e il figlio Cosma innalzarono nel 1210 una nuova facciata a grande portico su due ali; rimaneggiamenti settecenteschi all'interno. Nelle vicinanze è la chiesa di *S. Maria dei Falleri* (sec. XI-XII), a pianta di tipo cistercese con 3 navate.

Orte, pure in prov. di Viterbo, conta, nel centro urbano, 3000 ab. circa. La sede episcopale che si pretese far risalire al I sec. e connettere con un martire *Laudo*, oriundo tedesco, non appare che nel sec. VII, benchè si debba credere che sia anteriore. Nel 1437 Eugenio IV la unì a Civita C. Nella *cattedrale* è una Madonna in mosaico, del sec. VIII.

La sede episcopale di Gallese è del sec. VIII o forse del VI; fu unita a Civita nel 1805. Gallese è pure in prov. di Viterbo ed ha 1600 ab. circa. — Ughelli, I, 596-604, 733-743. — Cappelletti, VI, 9-72. — Lanzoni, I, 545-47; — Tomaso Mamachi, *De episcopatus Hortoni antiquitate liber singularis*, Romae 1759. — Grisar in *Civiltà Catt.*, 56 (1905, I) 733-737. — A. Cardinali, *Cenni storici della Chiesa Cattedrale di Civita C.*, Roma 1935.

CIVITAVECCHIA. v. Tarquinia e C.

CLADDER Ermanno, S. J. (1868-1920), n. a Uedem nella Renania, entrato nella Compagnia nel 1894, m. a Valkenburg (Olanda). Insegnò teologia dommatica e S. Scrittura, distinguendosi specialmente nello studio dei Vangeli. Ne sono frutto i suoi scritti: *In der Schule des Evangeliums*, Freiburg i. Br. 1917, sette volumetti di meditazioni esegetico-ascetiche sul Vangelo di S. Matteo; *Unsere Evangelien* (ivi 1919); *Als die Zeit erfullt war* (ivi, 2ª ed. 1922), oltre a molti articoli pubblicati nelle riviste, quali *Biblische Zeit schrift*, *Zeitschrift für kath. Theologie*, *Theologische Revue*, *Stimmen aus Maria Laach* (poi *Stimmen der Zeit*).

CLAIRVAUX. Celebre abbazia, culla dell'ordine dei Cistercensi (v.), fondata da S. Bernardo (v.) nel 1115 con 12 compagni, provenienti da Cîteaux. Il luogo si chiamò dapprima *Val d'absinthe*, in seguito *Clara Vallis*. Nel 1135 fu necessario estendere la costruzione, data l'affluenza di religiosi. Talvolta ne contò fino a 700. La nuova chiesa, consacrata nel 1138, unì la più netta semplicità alla maestosità dell'architettura. Da Clairvaux uscì papa Eugenio III. I beni dell'abbazia furono dilapidati all'epoca della

rivoluzione; anche la biblioteca andò dispersa. Oggi è tramutata in prigione.

Bibl. — H. d'Arbois de Jubainville, *Étude sur l'état intérieur des abbayes et principalement de Cl.*, Troyes 1858. — É. Vacandard, *Vie de S. Bernard, abbé de Cl.*, Paris 1927, vol. I, p. 64-98; 392-458. — A. Piétresson in *Revue Mabillon* 18 (1928) 303-323. — Ch. A. Prévost, *Recueil des chartes et bulles de Cl.*, Ligugé 1929.

CLANDESTINO (Matrimonio). v. Matrimonio.

CLARENO Angelo, Beato (1247-1337), detto anche, dal luogo ove entrò nell'Ordine Serafico, **Angelo da Cingoli**, al secolo *Pietro*. N. a Fossombrone, m. a S. Maria di Aspro (Basilicata), fu uno degli iniziatori dei *Pauperes Eremitae* o **Clareni**. Tutto preso dall'ideale di una osservanza rigorosa della regola e della povertà francescana, si schierò tra gli « zelanti » della riforma con tale intransigenza, che dal 1280 al 1289 fu tenuto in carcere. Liberato, partì per l'Armenia, ove tentò di dar vita al suo programma. Ma l'opposizione dei confratelli di Terrasanta lo costrinse a rientrare in Italia (1293). Si ritirò allora nell'eremo del Chiarino (donde *Clareno*; cf. F. Tocco, *I Fraticelli*, in *Archiv. St. It.*, 1905, p. 331; D'Alençon in *Études Franciscaines* 16 [1906] 99) vicino al monaco Pietro da Morrone, che, divenuto papa col nome di Celestino V (v.), gli concesse di vivere coi suoi in una Congregazione separata dall'Ordine. Superiore di essa fu il padre Liberato (alias Pietro) da Macerata. La concessione fu revocata da Bonifacio VIII (1297). Angelo esulò allora con un gruppo dei suoi nell'Oriente greco, donde non tornò che nel 1305 in Italia. Fu poi in Francia presso la corte papale a sostener le ragioni del suo istituto. Le cose parvero mettersi bene sotto Clemente V, ma Giovanni XXII nella bolla *Sancta Romana et Univ. Ecclesia* (30 dicembre 1317) annoverò i « Clareni » tra i Fraticelli (v.), li condannò come eretici, minacciando la scomunica. Angelo fu incarcerato e solo dopo avere inviato al Papa una *Excusatoria* fu rimesso in libertà. Venuto in Italia, fu protetto da Bartolomeo, abate di Subiaco. Quivi compose la *Historia septem tribulationum Ordinis Minorum*, (ed. Ehrle in *Archiv für Lit. und Kirchengeschichte* 2 [1886]), dove riversa l'amarezza del suo animo per le dure difficoltà opposte all'attuazione dell'ideale di una vita perfettamente spirituale. Ricercato poi dagli inquisitori, fuggì nella Basilicata, dove morì.

Oltre agli scritti citati, gli si riconoscono ancora: *Expositio regulae Fratrum Minorum* (primum edidit notisque illustravit P. Livarius Oliger, Ad Claras Aquas 1914); *Epistolae; Breviloquium super doctrina salutis*; traduzioni dal greco. Grande fu l'influenza di questi scritti sui Francescani, che ebbero in seguito simili ideali. Nel C. riconoscono ormai purezza d'intenti anche quelli, che ancor l'accusano d'insubordinazione. La sua figura è del resto molto studiata.

La S. Sede non ha mai ufficialmente riconosciuto il culto a lui tributato, ma trattative furon fatte al riguardo: cf. L. Oliger in *Archiv. Francisc. Hist.*, 7 (1914) 556-563.

Incerta è la derivazione dai precedenti di quei **Clareni**, che riappaiono nei primi decenni del secolo XV, da Sisto IV riuniti coll'Ordine Francescano, da Leone X sottomessi all'ubbidienza degli Osservanti, da Pio V nel 1568 definitivamente soppressi.

Bibl. — Acta SS. *Jun.* II (Venetiis 1742) *die* 15, p. 1091-1102. — L. Oliger in *Dict. d'Hist. et de Géogr. eccl.*, III, col. 17-19. — Id., *Documenta tria de Clarenis saec. XV*, in *Archiv. Francisc Hist.*, 31 (1938) 59-72. — Enc. It., III, 303 *b*-304 *a*. — F. Tocco, *Studii Francescani* in *Nuova Bibl. di lett., storia ed arte*, diretta da Fr. Torraca, III (Napoli 1909). — Ciro da Pesaro in *Miscellanea Francescana* 15-18 (1914-1917).

CLARET y Clarà, Antonio Maria, *Beato* (1807-1870), fondatore (1849) dei cosidetti *Claretini* o *Missionari Figli del Cuore Immacolato di Maria*, n. a Sallent (dioc. di Vich in Catalogna), m. nel monastero cisterciense di Fontfroide (presso Narbona in Francia). Acceso di amor di Dio e di immensi desideri di bene, sognò l'abito certusiano, cui dovette rinunciare per aiutare col suo lavoro la famiglia; compito il corso teologico a Vich, ordinato sacerdote nel 1835 e destinato alla cura d'anime nel paese natale, si recò a Roma per ottenere dal prefetto di Propaganda Fide di essere inviato in missione; entrò nella Compagnia di Gesù che dovette abbandonare per una malattia alla gamba. Ritornato in patria, si consacrò alla predicazione apostolica, percorrendo con grande successo la Catalogna e altre regioni, raggiungendo anche le isole Canarie. Eletto (1849) e consacrato (1850) arcivescovo di Santiago di Cuba, tutto si spese (1851-1857) per la riforma del suo gregge superando incredibili difficoltà e le insidie dei malvagi, ripetutamente lodato da Pio IX.

Richiamato in patria, fu ammesso alla Corte quale confessore di Isabella II, combattuto dai partiti politici; la regina testimonierà di lui nella deposizione del 1904: « Fu per me un Angelo sceso dal cielo . . . , la protezione di tutta la mia famiglia ». Aveva abdicato il delicato ufficio quando la politica spagnola calpestava i diritti della S. Sede; alla fine seguì la regina nell'esilio. Chiamato tra i Padri del conc. Vaticano, lavorò strenuamente in favore della infallibilità pontificia, meritandosi la pubblica lode di « confessore della fede ». Venendo meno la sua salute, si ritirò a Prades (in Francia, al confine colla Spagna), presso i suoi figli, essi pure sbanditi dalla Spagna travolta dalla bufera antireligiosa; cacciato anche da Prades, trovò rifugio presso i monaci di Fontfroide, dove morì colpito da paralisi cardiaca.

« Il beato C. ha sentito tutti i moderni bisogni: l'apostolato della parola parlata, stampata, diffusa in minuta stampa, insegnata in istituti ad hoc; l'apostolato nella forma più moderna e più rispondente » (Pio IX). Dio accreditò la sua opera e l'autenticò con palesi interventi, concedendogli grazie straordinarie di estasi, ratti, discrezione degli spiriti, profezia, curazione, tanto che potè esser chiamato taumaturgo. Col Balmes (v.), suo amico, fu uno dei luminari più vivi della Chiesa di Vich e una figura « tra le prime nel quadro storico della nazione spagnola del secolo passato » (Rosa).

Introdotta la sua causa nel 1899, fu beatificato il 25 febbr. 1934, e il 6 luglio 1938 fu ripresa la causa della canonizzazione (*AAS* XXX [1938] 382 s).

— Autobiografia, Madrid 1915 (vol. I dell'*Archivio historico* dei Claretini). — Atti dei processi (in latino), Roma 1915. — *Vite* in ispagnolo per

J. Clotet (Barcellona 1882), Mariano Aguilar (Madrid 1894), in italiano per E. Guelfi (Genova 1901) e Anonimo (Roma 1934); in traduz. italiana: Giacinto Blanch (Roma 1935²). — J. Echevarria, *Recuerdos*² . . . , Madrid 1934, in ital. Roma 1934. — E. Rosa in *Civiltà Catt.*, 85 (1934, III) 561-73. — Varie segnalazioni in *Revue d'Hist. Eccl.*, 32 (1936) 190*-191* (nn. 3393-3407). — F. Vila, *La beatificación del P. Claret o Antología Clarctiana*, Tarragona 1936.

Storia dei Claretini o Claretiani detti anche, volgarmente, *Cordinariani*. Le costituzioni scritte dal Fondatore furono lodate da Pio IX (21 nov. 1860), approvate per un decennio il 23 gen. 1866 e definitivamente l'11 maggio 1870; conformate al nuovo Codice Canonico, ebbero la pienissima approvazione da Pio XI (16 luglio 1924; cf. *AAS* XVI [1924] 354-57).

L'Istituto mira « alla gloria di Dio in ogni cosa, alla santificazione dei suoi membri, alla salvezza delle anime di tutto il mondo ». All'uopo i CC. usano « tutti i mezzi possibili »; di fatto esercitano ogni forma di apostolato tanto sociale che spirituale, dalla cura d'anime nelle parrocchie, all'assistenza dei carcerati, alla direzione di scuole e di oratori, alla ricerca scientifica e alla stampa.

Dal Fondatore ereditarono una vivissima devozione alla Vergine, per la quale impetrarono da Pio IX (11 maggio 1877) il privilegio di imporre (anche mediante sacerdoti delegati) il piccolo Scapolare del Cuore Immacolato di Maria. Di almeno 4 CC. fu già postulata la beatificazione. Nella recente rivoluzione spagnola più di 200 CC. subirono il martirio. La Congregazione è diffusa in Europa, America e anche in Africa; conta più di 200 case con 2.161 professi (Annuario Pontificio 1943, p. 560). A Madrid dal 1889 si pubblicano gli *Annales* della Congregazione.

Lo stesso Claret fondò l'Istituto delle *Suore docenti di Maria Immacolata*, che a Santiago di Cuba e in alcune diocesi di Spagna attendono alla educazione delle fanciulle.

CLARI Giov. Carlo Maria (1669-1754?), compositore bolognese. Scolaro di Giampaolo Colonna organista di S. Apollinare in Roma, viene annoverato tra i più distinti autori di musiche polifoniche a carattere sacro del settecento. È ben nota la sua raccolta di Duetti e di Terzetti col basso continuo, opera rivelatrice di un artista geniale ed originale. Con lo Scarlatti offre stupendi esempi di « fuga reale con la risposta modulata alla quinta ». Il C. è autore anche di Oratori pregevoli, tra i quali « Ester » e « S. Nicolò ».

CLARIO Isidoro, propriamente **Cucchi Taddeo**, O. S. B. (1495-1555), n. a Chiari presso Brescia, m. a Foligno. Appartenne alla Congregazione Cassinese e fu abate di Pontida e di Cesena. Partecipò al concilio di Trento (1546-47) e vi tenne quattro discorsi. Dal 1547 fu vescovo di Foligno, molto amato per la sua grande carità. Scrisse opere considerevoli nel campo biblico, fra cui *Vulgata editio Veteris et Novi Testamenti*, in realtà una versione dagli originali, con aggiunta di *Scholia* (Venezia 1542). L'opera fu messa all'Indice per quello che nella prefazione si diceva della Volgata. Corretta, riapparve più tardi col titolo *Bibliotheca Sacrosancta V. et N. Testamenti* . . . Incontrò la critica di Richard Simon. — Armellini, *Bibliotheca Ben. Casinensis*, II, 49. — B. Heurtebize in *Dict. de la Bible*, II, col. 793 s. — Jos. Schmitz in *Lexihon für Theol. und Kirche*, II, col. 978. — Tiraboschi, *Storia della letter. ital.*, VII-1, (Ven. 1796) p. 316-319.

CLARISSE. v. Chiara (S.) d'Assisi.

CLARKE Samuele (1675-1729). Matematico, filosofo e teologo ed oratore anglicano, n. a Narwich, m. parroco a Londra. Sostenne l'esistenza di Dio contro l'ateismo di Hobbes e il panteismo di Spinoza; la spiritualità e l'immortalità dell'anima contro Locke e Dodwell; il libero arbitrio contro Collins; e il disinteresse contro i moralisti formati alla scuola di Locke. Il principio oggettivo della moralità è per lui nell'eterna natura delle cose, il principio soggettivo, a cui è legato Dio stesso, nel saper usare delle cose secondo la loro natura. Opere edite a Londra in 4 voll., 1738-42. I suoi discorsi riempiono 10 voll., ed. 1730. — De La Servière in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 2-8. — J. Geyser in *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 978. — Enc. It., X, 530 *b*.

CLASSICI Pagani *presso i Cristiani*. v. Paganesimo.

CLAUDEL Paolo, poeta francese, n. nel 1868 a Villeneuve-sur-Fin (Aisne). Non fece della letteratura una professione, chè dal 1892 fu sempre occupato nella carriera consolare e diplomatica in varie città d'America, di Asia e di Europa. Avviato alla fede cattolica da Arturo Rimbaud, si distaccò presto dal gruppo dei Simbolisti per un ingegno personalissimo che gli spianava una via tutta sua. Penetrando nella materia creata da Dio e imbevuto nel Sangue di Cristo, il C. ne coglie i fremiti intimi e riconduce all'unità superiore del divino i diversi canti che dalla materia si sprigionano. Impresa che non può andare esente da una certa qual oscurità, da cui è aduggiata tutta la sua produzione lirica e teatrale (*Les grandes Odes*, l'*Annonce faite à Marie*, la *Connaissance de l'Est*, ecc.), ma che aiuta il lettore a concludere cristianamente le premesse poste dal Poeta. Quando però la chiarezza appare, l'opera del C. ha splendori maguifici e provoca nelle anime una commozione non momentanea. È uno degli scrittori cattolici che ha maggior influenza al di là della cerchia dei credenti. — Enc. It., X, 548. — L. Jules in *Dict. pratique des connaissances relig.*, II, col. 191 s (giudizio negativo).

CLAUDIA de Angelis (1675-1715), n. in Anagni, m. a Roma. Terziaria domenicana, favorita, fin dalla più tenera età, di grazie mistiche, favorevolmente giudicata dall'Inquisizione, stigmatizzata. — Marangoni, *Vita di Cl. de A.*, Roma 1805.

CLAUDIA Procola. Secondo una tradizione apocrifa, moglie di Pilato (v.).

CLAUDIANO Claudio, n. ad Alessandria (in Paflagonia, secondo Turcevic (*Byzant. Zeitsch.* 1934, 1-9), dove trascorse la sua giovinezza; poi si recò a Roma (395) e a Milano (400) alla corte imperiale. Scrisse da prima nella sua lingua madre, il greco, e poi si diede tutto al latino. *Paganus pervicacissimus* (Orosio), è il cantore di Onorio, Stilicone, Serena. L'opinione di Höfer, che la « Psicomachia » di Prudenzio dipenda dalla « Gigantomachia » di Claudiano, è, secondo Bardenhewer, priva di fondamento (*Gesch. der altk. Lit.*, III, 1912, p. 447). Avrebbe simulato un animo cristiano in *Carmen Pascale*, *Laus Christi*, *Miracula Christi*: assai incerta è l'appartenenza a lui degli ultimi due carmi,

riportati in PL 53, 788-790 tra le opere dubbie di Claudiano Mamerto. — Th. Birt in *Mon. Germ. Hist., Auct. antiquiss.*, X (1892). — P. Fargues, *Claudianus, Études sur sa poésie et son temps*, Paris 1933. — H. L. Levy, « *The invective in Rufinum* » *of Claudius Claudianus*, New-York 1935. — Bardenhewer, *Geschichte der altkirkl. Literatur*, IV (1924) 124 s. — N. Terzaghi, *Storia della letteratura latina*, Milano 1934, p. 587-96. — Enc. It., X, 543 s. — Altra *Bibl.* in Altaner, *Patrologia*, Torino 1940, p. 282.

CLAUDIANO Mamerto († 473/74). « Oratore, dialettico, poeta, esegeta, geometra, musico » (Sidonio, *Ep.* 4, 11; PL 58, 516). Fu monaco, poi sacerdote presso il fratello vesc. di Vienne. Fu soprattutto filosofo eruditissimo nel neopitagorismo e neoplatonesimo. Oltre 2 epistole (una al retore Sapaudo di Vienna, l'altra a Sidonio Apollinare, di contenuto profano), ci resta *De Statu animae* (3 libri, scritti circa il 468) dove combatte il traducianismo e il materialismo di Fausto di Riez e di altri. La spiritualità dell'anima è dimostrata dalla Scrittura in cui è detto come l'anima è imagine di Dio che è spirituale, e dalla ragione considerando le operazioni inorganiche dell'anima. Per C. sembra che nell'anima non siano distinte le facoltà dalla sostanza, se potessimo attribuire un senso rigoroso ad espressioni come queste: « ipsam cogitationem non esse nisi animam », « voluntas animae substantia eius est » (I, 24; III, 14, 4; PL 53, 729; ib: 775). — *PL* 53, 697-786. — Ed. A. G. Engelbrecht in *Corpus Script. Eccl. Lat.*, 11 (1885). — Bömer, *Der lateinische Neuplatonismus u. Neupythagorismus und Cl. M. in Sprache u. Philosophie*, Leipzig 1936. — Bardenhewer, *o. c.*, IV (1924) 591-94. — Altaner, *Patrologia*, Torino 1940, p. 328.

CLAUDIO di Torino († c. 827). Oriundo di Spagna, probabilmente discepolo di Felice (v.) di Urgel, venne per gli studi a Lione e nell'811 fu ordinato sacerdote. Fu maestro e predicatore alla corte di Lodovico il Pio in Aquitania e ad Aquisgrana e da lui, circa l'anno 817/18, fu mandato vescovo a Torino, probabilmente per avere in Italia un suo fido allora che Bernardo, re d'Italia, s'era ribellato. C. dovette prender parte alla lotta contro i Saraceni. Ma soprattutto egli si applicò allo studio della S. Scrittura, di cui commentò parecchi libri, vantando il senso « spirituale » sul senso « fisico ». Fu pure zelante della riforma. Ma nell'attuare questa egli diede in gravi errori, condannando il culto dei santi e degli angeli, delle immagini, delle reliquie e perfino della Croce: « iconoclasta obstinatissimus » (PL 104, 609). Col che suscitò l'opposizione di Teodemiro, abate di Psalmody (Nîmes), già suo grande fautore e di Giona di Orléans, il biasimo di papa Pasquale I e la condanna del sinodo di Parigi nell'825, nonostante la quale egli rimase indisturbato nella sua sede. False o certo esagerate sono le accuse di arianesimo e di adozionismo. I protestanti lo hanno esaltato come un loro precursore: ma questo titolo non compete a C. più di quello che non competa a chiunque, nella storia, abbia anticipato uno degli errori abbracciati poi dai protestanti.

Bibl. — *Opere* in PL 104, 615-928. — E. Comba, *Claudio di Torino*, Firenze 1895. — F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia*, « Il Piemonte », Torino 1898, p. 38-50. — F. Vernet in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 12-19. — A. Bigelmair in *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 982. — Enc. It., X, 549. — Bardy in *Revue Biblique* 42 (1933) 29 s.

CLAUDIO Allobrogo. Antitrinitario, n. a Moûtiers-en-Tarentaise (Svizzera), c. il 1530 pastore a Neuenburg, più tardi a Thonon, per le sue dottrine più volte bandito. — A. Bigelmair in *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 981.

CLAUDIO Apollinare (sec II), vescovo di Gerapoli al tempo di Marco Aurelio (161-180). Combattè il nascente montanismo. Scrisse un *Discorso* all'imperatore Marco Aurelio (c. 172), due libri *Sulla verità*, cinque libri *Contro i pagani*, due libri *Contro i Giudei*. Fozio conosceva anche di A. un libro *sulla Pietà*, e nel *Chronicon Paschale* sono riportati due frammenti di A. *sulla Pasqua*. È certo, attraverso le varie testimonianze, che A. si acquistò grandi benemerenze non solo come pastore di anime, ma anche come pensatore e difensore dell'integrità della fede. Le sue opere (e dovettero essere assai nnmerose) furono *un'arma forte ed invincibile* (Eusebio di Ces.) contro le eresie; tutte perdute, tuttavia, per noi. — P. De Labriolle in *Dict. d'Hist. et de Géogr. eccl.*, III, col. 959 s. — Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Literatur*, 1² (1913) p. 286-289.

CLAUDIO Clemente Scotto, O. S. B. (sec. VIII). Grammatico e teologo di valore, beneaccetto a Carlo Magno, che se ne servì per la fondazione dello studio di Parigi. Non pare sia stato discepolo di S. Beda il Venerabile. Fu a torto confuso con Claudio di Torino (v.). Abbiamo di lui commenti a Giobbe ed a San Matteo. — Ziegelbauer, *Hist. litt.* O. S. B., IV, 23, 28, 47. — Fabricius, *Bibl. lat. mediae et infimae aetatis*, lib. III, Patavii 1754, p. 387.

CLAUDIO (Claude) Giovanni (1619-1687). Teologo e polemista ugonotto, n. a Sauvetat (Francia Merid.) m. ad Haag, dopo essere stato successivamente pastore e professore di teologia a Nîmes, a Montauban, e poi pastore a Charenton presso Parigi fino alla revoca dell'Editto di Nantes (v.). Indi, ricusata una cattedra offertagli a Francoforte nell'O., si ritirò presso il figlio, pastore in Haag. Contro i giansenisti scrisse: *Réponse aux deux traités de Nicole sur la perpétuité de la foi*, 1665; *Réponse au livre de M. Arnauld de la perpétuité de la foi*. 1670 Fu anche in controversia con Bossuet sulla necessità e sui limiti dell'autorità nella Chiesa: *Réponse au livre de M. de Meaux*, 1683. Ricordiamo inoltre: *Les plaintes des protestants cruellement opprimés dans le royaume de France*, 1686. Nel sinodo provinciale di Nîmes del 1661 egli si oppose energicamente ad un progetto di riunione coi cattolici. La sua ulteriore conversione non è dimostrata.

Bibl. — C. Constantin in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 8-12. — W. Koch in *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 979 s. — Lachenmann in *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, 1² (1927) col. 1684.

CLAUDIO, Imperatore Romano dal 41 al 54 dopo Cristo. Qui va ricordato per il noto editto di espulsione dei « Giudei » da Roma, riferito da Svetonio in questi termini: *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit* (Vita Claudii,

25). *Chrestos* è un equivoco per *Christus* (v. Cristiani). I notevoli dissidi, che motivarono il decreto imperiale, erano dunque sorti fra cristiani e giudei, conglobati tutti sotto quest'ultimo nome. L'informazione di Svetonio conferma così quella di S. Luca, *Atti* XVIII 2 (v. Aquila e Priscilla) e insieme è una riprova che a Roma il Cristianesimo si stabilì assai presto, poichè il decreto claudiano deve datarsi dal 51/52. Assai meno probabile è che i cristiani siano in questione — per tumulti suscitati dalla loro propaganda — già nella *Lettera* di C. agli Alessandrini, promulgata in Egitto il 10 novembre dell'anno 41.

Bibl. — Enc. It., X, 546-548 *a*. — L. Duchesne, *Storia della Chiesa antica*, I, Roma 1911, p. 32 s. — E. Beurlier in *Dict. de la Bible*, II, col 796-799. — H. Janne, *Impulsore Chresto* in Mélanges Bidez, t. I, Bruxelles 1934, p. 531-553. — Sulla *Epistola Claudiana* agli Alessandrini, vedi: M.-J. Lagrange in *Revue Biblique*, 34 (1925) 621-23; 40 (1931) 270-76. Lo stesso Autore (*Epître aux Romains* [2], Paris 1922, p. XXI s) giudica incerta la confusione fra *Chrestos* e *Christus* nel testo di Svetonio, tanto più che questi (Vita Neronis, 16) conosceva i *Cristiani*, e appunto come setta nuova. Inoltre: P. de Labriolle, *La réaction païenne*, Paris 1934, p. 20-24. — G. May, *La politique religieuse de l'empereur Claude*, in *Revue d' Hist. du Droit Franç*., 17 (1939) 1-46.

CLAUSEN Enrico Nicola (1793-1877), uomo politico e teologo protestante danese, n. a Mariho nell'isola di Lolland, dal 1822 docente di teologia a Copenhagen, più tardi membro del Reichstag, capo del partito liberale propenso alle riforme e per parecchi anni anche ministro dei culti. Come teologo professò un razionalismo ispirato a Schleiermacher. Fu anche esegeta: compose un trattato di ermeneutica e commentò i Sinottici.

CLAUSOLE delle SS. Congregazioni. v. Congregazioni RR.

CLAUSURA, è la legge e insieme il luogo, con cui la Chiesa tutela il voto di Castità (v.) e l'osservanza delle Regole proprie della vita religiosa in certe comunità. Come legge, la C. è *attiva* e *passiva*: proibisce a regolari l'uscita dal convento e agli estranei l'ingresso, tranne in casi e per persone determinate dalla legge stessa. In senso locale C. indica tutto quello spazio interno del convento, che è riservato esclusivamente ai regolari, che è evidentemente circoscritto così che non si possa uscirne od entrarvi se non per le porte apposite, abitualmente chiuse e custodite (*septa monasterii*).

La C. *papale* è imposta, di regola, soltanto nelle religioni con voti solenni; quella *episcopale* ai religiosi con voti semplici, soggetti al Vescovo: e si dice *statutaria*, quella introdotta soltanto dagli statuti o regole proprie d'una religione o congregazione religiosa.

Il *CI* distingue la C. *virorum* dalla C. *monialium* (can 597-603); il can 604 regola la C. nelle Congregazioni, cui seguono le connesse norme circa le visite, le attività extra-claustrali e la corrispondenza epistolare. Nella C. dei religiosi non possono ammettersi donne di qualsiasi età, classe e condizione, per nessun pretesto, eccetto che siano le mogli dei capi dello Stato o del loro seguito; in quella delle monache, invece, nessuno affatto può essere introdotto senza permesso della S. Sede, e le eccezioni fatte ai capi di Stato, ai Cardinali, all'Ordinario, al Superiore regolare, al confessore, al medico, ecc., sono circondate di prudenti cautele; deve essere eliminata ogni servitù di prospetto; le « professe » non possono uscire, neanche momentaneamente, se non con speciale indulto della S. Sede o dell'Ordinario, o in casi gravissimi, come incendio o inondazione, previa, possibilmente, la notificazione del pericolo all'Ordinario. I violatori della C. papale incorrono « ipso facto » la scomunica « Sedi apostolicae simpliciter reservata » (can 2342); chierici e religiosi possono essere colpiti anche da ulteriori pene.

Queste leggi riguardanti la C. papale (nei conventi ove si emettono i voti solenni) furono ampiamente illustrate dalla S. Congr. dei Religiosi con l'istruzione 6 febbraio 1924 (in *AAS* XVI, 96).

Le Congregazioni religiose, maschili e femminili, di voti semplici hanno regole più temperate: non è permesso l'ingresso nella C. a persone di sesso diverso; le religiose non dovrebbero uscire da sole senza necessità; la dimora « extra domum » deve essere giustificata e breve. Le autorità ecclesiastiche hanno il compito di una assidua vigilanza anche su tutta questa materia, per evitare l'introduzione di abusi e turbamenti al raccoglimento della vita spirituale.

Bibl. — M. Bonacina, *Tract. de C. et de poenis violat.*, Venetiis 1629 — J. Biederlack-Führich, *De Religiosis*, Oeniponte 1919. — B. Dolhagaray in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 244-257. — L. Fanfani, *De iure Relig.*, Taurini 1925. — T. Schöfer, *De Religiosis*, Münster i. W. 1931. — Per la storia della C. si veda E. Renoir in *Dict. d' Archéol chrét. et de Lit.*, III-2, col. 2024-34.

CLAVER Pietro, Santo, S. J. (1589-1654), Apostolo dei Negri del Sudamerica, nato da Pietro e Anna Corbero, contadini, a Verdu di Lerida (Catalogna). Lo zio paterno, canonico a Solsona, l'avviò alla carriera ecclesiastica. Dopo gli Ordini Minori passò a studiare nel collegio dei Gesuiti a Barcellona. Entrò nella Compagnia e fece i due anni di noviziato a Tarragona, quindi compì i suoi studi passando successivamente nelle case di Gerona, di Maiorca e di Barcellona. Nell'aprile 1610 fu inviato in America, a Cartagena (Colombia), dove fu ordinato sacerdote il 19 marzo 1616. Questo fu il campo del suo apostolato missionario fino al 1654. Si vuole che abbia convertito al cattolicesimo ben 300.000 Indiani. Inoltre egli attese a mitigare una piaga sociale delle più ignominiose: la tratta dei neri. Il porto di Cartagena era un emporio importantissimo non solo per le merci, ma per il commercio degli schiavi. Razziati o comperati a vil prezzo sulle coste africane, i negri venivano trasportati costà da feroci padroni, i quali li adibivano poi ai lavori più pesanti nelle miniere e nella coltura dei campi. La Compagnia di Gesù aveva demandato al P. Alfonso di Sandonal la cura spirituale e l'assistenza dei negri in Cartagena: gli fu assegnato come coadiutore P. C. Questi esplicava la sua carità e il suo zelo specialmente nel porto con dedizione eroica. Anche nell'interno del paese organizzò una rete di relazioni che gli servivano per continuare l'opera assistenziale. Estese l'opera sua benefica anche ai marinai del porto e ad ogni altro genere di sventurati; particolari sollecitudini ebbe per gli appestati. « Il buon padre », come tutti lo chiamavano, morì in Cartagena l'8 settembre 1654. La sua santità fu

confermata da miracoli ottenuti per sua intercessione. Leone XIII lo canonizzò il 15 gennaio 1888: la sua festa si celebra l'8 settembre. È il Patrono della Missioni d'Africa.

Il *Pio Sodalizio*, costituito ufficialmente il 29 aprile 1894 sotto gli auspici di Leone XIII, per la liberazione degli schiavi dell'Africa, si onora del nome e della protezione di S. P. C.

Bibl. — G. Andreassi, *Vita di S. Pietro Claver*, Roma 1888. — Miss. D. Petre, *Aethiopum servus, studio d'altruismo cristiano*: trad. Trivulzio col titolo « Vita di S. Pietro Claver », Milano 1898; cf. *Analecta Bolland.*, XV (1896) 376. — Pedro A. Brioschi, *Vida de San Pedro Claver*, Paris 1889. — G. Ledos, *St. Pierre Claver*, Paris 1923 (n. 102 di « Les Saints »). — V. Kolb, *Der hl. P. Claver. Ein Lebensbild nach Anton Astrain*, Wien 1829. — C. C Martindale, *Nell'esercito di Dio: i Capitani*, Brescia 1932, p. 165-221. — A. Lunn, *A Saint in the Slave Trade, Peter Claver*, London 1935.

CLAVEZZANO Claudio o *Claudio Clavesana*, O. M. Cap. († 1805). Nacque a Pieve di Teco (Liguria) da nobile famiglia, vestì l'abito cappuccino nella provincia ligure il 12 agosto 1739. Ebbe l'ufficio di consultore e convisitatore della provincia cappuccina di Spagna. Fu due volte provinciale (1772-75; 1787-90) e lasciò nome di grande missionario. Religioso di profonda pietà, di vita austera, adorno di sicura e varia cultura. Tale lo rivelano i molti volumi di teologia e oratoria sacra che egli diede alle stampe. Morì piamente a Sestri Ponente nel 1805. Notiamo: *Sermoni Quaresimali*, Napoli 1835, *Corso intero di una Mensile Missione Sacra*, Bologna 1774; varie altre opere di predicazione specialmente per esercizi spirituali: *Dissertationes theologico morales* Lucca 1779, in 3 tomi. — P. Fr. Sav. Molfino *Cappuccini Genovesi*, note biografiche, t. I, Genova, 1912, p. 28-224.

CLAVI (lat. *Clavus*-bastone), erano dette le due strisce ornamentali che nelle tuniche romane spesso scendevano dall'apertura del collo fino all'estremo lembo in basso. I CC. più ricchi erano in oro e porpora. Secondo che erano più o meno larghi (*C. angustus*, *latus* cf. ital. *laticlavio*, attributo dei senatori) indicavano diversa dignità. Nei primi monumenti cristiani Cristo e gli Apostoli sono provvisti di CC. in segno di nobiltà. Celebre il mosaico di S. Agata Maggiore di Ravenna, in cui il Cristo presenta dei clavi d'oro. Presto si applicarono CC. anche al mantello (*paenula*), che verso la fine dell'impero aveva cominciato a prendere il posto della toga. Spesso nei sacrifici o feste pagane anche i ministri inferiori del culto portavano una *tunica clavata*. Con gli abiti anche l'ornamentazione clavata è passata nella liturgia; il « crysoclavum » delle pianete a forma di pallio rappresenta senza dubbio una evoluzione del C. che, quando è dorsale, assume spesso la forma di croce. Parimenti nella Dalmatica (v.) e Tunicella (v.) si vedono CC. che ne costituiscono l'unico ornamento obbligato (Decr. auth. S. R. C.).

Bibl. — Daremberg-Saglio, *Dict. des antiquités grecques et romaines*, II, 124 s. — H. Leclercq in *Dict. d' Archéol. chrét. et de Lit.*, III-2, col. 1847-50. — G. Braun, *I Paramenti sacri*, Torino 1914, p. 86, 88. — E. Roulin, *Linges, insignes et vêtements liturgiques*, Paris 1930, p. 140.

CLAVIGERO Francesco Saverio, S. J. (1731-1787). Nato a Vera-Cruz, m. a Bologna. Entrò nel noviziato della Compagnia di G. della provincia di Messico il 9 settembre 1748. Evangelizzò in particolare gli indiani del Messico studiando lingue, costumi, tradizioni, arti, tutto quanto sapeva tornargli utile nella sua missione d'apostolo. Fu letterato e storico di valore, professore in diverse città. Seppe anche greco, ebraico e le principali lingue europee.

Dopo la soppressione dei Gesuiti nella Spagna, riparò in Italia (1767) e si stabilì a Bologna con altri gesuiti dell'America spagnola. Qui fondò l'Accademia « Le Herarie ». Scrisse una poderosa e documentata *Storia antica del Messico*, 4 voll. in folio, Cesena (1780-81) tradotta in varie lingue. Opera postuma è la *Storia della California* in 2 voll. (Venezia 1789).

Bibl. — Sommervogel, II,1209-12. — J. T. Medina, *Noticias bio-bibliograficas de los Jesuitas expulsos de America en 1767*. Santiago del Chile 1914, p. 67-76. — J. A. Mainerus, *De Vitiis aliquot Mexicanorum . . . . Pars Tertia*, Bononiae 1792, p. 28-78 — G. V. Callegari, *L' Abate F. C.* in *Vie d' Italia e dell'America Latina* 8 (1931) 699-797.

CLAVIO (Klau) Cristoforo, S. J. (1538-1612) Celebre matematico e astronomo, n. a Bamberg, m. a Roma. Gesuita (1555), consacratosi, dopo gli studi, alla matematica, l'insegnò nel Collegio Romano per 20 anni.

La sua fama di scienziato è legata alla riforma del Calendario voluta da Gregorio XIII e a numerosi scritti: *Commentarius in sphaeram Ioannis de Sacro Bosco*, Romae 1570; *Euclidis elementorum* l. XV, ib. 1574; *Novi Calend. apologia*, ib. 1588; *Romani Calendarii explicatio*, ib. 1603; *Geometria* (1604), *Algebra* (1608), ecc. spesso editi, riuniti infine nell'ed. di Magonza: *Opera mathematica* (5 voll.) 1612. In intimi rapporti con i sommi del suo tempo, Kepler, Galileo, Magini, ed altri, fu chiamato l' « Euclide del sec. XVI ». — Sommervogel, II, 1212-24. — Hurter, *Nomenclator*, III (1907) col. 527. — I. Brucker in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 44 s.

CLEMANGES (di) Nicolao. v. Nicolò di Clemanges.

CLÉMENCET Carlo, O. S. B., nato verso il 1703 presso Autun, m. a Parigi nel 1778. Appartenne alla Congregazione di S. Mauro. Fu uomo di carattere assai ardente e troppo amico del movimento giansenista. Scrisse molto. Celebri sono l'*Art de vérifier les dates*, Parigi 1750 (spesso riedita, emendata e accresciuta da Clément Fr. [v.]), e la preziosa edizione delle opere di S. Gregorio Nazianzeno. Gli si debbono anche i tomi X e XI dell'*Histoire littéraire de la France* (1756, 1759). Completa è la *Histoire générale de Port-Royal*, Amsterdam (Parigi) 1755-1757, in 10 voll. — B. Heurtebize in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 47-48. — Jungmann in *Kirchenlexikon*, III (1884) col. 447-449. — Hurter, *Nomenclator*, V-1 (1912) col. 125-128.

CLEMENS Francesco Giacobbe (1815-1862), filosofo cattolico tedesco, n. a Coblenza, m. a Roma. Insegnò a Bonn e a Münster. Tra le opere ricordiamo: *Giordano Bruno und Nikolaus v. Cusa*, 1847. — W. Koch in *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 984.

CLÉMENT Anna Margherita (1593–1661), n. a Cléront presso Besançon, m. a Melun, visitandina salesiana, collaboratrice di S. Francesco di Sales, prima superiora dei monasteri della Visitazione di Montargis (1628-35) e di Melun, quest'ultimo da lei fondato (1635); mistica insigne. La sua orazione che consiste nel « tenere lo spirito fermo nella semplice contemplazione di Dio » in perfetta « nudità di spirito », è, in sostanza, secondo la stessa Chantal, l'orazione ordinaria delle Visitandine. — A. Gallice, *Idea divinae benignitatis*, Romae 1667, approvata dal S. Ufficio (1667); vers. franc. Paris 1687. — A. Saudreau, *Les tendresses du Seigneur pour une âme fidèle ou Vie de la Mère A. M. Cl.*, Paris 1916. — Bremond, VI, 394-96.

CLÉMENT Francesco, O. S. B. (1714–1793), n. a Beza presso Digione, m. a Parigi. Maurino; fu uno degli uomini più eruditi del suo tempo. Pubblicò il XII vol. dell'*Histoire littéraire de la France*, i voll. XII e XIII della *Recueil des historiens de France* e curò due edizioni (1770 e 1783-91) dell'*Art de vérifier les dates* di Carlo Clémencet (v.), aumentandola di più della metà. — Tassin, *Hist. litt. de la Congr. de St. Maur*, p. 668 ss. — Albers in *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 985. — Hurter, *Nomenclator*, V-1 (1912) col. 395-397.

CLÉMENT Giacomo (1564?-1589), n. a Sorbon (presso Rethel, Ardenne), m. a Saint-Cloud presso Parigi, laico domenicano, fanatico, deficiente, uccisore di Enrico III di Francia. Nella sesta guerra di religione, Enrico III fu dapprima colla Lega Cattolica, poi, ombroso delle vittorie di Enrico di Guisa, lo fece uccidere col fratello cardinale Luigi II e si diede agli Ugonotti, stringendo d'assedio Parigi. Fu allora che frate Giacomo, eccitato dai leghisti (che più tardi lo onoreranno come martire), ispirandosi alla dottrina allora diffusa e proclamata specialmente da Boucher secondo la quale era lecito anche al privato uccidere il tiranno, mosso forse dalle istigazioni di Caterina di Guisa, sorella di Enrico e del cardinale Luigi, uccise il re (1589). A sua volta egli fu ucciso dalle Guardie Regie. Che Cl. si fosse ispirato ai gesuiti e che a loro, prima del delitto, si confessasse, è favola confutata da Duhr. Sisto V, pur compiangendo la morte del re, considerò il tragico caso come permesso dalla giustizia divina, offesa dai delitti di Enrico. Ma è calunnia che il Papa esaltasse Cl. più di Eleazaro e Giuditta. — v. Regicidio. — B. Duhr, *Jesuitenfabeln* (1904⁴) 727 ss, 743-49. — Pastor, *Storia dei Papi*, X (Roma 1928) p. 236-38, 615 s. — Jungmann in *Kirchenlexikon*, III (1884) col. 518-20.

CLEMENTE, Papi e Antipapi.

CLEMENTE I, Santo. Semplici congetture sono le identificazioni di C. papa col collaboratore cui accenna S. Paolo in Fil IV 3, identificazione proposta già da Origene (*In Joan.* VI, 36; PG 14, 293), Eusebio (*H. E.* III, 4, 15; PG 20, 221), Epifanio (*Haer.* XXVII, 6; PG 41, 372), Gerolamo (*De vir. ill.* 15 e *Adv. Jovin.* I, 12; PL 23, 631, 228), e accettata dalla liturgia (23 novembre). Affatto improbabile ci pare poi l'identificazione del nostro C. con Tito Flavio Clemente, nipote dell'imperatore Vespasiano, cugino di Domiziano, console nel 95-96, nel quale anno fu decapitato per la sua fede cristiana, come si ricava dalle fonti pagane (Dione Cassio, *Hist.* LXVII, 13; cfr. Svetonio, *Domit.*, c. 15). Si pensò anche (Lightfoot) a un liberto o al figlio di un liberto della casa del predetto Tito Flavio Clemente console, ma è una pura ipotesi.

Fu un convertito e un discepolo degli apostoli che egli *vidit . . . . et contulit cum eis* (Ireneo *Adv. haer.* III, 3, 3; PG 7, 849), ma non ci è dato sapere se egli fosse un giudeo-cristiano o un etnico-cristiano, giacchè il chiamare Giacobbe ὁ πατὴρ ἡμῶν (*Epist. I ad Corinthios* IV, 8) è un argomento insufficiente per concludere che egli fosse un giudeo-cristiano.

Fu terzo successore di S. Pietro. Questa notizia fornita da Ireneo (*Adv. haer.* III, 3, 3; PG 7, 849, e presso Eusebio, *H. E.* V, 6; PG 20, 445), da Eusebio (*H. E.* III, 15; PG 20, 249), da Gerolamo (*De vir. ill.* 15; PL, l. c.), e accettata dagli scrittori posteriori (Optato, Epifanio, Agostino, Crisostomo, ecc.) è certo più accettabile di quella fornita da Tertulliano (*De Praescript.*, c. 32; PL 2, 45), e da fonti latine sospette, secondo cui C. sarebbe il successore immediato di S. Pietro.

Il pontificato di C., secondo Eusebio (*H. E.* III, 5; PG 20, 249) si estenderebbe dal 12° anno di Domiziano al terzo anno di Traiano, cioè dal 92 al 101.

È antica tradizione romana, da Rufino e da Papa Zosimo, che C. coronasse la sua vita col martirio, sotto l'impero di Traiano. Il fatto del martirio non può essere revocato in dubbio, anche se scrittori gravissimi come Ireneo, Eusebio e Gerolamo tacciono di esso. Le reliquie del martire furono trovate nel Chersoneso, luogo del martirio, e riportate a Roma dai santi Cirillo e Metodio.

Scritti. La fama e l'importanza di C. sono legati alla sua **Lettera ai Corinzi**, in 65 capitoli. Nella Chiesa di Corinto si erano rinnovati con più violenza (cf. XLVII, 1-4) i torbidi che avevano provocato l'energico intervento di S. Paolo: v. Corinzi (*Lettere di S. Paolo ai*). Sembra ancora che in quell'occasione si rinnovassero gli antichi errori sulla risurrezione della carne (XXIV–XXVI) che già S. Paolo aveva combattuto (I Cor XV). Non è necessario credere che l'intervento autorevole di Roma sia stato provocato. Anzi sembra che C. solo per fama abbia avuto sentore di quei tristi fatti.

La lettera non porta il nome di Clemente, ma appare mandata dalla Chiesa di Roma collettivamente alla Chiesa di Corinto. Che essa sia stata scritta da Clemente, papa della fine del I sec., non fu mai posto in dubbio se non per preconcetti. Dall'essere la lettera stata scritta in tempo di persecuzione (cf. I, 1), dobbiamo scegliere tra la persecuzione di Nerone o quella di Domiziano. Molti indizi favoriscono la data della persecuzione domizianea, sulla fine del I sec., e, per fissare un anno, verso il 96. Comunque la lettera è di un'altissima antichità.

Lo scopo di essa è quello di invitare a penitenza i colpevoli, di imporre cortesemente la restituzione dei presbiteri nei loro uffici sacri e in genere di consigliare la pace, l'ordine e la pratica delle virtù fondamentali del vivere sociale, della umiltà, dell'obbedienza, della giustizia.

Dopo il saluto apostolico e dopo le scuse per l'involontario ritardo della lettera, Clemente, quasi per suscitare la nostalgia dell'ordine, con amarezza ricorda le virtù e la prosperità della Chiesa di Corinto prima dello scisma (I–II). Ora invece sono subentrati l'odio, l'invidia, la lotta, che hanno distrutto la pace e soffocata la giustizia (III). Ma

l'odio e l'invidia furono sempre un malo seme di delitti come prova la storia antica (IV) e recente (V-VI). Convertiamoci a Dio colla penitenza. Dio accoglie il peccatore pentito (VII-VIII): e la storia di Enoch, Noè (IX), Abramo (X), Lot (XI), Rahab (XII) ci dice come Dio ricompensi coloro che perfettamente servirono alla sua magnifica gloria. Alla base di questa obbedienza a Dio deve stare l'umiltà (XIII-XVIII). Il frutto più prezioso della umiltà e della soggezione è la pace, soave dono di Dio (XIX) che Dio ama e vuole e realizza nel l'ordine naturale (XX). È delitto sciupare questo eccelso dono di Dio, ribellarsi alla volontà di Dio (XXI), delitto che Dio punirà in questa o nell'altra vita (XXII-XXIII). Egli è fedele nelle promesse e giusto nei giudizi (XXVII, 1). Ci promise la futura resurrezione (XXIV-XXVIII). Consacriamoci nella santità e nell'amore al servizio di Dio Padre nostro che si degnò di eleggerci come sua parte (XXIX-XXXVI).

Per ciò che riguarda più da vicino il caso dei Corinzi, Clemente ricorda che la Chiesa è come un grande esercito agli ordini di Cristo, la cui forza sta tutta nell'ordine fatto di obbedienza e di sommessione ai capi; e come il corpo umano in cui tutte le parti sono tra loro subordinate per il benessere dell'organismo intero (XXXVII). Così a fondamento della comunità ecclesiastica deve stare l'obbedienza e l'umiltà (XXXVIII-XLIV) È delitto ed ingiustizia sovvertire la gerarchia, come han fatto pochi Corinzi. Ogni scissione tra i fedeli misconosce l'unità di Dio, di Cristo, dello Spirito di grazia e della Chiesa (XXXIX, 6-XLVII). Ora non c'è che far penitenza tra le lacrime e ristaurare l'unione nella carità che è il più soave dono di Dio, il pegno e il segno della nostra predestinazione (XLVIII-LVI).

Gli autori della sedizione depongano la loro arroganza e si sottomettano ai presbiteri. E' meglio essere nel gregge di Cristo, umili e piccoli, che, splendenti di gloria, esserne fuori. Solo chi obbedisce a Dio sarà nel numero degli eletti. Che se poi gli sviati non vorranno ritornare nell'ordine, la Chiesa Romana sarà innocente della loro perdizione (LVI LIX).

La lettera si conclude con una meravigliosa preghiera che il santo in persona di tutti i fedeli rivolge a Dio per invocarne la protezione, l'amore e la pace su tutta la Chiesa e sui principi (LIX, 3-LXI). L'epilogo (LXII-LXV) contiene il riassunto della lettera e il saluto apostolico.

Lo scritto appare steso di getto senza seguire un rigoroso schema prefisso. Esso ebbe grande autorità ed importanza nella Chiesa antica. Si sa che la lettera si leggeva pubblicamente nella Chiesa di Corinto fino ai tempi di Dionigi di Corinto (*Epist. ad Soterem*, presso Eusebio, *H. E.* IV, 23; PG 26, 336). Lo stesso avveniva in altre Chiese al tempo di Eusebio (*H. E.* III, 16; PG 20, 249) e di Gerolamo (*De vir. ill.* 15; PL 23, 631). Pare anzi che da Clemente Alessandrino essa fosse addirittura ritenuta canonica.

È uno scritto elegante, lindo, semplice ed energico. Le molte digressioni, citazioni, le prolissità e gli ornamenti oratori non guastano troppo. Ha una strana affinità di forma e di contenuto coll'epistola paolina agli Ebrei, affinità che fece pensare agli antichi (cf. Eusebio, *H. E.* III, 38; PG 20, 293) che Clemente fosse il traduttore greco di detta epistola.

Valore. La lettera illumina non poco la storia generale interna ed esterna della Chiesa in quei tempi ricchi di gloria e di martirio (cf. I, 1; VI) e la storia particolare della Chiesa di Corinto, testimonia il martirio romano di Pietro e Paolo (V), ci dà uno stupendo saggio della liturgia romana nella preghiera del LIX, 3-LXI. In materia ecclesiologica, essa serve a stabilire praticamente il primato del Vescovo di Roma a cui si deve ubbidire e a cui spetta la cura delle Chiese (cf. LIX, 1-2; LXIII, 2-4).

La gerarchia ecclesiastica ripartita per diritto divino nei tre gradi: episcopato, presbiterato, diaconato, è lucidamente affermata nei capi XLII-XLIV. (I capi XL-XLI riflettono la gerarchia mosaica, come bene osserva il Duchesne). La natura della Chiesa è spiegata colle metafore dell'esercito e del corpo umano (XXXVIII); è riconosciuta la sua unità (XLVI, 6-7), la sua natura di corpo mistico di Cristo (ib.), a cui è necessario appartenere (LVII, 2).

Molte e chiare sono le testimonianze sulla natura dell'ispirazione, sul canone dei libri ispirati, Dio uno e trino. Altrettanto significativa è la cristologia: Cristo è uomo (cf. XXXII, 2), è Dio (VII, 4; VIII, 5; XXXVI, 1-2; XLVI, 6; L, 7, ecc.), è Redentore universale attraverso la sua Passione (II, 1; VII, 4; XXI, 6; XXXVI, 1, ecc.).

Vi si parla della giustificazione e della risurrezione dei morti, della penitenza, della carità, e delle altre virtù.

Perciò non fa meraviglia l'onore in cui fu sempre tenuta questa lettera e l'uso che di essa sempre fecero gli autori ecclesiastici in tutti i tempi a partire da S. Policarpo

Scritti non autentici (v. Costituzioni Apostoliche).

A) La cosidetta *seconda Clementis*, antichissima omelia cristiana (140-150) scritta a Corinto (Funk) o a Roma (Harnack) per opera del vesc. Sotero o anche ad Alessandria.

B) Le due lettere *Ad virgines*, che appartengono al sec. III, composte in Siria o in Palestina. Vi si combatte la coabitazione delle vergini con uomini consacrati al Signore. In I, 1-8 si dice autore S. Atanasio.

C) Le *pseudo-Clementine* (v. Giudaizzanti) o insieme di scritti costituenti un vero romanzo sui viaggi di S. Pietro, i rapporti con Simon Mago, la conversione di C. e il racconto di lui sullo opere di S. Pietro.

Ci si presentano in due recensioni principali:

a) *Recognitiones* (ἀναγνωρισμοί) in 10 ll. conservati integralmente nella relazione latina di Rufino. Raccontano il fantasioso ritrovamento dei genitori e dei fratelli di C. Risentono dello gnosticismo degli ebioniti.

b) *20 Homiliae* o piuttosto racconti di Pietro, a tendenza giudaico-gnostica.

Si è propensi a pensare che le 2 recensioni dipendano da unica fonte anteriore, forse da uno scritto sorto in Siria o Transgiordania nel sec. III in ambiente giudeo-cristiano eretico.

Abbiamo delle Homiliae *2 Epitomae* greche; e inoltre *2 Epitomae* arabe tratte dalle Homiliae e dalle Recognitiones.

Bibl. — PG 1 e 2, 25-646, dove si contengono anche le opere spurie o dubbie, il martirio di C e il miracolo di C. — Ediz. delle lettere ai Corinzi, Co-

stantinopoli 1875 per Filoteo Briennio. Le altre edizioni poterono valersi anche della versione siriaca; come pure, per la lettera I, dell'antichissima versione in latino volgare scoperta da Dom Morin (1894) nel Cod. Namurcense del sec. XI. Edizione critica recente della I lettera, testo greco-latino, per C. Th. Schaefer, Bonn 1941, « Florilegium Patristicum », n. 44.

Per le *Epistolae ad virgines: Editio princeps* per J. J. Wetstein, Lugduni Batavorum, 1752.

Sugli apocrifi clementini: F. Nau in *Dict de Théol. cath.*, III, col. 201-223. — H Waitz, *Die Pseudoklementinen Homilien und Rekognitionen*, Leipzig 1904. — Id. in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 28 (1929) 241-72, a proposito degli studi di W. Heintze, Leipzig 1914, e di C. Schmidt, ib. 1929. — O. Cullmann, *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin*, Paris 1930 (con riserve) — H. Waitz in *Zeitscrift für Kirchengeschichte*, 1931, 186-94. — B. Rehmin *Zeitschrift für die Neutest. Wissensch.*, 37 (1938) 77 184.

Per l'insieme vedasi: *Bibliotheca Sanctor. Patrum*, a cura di G. Vizzini (derivata da quella del Funk, *Patres Apostolici* I, Tubingen 1901) Serie I, vol. I p. 75-207 (per la lettera I); Serie I, vol. III p. 151-191 (per la II lettera); Serie I, vol. IV, p. 5-51 (per le *Epistolae ad virgines*). Per il testo greco-latino delle *Epistolae ad virgines*, v. Funk-Diekamp, *Patres Apostolici*, II, 1913, p. 1-49. — P. Godet, in *Dict. de Théol. cath.*, III, coll. 48-56.

Questioni particolari. Contro l'unità della lettera: L. Lamarchand, *Composition de l'épitre de C. aux C.* in *Rev. Sc. Relig.*, 18 (1938) 4 ss. — R. Van Cauwelaert, *L'intervention de l'Eglise de Rome à Corinthe vers l'an 96*, in *Rev. d'Hist. eccléS.*, 31 (1935) 267-306, dove si tenta di dimostrare che l'intervento di Clemente a Corinto non fu un atto d'autorità nel quale appaia la coscienza del potere primaziale di Roma; per l'eco di questa tesi nel mondo scientifico v. J. A. de Aldama, *I Clementis* in *Gregorianum* 18 (1937) 107-110. — J. Lebreton, *La théologie de la Trinité chez Clem. de R.*, ibid. 6 (1925) 369-404. — L Choppin, *La Trinité dans l'Epître de S. Cl.*, in *Revue des Sciences philos. et théol.*, 13 (1924) 477-89. — C. Amati, *La nazionalità di S. Cl. I papa e martire e l'invenzione delle sue relique in Chersona*, Velletri, Zampetti.

CLEMENTE II (24 dicembre 1046-9 ottobre 1047). Con questo nome, dopo l'abdicazione di Gregorio VI, venne eletto papa per volere di Enrico III, *Suidgero*, di nobile famiglia sassone, il quale era stato canonico di Halberstadt, capellano del re, e che era dal 1040 vescovo di Bamberga. I Romani, sotto l'impressione dei torbidi cagionati dalle fazioni dei nobili, avevano assicurato il diritto che in avvenire nessun papa si dovesse eleggere senza il di lui assenso. A tanto di servitù erano giunti i degeneri romani! (A. Saba).

C. fu consacrato nel Natale del 1046 nella basilica Vaticana, dove nel giorno stesso egli incoronò solennemente Enrico e la moglie di lui, Agnese.

Nel gennaio del 1047 C. tenne in Roma un concilio allo scopo di porre un freno alla simonia, che desolava la Chiesa. Stabilì in esso la scomunica per il conferimento simoniaco degli Ordini e delle prebende e la condanna a 40 giorni di penitenza canonica per coloro che scientemente avessero ricevuto l'ordinazione da un vescovo simoniaco. Nello stesso concilio venne anche composto a favore di Ravenna il dissidio di preminenza fra la detta città, Milano ed Aquileia: restò così all'arcivescovo ravennate il diritto d'assidersi al destro fianco del Papa in assenza dell'imperatore.

C. ritenne per sè, anche papa, il vescovado di Bamberga, e accordò amplissimi privilegi al monastero di Fulda, agli arcivescovi di Brema e di Salerno.

Verso la fine del gennaio dello stesso anno accompagnò l'imperatore nell'Italia meridionale a Montecassino, a Salerno, a Benevento; ma, avendo i beneventani ricusato di ricevere Enrico III, colpì d'interdetto la città. Intanto Enrico III, richiamato dalla notizia di tumulti in Lorena ed Ungheria, ritornò in Germania.

C. morì il 9 ottobre 1047 in un monastero della contea di Pesaro, mentre ritornava dalla Germania, dove aveva accompagnato l'imperatore. La sua salma, trasportata a Bamberga, vi ebbe onorata sepoltura. C. fu il secondo papa tedesco e l'unico sepolto in Germania.

Il tempo non gli permise di attuare la riforma, quale era proposta dai monaci di Cluny e specialmente da Ildebrando, il futuro Gregorio VII.

Bibl. — PL 142, 577-90. — Ciaconius, I, 785-788. — Giulio Gay, *I Papi del sec. XI e la Cristianità*, traduz. ital., Firenze 1928, p. 120-121. — A. Saba, *Storia dei Papi*, Torino 1936, p. 519-521.

CLEMENTE III (1187-1191). Romano, aveva nome *Paolo Scolari*; era stato canonico di S. Maria Maggiore, poi cardinale-vescovo di Palestrina. Fu eletto a successore di Gregorio VIII il 19 dicembre 1187 a Pisa e consacrato in quel duomo il giorno appresso.

Di tempo i Romani si trovavano in lotta coi Papi pel motivo che il popolo, istigato da senatori dell'antica repubblica e specialmente da Arnaldo da Brescia e suoi aderenti, voleva eleggersi il capo della città col nome di patrizio ed anche i senatori, indipendentemente dal Papa. Delle conseguenti discordie non poco ebbero a soffrire i predecessori Innocenzo II, Celestino II, Lucio II, Eugenio III, Alessandro III e Gregorio VIII. Ma C., quale romano, trovò facile aprire trattative e venirne a capo. Cosicchè nel febbraio del 1188 entrò tranquillamente in Roma accompagnato da Leone console e accolto con trionfo. Il 31 maggio dell'anno stesso all'accordo tra il Pontefice ed il Senato veniva posto il definitivo suggello col riconoscimento del Papa come principe supremo della città. Il Senato gli prestò giuramento di fedeltà. C. si riservò il diritto di batter moneta e s'accinse ad opere di restaurazione.

Si studiò poi di mantenere buone relazioni coll'Impero e ce ne è prova la tattica che tenne in risolvere talune questioni, tra cui quella che portò a vescovo di Treviri, lasciati da parte i due rivali, Giovanni, cancelliere imperiale.

Essendo Gerusalemme caduta in mano di Saladino il 3 ottobre 1187, C. diede tutto il suo animo a promuovere la terza crociata già decisa dal predecessore Gregorio VIII, ed ebbe la soddisfazione di vedere per essa riconciliati Filippo II Augusto di Francia con Enrico II d'Inghilterra e Venezia coll'Ungheria. Anche Federico Barbarossa, benchè vecchio di 67 anni, pigliò la croce; ma, a poca distanza da Seleucia, guadando il Selef, annegò: suo figlio, Federico di Svevia, anzichè ritornare, continuò il viaggio colla salma del padre, raggiungendo le schiere cristiane sotto le mura di

S. Giovanni d'Acri; ma poco appresso anch' egli morì.

C. non potè vedere la vittoria, che, come si sa, fu frustrata e dalle gravi perdite dell'esercito crociato e dalle discordie tra Riccardo Cuor di Leone re d'Inghilterra ed il re di Francia.

Sciogliendo una questione che si trascinava da qualche tempo, C. stabilì che la Chiesa di Scozia fosse indipendente da quella di York e immediatamente soggetta alla S. Sede. Alla morte di Guglielmo II di Sicilia (1189), ultimo dei Normanni, per evitare che la corona di Sicilia fosse assunta da Enrico VI, figlio del Barbarossa, ne investì il bastardo Tancredi, conte di Lecce. Ma poichè Enrico VI aveva sposata Costanza, figlia di Guglielmo, pretese di aver diritto sul regno e, venuto in Italia, entrò in Roma, mentre a C, morto sulla fine del marzo 1191, successe Celestino III (v.).

C. canonizzò Ottone, vesc. di Bamberga e apostolo della Pomerania, e Stefano di Thiers, fondatore dell'Ordine Grammontense.

Fu sepolto in Laterano.

Bibl. — PL 205, 1275-1505 *(Epist., privilegia, decreta)*. — Ciaconius, I, 1133-50. — J. Geyer, *Papst C.* III, Bonn 1914. — H. Hemmer in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 57-59. — A. Saba, *o. c*, p. 631-635.

CLEMENTE III, Antipapa. *Guiberto*, che era stato, sotto il governo dell'imperatrice Agnese, cancelliere per l'Italia, e che era dal 1072 arciv. di Ravenna, fu da Enrico IV fatto eleggere papa contro Gregorio VII (v.) nel conciliabolo di Bressanone nel 25 giugno 1080. A sua volta potè incoronare l'imperatore a Roma nella primavera del 1084. Gregorio VII lo scomunicò. C. ebbe sotto la sua obbedienza, almeno per qualche tempo, oltre a parte dell'Italia e della Germania, anche l'Inghilterra, la Serbia, l'Ungheria. Urbano II (v.) potè finalmente avere partita vinta contro l'antipapa, il quale però fino alla morte (1100) pretese di far valere i suoi titoli.

CLEMENTE IV (1265-1268). Come successore di Urbano IV, fu scelto, in uno dei periodi più tempestosi della storia d'Italia, *Guido Le Gros*, che prese il nome di C. IV. Originario di Saint-Gilles presso Nimes, era stato cavaliere e militare, giureconsulto, devoto al governo di Luigi IX, re di Francia; perduta la moglie (1247), entrò nel sacerdozio e fu successivamente canonico, arcidiacono, vescovo di Le Puy (1257), arcivescovo di Narbona (1259), cardinale (1262). Gli furono amici S. Tommaso e S. Bonaventura.

Così brillante carriera è da tutti riconosciuta come pienamente rispondente ai meriti dell'alto senno, della rettitudine del carattere, e dell'abilità somma da C. spiegata negli affari. Tornava da un'importante missione in Inghilterra, allorchè apprese della sua elezione a papa. Certo non gli parve facile l'accettazione della tiara in un tempo così agitato; si nascose sotto un cappuccio di frate mendicante, traversò l'alta Italia e si portò, eludendo l'ire ghibelline, fino a Perugia, dove fu incoronato nel febbraio del 1265 e donde si portò poi ad Orvieto, sperando di poter presto rientrare in Roma.

La sua politica si ispirò tosto a quella del predecessore Urbano IV in favore degli Angioini contro gli Svevi. A Carlo d'Angiò era offerto il regno di Napoli e di Sicilia, come feudo: egli doveva ogni anno versare alla S. Sede un censo ed offrire una Chinea (v.) nella festa di S. Pietro; doveva poi rimettere in vigore franchigie e libertà dei tempi di Guglielmo il Buono; non doveva lasciarsi eleggere re di Lombardia e Toscana e ancor meno imperatore. Carlo accolse l' offerta e le condizioni e, imbarcatosi a Marsiglia, scese ad Ostia e proseguì per Roma, ove nell'Epifania del 1266 venne, dai cardinali a ciò deputati da C., incoronato re. Due settimane appresso (20 gennaio) lasciò Roma e scese nella Puglia per ingaggiarvi battaglie contro il suo avversario il re Manfredi, chiamato il *Sultano di Luccra* a motivo dei Saraceni, di cui s'era fatto un corpo scelto. Manfredi assalito nel piano della Grandella presso Benevento, vi perdette la battaglia, il trono e la vita (26 febbraio 1266), poichè per non sopravvivere alla disfatta erasi cacciato nel folto della mischia. Fu allora facile a Carlo impossessarsi di tutto il regno ed entrare come trionfatore in Napoli. Disgraziatamente Carlo lasciò che i suoi soldati s'abbandonassero a tutti gli eccessi e crudeltà, e si diede a governare da despota, facendo così pesare sui poveri abitanti del meridione una tirannia non meno dura di quella degli Svevi. In conseguenza di ciò anche i suoi rapporti col Papa — che gli si era mostrato tanto generoso — divennero quanto mai tesi. Ma, stante la tradizionale avversione dei Papi contro la casa Sveva, C. si mantenne unito all'Angioino. L'Italia malcontenta d'aver cambiato un despota con un altro, cominciò invece a guardare di bel nuovo verso la Germania.

Incoraggiato così dai vecchi partigiani della sua casa, il quindicenne Corradino, figlio di Corrado IV e nipote di Manfredi, spregiando le lagrime della madre Elisabetta di Baviera ed i consigli e le minacce di C., venduto lo scarso patrimonio, dalle selvose colline della Svevia, attraverso il Brennero, scese fra noi. C. gli fulminò contro la scomunica. Ma egli, incoraggiato dal favore e dall'appoggio delle città ghibelline dell'alta Italia, Pavia, Pisa, Siena, si diresse verso Roma. È fama che C., osservando dagli spalti di Viterbo le schiere di Corradino inoltratesi per la campagna romana, esclamasse: « Ecco delle vittime che vanno al macello ».

A Roma Corradino ebbe fastosa accoglienza, che finì per illuderlo. Si diresse quindi coi suoi tedeschi ed i pochi ghibellini toscani e lombardi verso le Puglie. Ma a Scurcola, nei pressi di Tagliacozzo, si trovò sbarrato il passo da Carlo, che oppose 6000 soldati contro i 10.000 di Corradino; questi rimase sconfitto e fu fatto prigioniero assieme al cugino Federico d'Austria (23 agosto 1268).

Come è noto, Carlo d'Angiò, il 29 ottobre, calpestando le leggi della cavalleria e dell'umanità, fece a Corradino ed al cugino Federico d'Austria recidere il capo in Napoli, sovra un palco, nel luogo, ove sorse la Piazza del mercato colla chiesa del Carmine, nella quale furono poi raccolti i resti mortali di Corradino.

La frase « Vita Corradini mors Caroli », attribuita a C., appartiene alla leggenda. La verità è che il papa desiderava gli si consegnasse il principino. Ma non potè averlo: sicchè C. ignorò il seguito delle cose, e, quando seppe della fine di Corradino, deplorò la spietata crudeltà di Carlo. Secondo taluni storici però — Gregorovius, Raumer, Bergman — C. informato delle cose, nè consigliò, nè impedì il supplizio di Corradino.

Gli antichi storici esaltano la figura morale di C., dicendolo di somma sapienza, di vita frugalissima, austero con sè, benigno con gli altri. In alcuni atti del suo pur così travagliato governo ecclesiastico si può riconoscere un abbozzo di salutare riforma. Abborrì dal nepotismo. Al nipote Pietro Le Gros scrisse: « Voglio che nè tu, nè tuo fratello, nè altri dei nostri veniate da me senza mio speciale mandato ». Al conte Filippo di Savoia, che da venti anni godeva dell'arcivescovado di Lione, senza avere ancora ricevuto gli Ordini, pose il dilemma: « Vel amodo praelatum impleas vel Ecclesiae Lugdunensi amplius non illudas ».

C. morì in Viterbo il 29 novembre 1268; e venne sepolto nella cattedrale; ma più tardi fu trasferito di là alla chiesa dei Domenicani, presso i quali egli ebbe quasi sempre a risiedere.

Bibl. — Ciaconius, II, 165-176. — Aug. Potthast, *Regesta Pontificum RR.*, II (Berolini 1875) p. 1542-1649. — E. Jordan, *Les origines de la domination angevine en Italie*, Paris 1909. — Nicolas, *Clément IV dans le monde et dans l'Église*, Nîmes 1912. — H. Hemmer, *l. c.*, col. 59-61. — A. Saba, *o. c.*, p. 685-689.

CLEMENTE V (1305-1314). *Bertrando de Got* — così prima si chiamava — era nativo della diocesi di Bordeaux ed apparteneva all'alta nobiltà. Direttamente era suddito del re d'Inghilterra. Monaco dell'Ordine grammontense, dotto nel giure, fu eletto vescovo di Comminges (1295), indi arciv. di Bordeaux (1299). Nella lotta fra Bonifacio VIII e Filippo il Bello aveva saputo evitare l'urto sia coll'uno che coll'altro.

Dopo la morte di Benedetto XI (7 luglio 1304), il conclave, apertosi in Perugia verso la metà del luglio 1304 s'era diviso in due partiti sul punto della politica da seguire a riguardo della Francia. Il partito *italiano* o *bonifaciano*, composto di dieci cardinali, aveva come capi Matteo Rosso Orsini e Francesco Gaetano nipote di Bonifacio VIII; il partito *francese* o francofilo, di soli sei cardinali, aveva per capi Napoleone Orsini, nipote di Matteo, ed il cardinal di Prato. Si era in un ambiente fervido di passione e la scelta del nuovo papa implicava necessariamente un giudizio di approvazione o di disapprovazione della politica di Bonifacio VIII. Per undici mesi si protrassero le discussioni, al punto che i Perugini, stanchi fuori misura delle lungaggini inconcludenti, provvidero a scoperchiare il tetto del palazzo, in cui si teneva il conclave e a ben razionare il vitto dei cardinali. Nessun dubbio che questi mezzi finirono per precipitare le decisioni. Difatti si venne presto ad un compromesso: il futuro papa si sarebbe scelto, per quella volta, fuori del collegio cardinalizio in persona notoriamente favorevole a Bonifacio VIII ed alla corte di Francia. Così il 5 giugno 1305 all'unanimità gli elettori scelsero l'arciv. Bertrando, elezione abilmente preparata da Napoleone Orsini.

Il Villani nelle *Istorie fiorentine* (lib. VIII, c. 80) narra d'un incontro del re Filippo con Bertrando nell'abbazia di S. Giovanni d'Angély, ove il re avrebbe imposto al candidato alla tiara sei condizioni:

1) la propria riconciliazione colla Chiesa; 2) l'assoluzione plenaria dei nemici di Bonifacio VIII; 3) il diritto delle decime per cinque anni da tutte le chiese di Francia; 4) la condanna della memoria di Bonifacio; 5) la reintegrazione dei due cardinali Colonna; 6) il trasferimento della sede da Roma ad Avignone. Ma un accordo o compromesso in questi termini — positivamente smentito dagli itinerari dei due supposti colloquenti — porta già in sè tutti i caratteri della leggenda, la quale certo rimane a suo modo un travestimento od esponente — non privo di significato — dell'opinione degli italiani quanto alla scelta del nuovo papa e anticipa in un patto fittizio quelle che diverranno reali concessioni del Papa al monarca.

Bertrando de Got venne a notizia della sua elezione nel giugno 1305, mentre faceva la visita pastorale in diocesi. Tornato a Bordeaux, fece significare ai cardinali la sua accettazione. Scongiurato indarno dai cardinali, perchè venisse in Italia e prendesse possesso della sede romana, si fece il 14 novembre incoronare a Lione nella chiesa di S. Giusto dal decano del S. Collegio, Napoleone Orsini. Fu presente alla cerimonia anche Filippo il Bello colla corte e i familiari. Durante la cavalcata, in cui Filippo teneva la briglia al cavallo del Papa, un muro crollò schiacciando Giovanni, duca di Bretagna, il fratello di Clemente, il card. Orsini e non poche altre persone. Brutto pronostico!

Alla festa dell'incoronazione seguirono i primi colloqui tra il Papa e il re, ed è indubitato che C. fu indotto a decisioni molto gravi e funeste agli interessi della Chiesa. Se n'ebbero subito gli indizi: anzitutto nella nomina di dieci cardinali, dei quali uno inglese e nove francesi; fra questi poi uno era nipote del Papa ed altri tre suoi parenti. L'ostruzionismo dato all'elemento italiano voleva pur dire qualche cosa. Altro indizio della situazione nuova che si veniva creando al papato fu il permanere del Papa in Francia, con residenza prima a Bordeaux, indi a Poitiers, da ultimo ad Avignone (v.). Aveva dunque mostrato intuito il card. Rosso Orsini, quando disse al cardinale di Prato: « Voi avete ottenuto tutto quello che desideravate: noi vedremo ben presto il Rodano, se ben conosco i Guasconi; per lungo tempo il Tevere non rivedrà più i Papi ». Con amara ironia il Petrarca ascrisse ad onore di C. l'essere stato « il primo fra i Pontefici a preferire le rive selvagge del Rodano alle sponde beate del Tevere ».

Un papa dal temperamento debole, indeciso come C., infiacchito ancor più dalla malattia che lo sorprese e lo tenne per mesi isolato — poco dopo la sua elezione — è facile immaginare come si dovesse piegare di fronte all'aggressività impetuosa di Filippo il Bello. Il Paschini riferisce questo incisivo giudizio di Agostino Trionfo: « *Papa non agit, sed agitur, nec est suus, sed aliorum* ».

Gli Italiani ridiedero vita al nome di *schiavitù babilonese*, per dire i settant'anni, in cui i Papi risiedettero in Avignone. E chi fece la svolta, chi più degli altri avvilì, infeudandola ad un regno, la sede apostolica, fu Clemente V, il quale avrebbe fatto un conto bene inverosimile, se avesse scelto — come suggerisce il Vacandard (*Dict. des connaissances relig.*, I, col. 580 — Avignone come « un refuge contre les entreprises de Philippe le Bel ».

In questa luce sinistra lo mettono alcuni fatti capitali: tra gli altri il processo contro la memoria di Bonifacio VIII e la condanna e soppressione dell'ordine dei Templari.

Il processo contro la memoria di Bonifa-

cio VIII. Nell'assemblea del Louvre (30 giugno 1303), indetta da Filippo il Bello sotto ispirazione del Nogaret, s'era fatto appello al futuro papa e al concilio contro Bonifacio VIII, accusato d'eresia e di simonia. È noto il seguito, ossia la scomunica di Bonifacio contro il re e l'attentato d'Anagni (7 settembre 1303), seguito tosto dalla morte del Papa. Il successore di Bonifacio, Benedetto XI, a fine di impedire al re di Francia la convocazione di un concilio, abilmente separò la causa del re da quella del suo ministro, il Nogaret, che aveva direttamente partecipato all'aggressione, prosciolse il re dalla censura, lo reintegrò nei privilegi perduti e gliene aggiunse anzi di nuovi, ma si riservò di citare il Nogaret al suo tribunale in Perugia. Questi però, citato, non si presentò mai e fu felice che Benedetto XI, colpito da morte (7 luglio 1304) — alcuni dicono per veleno propinatogli dal Nogaret stesso — non riuscisse al suo scopo. Ma la spada di Damocle tornava a pendere sul Nogaret per la nomina del successore di Benedetto. In realtà l'eletto non era l'uomo da opporre un petto d'acciaio a dei prepotenti come il Nogaret, e, poichè questi insisteva sul processo da imbastire contro Bonifacio VIII, C., a fin di calmarlo, abrogò interamente la bolla *Clericis laicos* salvando però le disposizioni del concilio IV Lateranense, e mitigò o spiegò l'*Unam Sanctam*, dichiarando che in forza di essa i re di Francia non erano soggetti alla Santa Sede più che per l'innanzi. Ne fu soddisfatto il re e si tenne tranquillo per circa un anno. Ma nell'aprile del 1307 l'affare s'intavolò di nuovo. Influenzato dai Colonna e dal Nogaret, Filippo il Bello, dopo ripetuti colloqui col Papa, avanzò nuove pretese: *la canonizzazione di Celestino V, l'assoluzione incondizionata del Nogaret e l'esumazione dei resti mortali di Bonifacio VIII per darli al fuoco*. Queste esorbitanti richieste si spiegano un po' anche dal fatto della irritazione del re per l'acuirsi nel contempo d'un'altra grave questione: il processo dei Templari. C. cercava di guadagnare tempo e annunziò che la causa di Bonifacio VIII sarebbe stata ripresa dopo la Candelora del 1309. Un editto del 13 settembre non soddisfece il re. Il processo s'aprì ad Avignone il 16 marzo 1310. Gli accusatori di B., tutti subornati dal Nogaret, maestro in siffatte arti, elevarono contro la memoria di B. le più odiose calunnie, che i difensori di B., cardinali Francesco Caetani e Giacomo Stefaneschi, trionfalmente ribatterono. C. cercava di tirare in lungo la cosa e di far desistere dall'accusa il re. Ma intanto, per propiziarselo, sempre più si arrendeva; salvò Bonifacio dall'infamia, cui Filippo lo voleva condannato, di espungerne il nome dalla lista dei Papi legittimi, ma a qual prezzo! Basti dire che nella bolla *Rex gloriae virtutum* (15 aprile 1311), dopo aver dichiarato che Filippo il Bello ed i suoi avevano agito in tutta quella lotta « con intiera buona fede e con lodevole zelo » faceva radere dai documenti originali di Bonifacio VIII e di Benedetto XI emanati dopo il 1.° novembre 1300 tutte le frasi e parole che suonavano offesa o portavano pregiudizio al re e ordinava di distruggerne anche gli apografi. Non sciolse però dalle censure i complici del sacrilegio di Anagni; ma poi, pressato dal re, lo compiacque anche in questo; dall'assoluzione furono esclusi solo i saccheggiatori del tesoro papale; lo stesso Nogaret venne assolto *ad cautelam* con imposizione di lieve penitenza.

Altra condiscendenza di C. verso il re di Francia in merito alla questione di Bonifacio si deve ravvisare anche nel processo di canonizzazione di Celestino V (5 maggio 1313). Non va però dimenticato che C. ebbe l'accorgimento di designare Celestino sotto la denominazione di Pietro da Morrone, con che intendeva evidentemente di salvare la validità della sua rinunzia e la legittimità dell'elezione di Bonifacio. È bisogna anche aggiungere che la inopportunità accidentale di tale canonizzazione, promossa da un re per l'odio implacabile contro un papa, non pregiudica in nulla il merito intrinseco di Celestino.

La questione dei Templari. Non meno spiacevole e la storia delle vicende, che condussero alla soppressione, *non per sentenza giudiziale, ma per via di provvedimento amministrativo*, dell'Ordine dei Templari (v.) nel concilio di Vienna; vicende, attraverso le quali continuò lo stravincere del re di Francia contro il debole Papa, sicchè avemmo nella storia un esempio in più « di persone sovrane, la cui debolezza di volontà ha fatto più male ai loro sudditi che la crudeltà e la violenza » (H. Hemmer).

Il concilio di Vienna (v.) iniziato nell'ottobre del 1311 si conchiuse, dopo tre sessioni, nel maggio del 1312. Vi intervennero molti cardinali, due patriarchi, trecento vescovi ed il re di Francia coi suoi tre figli. Il programma, almeno iniziale, dell'assemblea era stato da C. così concretato: 1) la risoluzione dell'affare dei Templari; 2) la liberazione della Terra Santa; 3) la riforma dei costumi principalmente nel clero. Di questi tre punti quello che ebbe uno svolgimento e risultato finale fu il primo. Degli altri si fece questione soltanto sommariamente. Filippo il Bello s'impegnò di prendere la croce entro il giro di un anno colla garanzia che in caso di morte gli sarebbe successo il figlio maggiore. I vescovi di Francia, a loro volta, coll'approvazione del Papa e del concilio, gli rinunziarono il diritto di decima per sei anni. Ma il re non partì per Terrasanta. Nel concilio non si trattò affatto del processo di Bonifacio VIII, che, tuttavia, non poteva dirsi chiuso.

C., così arrendevole di fronte a Filippo il Bello, si mostrò più fermo e deciso con altri potentati. Una prova ne subì la repubblica di Venezia, la quale volendo dopo la morte di Azzo d'Este (1308) profittare delle contese sorte fra gli Estensi, provocò dal Pontefice una scomunica, una crociata e una lotta, che la indussero ad arrendersi (1313). Anche nei rapporti coll'Impero C diede prova di fermezza. Non volle infatti, nonostante le sollecitazioni di Filippo il Bello, dar valido appoggio alla elezione di suo fratello Carlo di Valois quale successore di Alberto d'Asburgo († 1308), ma accolse favorevolmente e confermò l'elezione di Enrico di Lussemburgo (Enrico VII); anche se poi impensierito per le agitazioni suscitate in Italia dai propositi di Enrico, finì per contrapporgli Roberto d'Angiò; divenendo questi il capo dei Guelfi e quello, l'« alto Arrigo » che Dante sognava destinato a « drizzare Italia », dei Ghibellini. In Inghilterra, appoggiando i diritti dei re Edoardo I e II contro i baroni, C. potè maggiormente influire sull'amministrazione dei beni ecclesiastici.

Il mantenimento della corte papale lontano da Roma importò un forte aggravio sulle finanze, per cui C. dovette forzare il sistema fiscale. Alla sua

morte, però, il tesoro accumulato in vista della crociata, fu dilapidato dai Francesi.

Alla debolezza di C. non mancò quella del nepotismo.

D'altro lato non si può dire che C. abbia trascurato la parte — nella quale molti suoi predecessori s'erano distinti — di mecenatismo per gli studi e le scienze. A lui infatti si devono: la fondazione delle Università di Orléans e di Perugia, il regolamento degli statuti della facoltà di medicina di Montpellier, le cattedre di lingue orientali a Parigi, a Bologna, a Oxford, a Salamanca. Le cosidette *Clementine*, aggiunte come libro VII al *Corpus Juris Canonici*, sono le decretali da C. emanate nel conc. di Vienna o prima ancora.

C. fu sorpreso dalla morte a Roquemaure il 20 aprile 1314, mentre era in viaggio per la natia Bordeaux, dalle cui aure si riprometteva di trarre beneficio per la scossa salute.

Gli italiani — è inutile aggiungerlo — non perdonarono mai a C. il malconsiglio che lo trasse a preferire Avignone a Roma, da Cristo decretata

loco santo
U' siede il successor del maggior Piero.

Bibl. — Regestum *Clementis Papae V*, Romae 1885-1892, 9 voll con *Appendice*. — Ciaconius, II, 355-390. — G. Mollat, *Les Papes d'Avignon*, Paris 1930⁸. — A. Boulanger, *Histoire générale de l'Église*, .. vol VI, p. 12-32. — P. Paschini, *o. c.*, III, p. 9-23. — Hergenroether, V, 9 ss. e passim — C. Castiglioni, *Storia dei Papi*, Torino 1936, p. 30-35. — Hemmer, *l. c.*, col. 61-69. — H. Lizerand, *Cl V et Philippe IV le Bel*, Paris 1910. — Eugenio Dupré Theseider, *I papi d'Avignone e la questione romana*, Firenze 1939, p. 3-36.

CLEMENTE VI (1342-1352) Dopo tredici giorni dalla morte di Benedetto XII, i cardinali, riuniti in conclave ad Avignone, elessero all'unanimità, il 7 maggio 1342, *Pietro Roger* nato da nobile famiglia di Maumont (diocesi di Limoges), che assunse il nome di C VI. Fu monaco benedettino, ed era stato abate di Fécamp (1326), vescovo di Arras (1328), arcivescovo di Sens (1329) e di Rouen (1330), indi cardinale-prete dei SS. Nereo e Achilleo (1338), consigliere e guardasigilli di Filippo VI, re di Francia, a cui si mantenne fedelissimo.

Il nuovo Pontefice venne coronato il 19 maggio, solennità di Pentecoste, ad Avignone, nella chiesa dei Domenicani. Il rito — che C. volle in precedenza notificato a tutti i sovrani d'Europa — riuscì d'una grandiosità da superare ogni immaginativa. Le spese registrate sono calcolabili a circa 1.000.000 di lire d'oro. Nè quella fu una manifestazione sporadica, chè la prodigalità venne sempre da C. intesa e applicata come principio di buon governo. Aveva adottato la massima d'un imperatore: « Nessuno deve essere malcontento alla presenza del principe » e soleva ripetere: « Un pontefice deve formare la felicità dei suoi sudditi ». Largheggiò in grazie, favori e benefici con tutti. E a chi un giorno gli osservò che i suoi predecessori non avevano sfoggiato una prodigalità così senza misura, rispose: « Perchè non seppero essere papi ». Tuttavia, se della sua larghezza godettero i suoi parenti, non furono trascurati i poveri.

Pochi giorni dopo l'elezione gli giunse ad Avignone un'ambasciata romana — della quale oltre a Stefano Colonna e Francesco Vito, faceva parte anche il Petrarca — a supplicarlo di ritornare a Roma colla sua corte; egli rispose non essergli ciò possibile, dovendo restare in Francia per quietare le discordie fra Filippo VI ed Enrico III d'Inghilterra, discordie che invece continuarono, malgrado la residenza dei Papi ad Avignone, e dettero origine alla « guerra dei cent'anni ». In realtà C. non amava l'idea del ritorno a Roma, come dimostrano le enormi spese sostenute per compire la costruzione del *Palazzo dei Papi* in Avignone, e la compera di questa città — che toccava allora gli 80.000 abitanti — dalla regina Giovanna di Napoli per la somma di 80.000 fiorini d'oro.

La corte avignonese venne presto segnalata come la più splendida di tutte le corti d'Europa; feste, balli, tornei vi si avvicendavano; una folla di scultori, architetti, medici, letterati, astronomi vi trovava il più ambito dei soggiorni. Ma che non fossero negletti i bisognosi, si constatò nell'invasione della peste nera, la famosa peste descrittaci dal Petrarca e dal Boccaccio, che infierì nel biennio 1348-1349 con accompagnamento di terremoti, uragani e piogge dirotte. Avignone perdette allora più di 60.000 cittadini e l'Europa, in due anni, 40.000.000 di uomini ossia tre quinti della sua popolazione. Il Papa, oltre ad elargire soccorsi per ogni parte, provvide che sacerdoti, medici e laici si votassero con generosità al servizio e all'assistenza dei contagiosi. E la peste nera dette occasione di mostrare anche sott'altro aspetto la magnanimità e la dirittura del Pontefice. Il popolo, infatti ingannato da non si sa quali insinuazioni o apparenze, aveva finito per credere che gli Ebrei fossero i veri responsabili del diffondersi dell'epidemia. Correva voce insistente che molti di essi — e si capisce come l'immaginativa, eccitata dallo spavento, desse corpo alle ombre — s'erano visti gettare dei veleni in pozzi e sorgenti d'acqua. Per cui una violenta lotta si scatenò contro gli Ebrei, non pochi dei quali perirono sul rogo, specialmente in Germania, a Magonza, a Spira, a Strasburgo e a Worms. C. pubblicò una costituzione (8 luglio 1348) in cui proibiva di costringere gli Ebrei a ricevere il Battesimo e vietava che si facessero loro offese senza regolare processo; in altra successiva, ancor più severa (26 settembre), condannava le crudeltà commesse contro di loro e delegava i vescovi a scomunicare con autorità apostolica quanti li maltrattassero. Ma non si riuscì ad arrestare la persecuzione, che in alcune parti assunse proporzioni di terrore: si dice che in un solo giorno a Magonza vennero massacrati dodicimila ebrei. Parecchi fuggitivi trovarono scampo ad Avignone, dove il Papa li tenne sotto la sua protezione.

Nel tempo stesso dell'infierire di quella pestilenza e sotto pretesto di placare la collera divina, si diffuse una compagnia di esaltati, che passarono sotto il nome di Flagellanti (v.) per l'uso di battersi pubblicamente con flagelli. In realtà trascesero ad ogni sorta di disordini. C. condannò solennemente questi spiritati e prescrisse ai principi ed ai vescovi d'arrestarli e di sciogliere le loro associazioni (1349).

Fin dalle prime ambasciate dei Romani ad Avignone, C. venne pregato di ridurre il giubileo centenario, pubblicato da Bonifacio VIII, a cinquanta anni. Al che C. consentì. Alle visite delle basiliche di S. Pietro e di S. Paolo per lucrare le indulgenze, aggiunse anche quella di S. Giovanni in

Laterano. Il giubileo, intimato per il 1350, riuscì di grande conforto agli animi dei fedeli, ancora esulcerati per le vite mietute dalla peste. Roma vide in quell'anno rinnovarsi lo spettacolo di fede del tempo di Bonifacio VIII. Nè valse il freddo rigidissimo di quell'inverno ad arrestare i pellegrini. Le vie dell'Urbe ne rigurgitavano, si contarono a centinaia di migliaia, al punto che, non trovandosi più ospizi nè alberghi, si bivaccava all'aperto intorno a grandi fuochi. Si narra anzi che negli enormi affollamenti si ebbero persino delle persone schiacciate.

Nella politica C. si mostrò abile, ma sia in Oriente che in Occidente ottenne dei risultati più apparenti che reali.

Il progetto della crociata ereditato dai suoi predecessori si rese praticamente impossibile per la guerra dei cent'anni. Ma allora C. concepì il disegno di ricondurre in seno alla Chiesa i Greco-scismatici. Spinse quindi i Veneziani a proporre una lega navale ai Latini d'Oriente allo scopo di purgare l'Arcipelago dai Turchi che lo infestavano; sperava che, messo in esecuzione tal piano, i Greci avrebbero abbandonato lo scisma e si sarebbero riaccostati a Roma. La lega difatti fu conclusa tra il Papato, i Veneziani, il re di Cipro e gli Ospitalieri: C. riunì a Negroponte una flottiglia di 24 navi sotto la direzione del patriarca Enrico d'Asti (1344). Ma, dopo alcuni successi che costrinsero i corsari turchi ad abbandonare l'Arcipelago, la lega si disgregò per colpa dei Veneziani che, tenaci nella loro politica egoista, sognavano d'estendere la loro influenza a spese dei Genovesi e degli Ospitalieri di Cipro. Lo scioglimento della lega latina mandò a vuoto i progetti d'unione tra la S. Sede e Costantinopoli.

Con Ludovico il Bavaro, anzichè conciliativo come il suo predecessore, si dimostrò severissimo al punto da ingiungergli di deporre la dignità imperiale. Di più Ludovico si alienò l'animo anche di molti principi di Germania, quando sciolse di suo arbitrio il matrimonio di Margherita Maultasch, erede del Tirolo e della Carinzia, con Giovanni (figlio di Giovanni il Cieco, conte di Lussemburgo e re di Boemia), allo scopo di maritarla a suo figlio Lodovico margravio del Brandeburgo. Ciò spiega perchè poi i principi elettori — abitualmente tra loro discordi — si accordassero nel riconoscere la deposizione di Lodovico e la sostituzione a lui di Carlo IV di Lussemburgo, altro figlio di Giovanni, re di Boemia, candidato del Papa, che gli era stato precettore, o bene accetto a Filippo VI re di Francia (1346). L'anno dopo Lodovico moriva, non senza dare manifesti segni di penitenza (1347).

La politica di C. nei riguardi della Francia e dell'Inghilterra ebbe per iscopo il riavvicinamento delle due nazioni. Ma approdò a poco o nulla pel sospetto che Edoardo III gittò sull'imparzialità di C. a motivo delle ingenti somme da lui prestate alla corte di Francia, sospetto da cui si generò poi un conflitto tra C. e il re d'Inghilterra.

Anche negli affari del regno di Napoli ebbe una indiretta parte C. e sono abbastanza note le circostanze che ne determinarono l'intervento. A Roberto d'Angiò, morto il 19 gennaio 1343, successe la figlia Giovanna I, maritata al cugino Andrea di Ungheria. Questi, detestato dalla regina e da tutta la nobiltà del paese, fu assassinato ad Aversa il 18 settembre 1345. Giovanna I fu accusata di coniugicidio e suo cognato Luigi, re d'Ungheria, nel chiese al Papa la destituzione. Ma, avendo C. risposto che non poteva condannarla senza prima ascoltarla, Luigi invase il regno di Napoli. Giovanna corse allora ad Avignone a difendersi dall'accusa fattale. C. ascoltò le sue discolpe; indi la regina, coi fiorini avuti dal Papa per la vendita fattagli della città di Avignone, potè mettere insieme una armata e riguadagnare col regno di Napoli anche il cuore dei suoi sudditi (1348).

Di tutti però gli Stati, dei quali C. dovette interessarsi, nessuno era in condizioni anormali e pietose quanto quello che gli apparteneva in proprio: lo Stato Pontificio con Roma capitale. Anarchia, violenze, ladroneggi, assassinî. Non più prelati nè ambasciatori. Di tratto in tratto compariva qualche legato papale; ma al più presto cercava di svignarsela dall'Urbe ridotta a borgata malsicura. Cosa facile a spiegarsi, quando si pensi che le fazioni già prima esistenti nella nobiltà dell'Urbe e dei vicini castelli, non essendo più contenute dalla presenza e dal potere del Papa, avevano rotto ogni ritegno.

Dal 1304, anno da cui data l'assenza del Papa da Roma, al 1352, che fu l'ultimo del pontificato di C., niente accadde in Roma che meriti speciale menzione, se si eccettuano la comparsa fattavi dal Bavaro (1343?), la coronazione del Petrarca in Campidoglio (1345) e l'episodio di Cola di Rienzo (v.).

Fra gli atti del pontificato di C. ricordiamo la canonizzazione (1347) di S. Ivone, patrono della Bretagna e la erezione di un vescovado nelle Canarie (1351).

C. morì ad Avignone quasi improvvisamente.

Il Petrarca, nelle epistole raccolte nel libro detto *sine titulo*, si mostra giudice eccessivamente avverso a Benedetto XII e C. VI. Anche il Muratori giudica C. assai sfavorevolmente. Il Villani in C. trovava niente di buono, eccetto la scienza; ma anche questa si studiò di darci per mediocre . . . Certo non si può sottacere a C. la nota di nepotista, quando si rifletta che di 25 cardinali da lui nominati, dodici furono suoi congiunti e, per di più, d'una condotta tutt'altro che esemplare. Inoltre il suo grandeggiare lo costrinse ad un esoso fiscalismo. Certo molto si spiega coi tempi, nè i difetti e i torti innegabili di C. ci devono far obliare le qualità, di cui fu adorno ed il bene che fece.

Bibl. — E. Deprez, *C. VI, Le tres closes patentes et curiales se rapportant à la France*, Paris 1901. — Ciaconius, II. 479-520. — J. Gay, *C. VI et les affaires d'Orient*, Paris 1904. — U. Berlière, *Suppliques de C. VI* (Analecta Vaticano-Belgica, I), Paris 1906. — Klicman, *Acta Cl. VI*, Pragae 1903. — H. Hemmer, *l. c.*, col. 69-72. — G. Mollat, *o. c.*, p. 88 89 — Eug. Dupré Theseider, *o. c.*, p. 81-84. — P. Fournier in *Hist. litter. de la France*, t. 37, p. 209-238. — E.-G. Léonard, *La jeunesse de Jeanne, 1re reine de Naple*, Monaco, vol. I-II, 1932. — Pastor, *Storia dei Papi*, I (Roma 1910) p. 81-87.

CLEMENTE VII (1523-1534). *Giulio de' Medici*, figlio di Giuliano — pugnalato in S. Maria del Fiore dai congiurati fiorentini della fazione dei Pazzi la notte del 26 aprile 1478 — creato, dal cugino Leone X, di cui si ritenne sempre fido consigliere, arcivescovo di Firenze e poi cardinale, uscì papa dal conclave dell'ottobre-novembre 1523 dopo lunghi armeggi tra *imperialisti* e *francesi*,

e assunse il nome di C. VII. La sua nomina fu salutata con gioia, essendo egli in fama di buoni costumi, colto, munifico e ancor giovine: era nato a Firenze nel 1478. Ma prendeva il timone della Chiesa in tempi assai burrascosi. L'insurrezione protestantica furoreggiava in Germania, la Mezzaluna minacciava l'Europa, Carlo V si trovava in guerra con Francesco I di Francia.

Per una situazione così intricata C. non era premunito da doti superiori d'uomo di governo, chè egli — come ce lo descrivono il Macchiavelli ed il Guicciardini — era per indole irresoluto, padroneggiato dall'immaginativa, a volte generoso, a volte avaro, ostinato e pieghevolissimo, sempre in cerca d'appoggi.

Nella lotta tra Carlo V e Francesco I egli si mantenne dapprima neutrale in virtù del nuovo altissimo ufficio: ma poi, venuti in gioco gli interessi della sua famiglia, si accostò alla Francia. Battuto l'esercito di questa a Pavia il 24 febbraio 1525 e fatto prigioniero lo stesso re Francesco I, tentò di mostrarsi compiacente con Carlo. Ma nel maggio del 1526 sottoscrisse la « Lega Santa » con Venezia, Milano, Firenze ed altre città e colla Francia allo scopo di scacciare dall'Italia gli imperiali. Per verità, di tutte le leghe fattesi nel sec. XVI, questa era la più simpatica, chè, riuscendo, si sarebbe vista la penisola sgombra affatto da stranieri e iniziato alla perfine da noi un governo libero e indipendente. Il card. Giberti, consigliere di C., disse a proposito: « Questa volta non si tratta di una piccola vendetta, di un punto d'onore, d'una sola città: questa guerra deciderà della liberazione o della schiavitù d'Italia ».

Ma il colpo fallì per diverse ragioni: anzitutto perchè il re di Francia, anche sciolto dal giuramento, fatto durante la sua prigionia a Madrid, di non prendere più le armi contro Carlo V, folleggiando in divertimenti, non mandò gli aiuti promessi; il duca d'Urbino, Francesco della Rovere, se ne stette neghittoso per vendicarsi sopra C. — dissero alcuni — dei torti avuti da Leone X; C. per di più, ingannato da Ugo di Moncada, ambasciatore di Carlo, commise l'errore di licenziare le truppe. L'imperatore colse allora a volo l'occasione per far pagar cara a C. l'adesione alla Lega e il proscioglimento del re di Francia dal giuramento dei patti di Madrid. Ne seguirono i luttuosi avvenimenti che empirono d'orrore tutta la Cristianità. I Colonna, non ostante i benefici avuti da C., secondati e sotto mano aiutati dall'imperatore, organizzarono un colpo di mano per cacciare da Roma C. e ucciderlo. Il 20 settembre 1526 — pochi giorni dopo l'arrivo della notizia che nei campi di Mohacs i Turchi avevano atterrato in due ore il regno di S. Stefano — cinquemila uomini al comando di Vespasiano ed Ascanio Colonna e del card. Pompeo irruppero in Roma, per « liberarla dalla tirannia papale », e, riversatisi sulla città Leonina, spogliarono l'altare di S. Pietro, saccheggiarono la basilica Vaticana, la sagrestia ed il palazzo papale causando un danno di circa 300 mila ducati. Il Papa s'era rifugiato in Castel Sant'Angelo.

Ma di peggio accadde la primavera dell'anno seguente. Giorgio Frundsberg, un seguace di Lutero, che portava all'arcione capestri di seta al fine di strozzare papa e cardinali, scese pel Tirolo a capo di quattordicimila Lanzichenecchi (ted. *Landsknechte*, servi del paese o militi territoriali). Si trattava di gente rotta ad ogni vizio, imbevuta dell'eresia luterana, tratta in Italia con meschina paga per la speranza del saccheggio. Il solo che potesse arrestare quella masnada era il condottiero Giovanni de' Medici, capo d'una compagnia detta delle *Bande Nere* pel lutto che aveva preso dopo la morte di Leone X; ed egli fu davvero per un po' di tempo la speranza di C. e della Lega. Ma il 24 novembre, mentre colle sue bande, presso Borgoforte, contrastava ai Lanzi il tragitto del Po', una palla di falconetto gli colpiva una gamba, sicchè pochi giorni dopo moriva. Ai Tedeschi si unirono appresso gli Spagnoli che non trovarono più nulla da rubare nel milanese e, capitanati dal connestabile di Borbone — che, oltremisura irritato dai torti subiti alla corte di Francia, era passato al servizio di Carlo V — si spinsero fin sotto le mura di Roma e incominciarono gli assalti. Giorgio Frundsberg era già morto d'apoplessia e il Borbone aveva pure avuta una ferita mortale, che si gloriò d'avergli inferta Benvenuto Cellini, mentre dirigeva una colubrina in Castel S. Angelo. Irritati per queste perdite, i soldati si spinsero avanti furiosamente ed in poche ore irruppero nell'Urbe santa (6 maggio 1527). L'animo rifugge dal descrivere le efferatezze, le rapine, le stragi, gli incendi, le oscenità, i sacrilegi, gli orrori commessi nel cosidetto Sacco di Roma da quella gente selvaggia, spinta nei suoi atti dalla cupidigia più insaziabile e dalla più ributtante libidine. Nulla di peggio avevano fatto i Visigoti di Alarico ed i Vandali di Genserico. Il Savonarola aveva predetto con particolari sorprendenti il sacco di Roma nella predica sopra Amos: « Hora sta a udire, Italia e Roma, quello che io ti contesto: — Io farò, dice il Signore, che in S. Pietro di Roma e nelli altari vi anderanno le meretrici et faranno stalla di cavalli e di porci ». Il sacco durò per nove giorni ed ebbe termine quando non ci fu più da rubare. Dopo il sacco infierirono la fame e la peste, durante la quale ultima per mesi e mesi si incontravano per le vie cadaveri e malati, questi ultimi invocanti ad alta voce la morte.

Il Papa per sette lunghi mesi in Castel S. Angelo — ov'erasi rifugiato — fu tenuto in miserevole prigionia dagli sgherri imperiali, che gli tolsero perfino l'anello che portava al dito e il calice con cui celebrava. Indi, per avere la somma promessa ai Lanzi ond'essere liberato, da Benvenuto Cellini fece fondere in un fornello a riverbero le tiare ed i vasi d'oro e d'argento. Ma il denaro non bastò e C. dovette dare in pegno Benevento al banchiere genovese Ansaldo Grimani e al catalano Michele Gerolamo Sanchez. Poi, mentre i Veneziani rioccupavano Cervia e Ravenna e un Malatesta ghermiva Rimini e un Baglioni Perugia, e Firenze espelleva Ippolito e Alessandro de' Medici e restaurava la Repubblica, C. usciva da Castel S. Angelo, senza denaro e senza soldati, per rifugiarsi ad Orvieto in un cadente palazzo vescovile (nov. 1527).

La corte papale in Orvieto versava in così misere condizioni, che tutti i visitatori ne erano commossi. Il 1.° di giugno del 1528 il Papa si trasferì a Viterbo, donde, nell'ottobre dello stesso anno, accettò di ritornare in Roma, invitando tosto al ritorno tutti i cardinali. Le truppe del saccheggio avevano lasciato Roma nel febbraio del 1528, senza che le forze della Lega avessero tentato la lotta.

Carlo si accontentò di ostentare deplorazione per il sacco di Roma e venne a trattative col Papa. Nel giugno del 1529 furono stipulati i patti di Barcellona: Carlo promise di far restituire dai Veneziani Ravenna e Cervia, dal duca di Ferrara Modena e Reggio, di rimettere i Medici a Firenze e di sottomettere colla forza i protestanti di Germania; il Papa promise a Carlo la corona imperiale e l'investitura del regno di Napoli. Carlo fu incoronato a Bologna nel febbraio del 1530: ultima fra le solenni incoronazioni imperiali fatte dai Papi. Firenze, fiaccata nel celebre assedio dello stesso anno, dovette accettare come duca il sozzo Alessandro de' Medici, pronipote del Papa.

Ma gli adattamenti di C., mentre servirono una volta di più a manifestare il suo carattere sempre incerto e debole, non giovarono agli interessi della Chiesa. Di fatto, mentre le precedenti rotture di C. con Carlo V furono propizie assai allo svilupparsi del protestantesimo, la pace, che dopo ne seguì, ed anche la decisione di Carlo di reprimerlo e contenerlo a nulla più approdarono. Anche perchè la rivoluzione, da Lutero scatenata, aveva ormai varcati i confini della Germania, si allargava alla Svizzera con Zwinglio e con Calvino alla Francia. In Germania poi le cose erano giunte a tal punto, che ogni intervento era inutile. E lo mostrò subito la dieta d'Augusta (1530), a cui l'imperatore, reduce da Bologna, si presentava col cardinal Campeggio: v. Augusta (*Confessione di*). Seguì (29 marzo 1531) la Lega Smalkaldica dei principi protestanti, la quale costrinse l'imperatore, impegnato nella guerra contro il Turco, alla pace religiosa di Norimberga (luglio 1532), in cui si garantiva che nessuno Stato sarebbe più molestato per motivi di religione; ma la pace non fu osservata e la protestantizzazione seguì la sua marcia.

Carlo V ebbe e sostenne, anche nella speranza di una rivalsa contro i principi, l'idea d'un concilio ecumenico: ma l'idea non si attuò, sia per le incertezze e i timori di C., sia appunto per la opposizione dei principi, già guadagnati alla propaganda luterana.

Una nuova evoluzione di C. verso la Francia si volle riscontrare nelle trattative per il matrimonio della nipote sua, Caterina de' Medici, col Delfino (Enrico d'Orléans); C. in persona si recò a Marsiglia sia per colloqui col re, sia per il rito delle nozze, che furon celebrate il 28 ottobre del 1533. Le conseguenze del nuovo orientamento si videro nel concistoro tenuto a Marsiglia il 7 novembre, nel quale vennero nominati tre cardinali francesi e pubblicato un quarto, come pure nella proroga, ormai definitiva, dell'intimazione del concilio in seguito alle dissuasioni del re di Francia.

Ai primi di dicembre del 1533, C., reduce dalle magnifiche feste di Marsiglia, rientrava in Roma. Ma nuova iattura gravissima impendeva alla Chiesa cattolica per quella questione matrimoniale d'Enrico VIII d'Inghilterra, da cui era per trarre origine lo scisma anglicano (v. Anglicanesimo; Enrico VIII). In tutta questa dolorosa vicenda a C. si deve muovere l'accusa, non già di aver prematuramente minacciata la scomunica al re perduto dietro un amore illegittimo, ma piuttosto di non aver osato, secondo il suo temperamento, affrontare la questione colla dovuta risolutezza, sperando che il tempo sarebbe stato buon medico.

Ammalatosi dal giugno del 1534, C. non si riebbe che a brevi intervalli, finchè il 25 settembre dello stesso anno spirò. I suoi resti mortali, prima sepolti in S. Pietro, furono poi trasferiti a S. Maria sopra Minerva, dove, su disegno di Antonio Sangallo, Baccio Bandinelli gli aveva eretto un monumento di fronte e simile a quello di Leone X.

C. è stato detto il più infelice dei Papi. È sorprendente — dice il Pastor — la rapidità, con cui fu in Roma dimenticato; ma è anche giusto, annota il medesimo, riconoscere ch'egli ha dovuto per più d'un riguardo pagare anche pei peccati dei suoi predecessori. Da autentico papa mediceo, C., benchè passato per anni calamitosissimi, fu mecenate di letterati, di scienziati e d'artisti; nè ristette dal promuovere in Vaticano e fuori opere fastose; ma quando anche ai meriti del mecenatismo s'aggiungano quelli del favore accordato alla salutare riforma, intrapresa entro la Chiesa da uomini, quali Gaetano Thiene, il Giberti, il Carafa, Gerolamo Miani e Anton M. Zaccaria, la penosa impressione lasciata dall'insieme della sua attività non viene smorzata. E così egli rimane nella storia ammonimento a coloro che al fastigio del potere non recano nè energia di carattere nè chiarezza di vedute.

Bibl. — Ciaconius, III, 443-530. — P. Balan, *C. VII e l'Italia de' suoi tempi*, Modena 1887. — Pastor, *Storia dei Papi*, IV-2 (1912) p. 151-603. — C. Castiglioni, *o. c.*, p. 243-261. — H. Hemmer, *l. c.*, col. 72-76

CLEMENTE VII, Antipapa (1378-1394). A Fondi, il 20 settembre 1378, contro Urbano VI il partito dei cardinali francesi elesse *Roberto di Ginevra*, che prese il nome di C. VII. Nativo di Ginevra, figlio del conte Amedeo III, era stato dal 1361 vescovo di Thérouanne, dal 1368 arciv. di Cambrai, dal 1371 cardinale, nel biennio 1376/8 legato nell'Italia settentrionale. A Firenze represse duramente una rivolta. La sua elezione segnò l'inizio del grande Scisma (v.) d'Occidente. Nel 1379, non potendo insediarsi in Roma, ritornò ad Avignone. Appartennero alla sua ubbidienza, oltre alla Francia, i regni di Napoli, d'Aragona, di Castiglia, la Scozia e parte della Germania. — A. Vansteenberghe in *Dict. de Théol. cath.*, XIV (fasc. CXXVIII-CXXIX [1939]) col. 1468 ss. — H. Nelis, *La collation des bénéfices ecclés. en Belgique sous Clément VII*, in *Rev. d'Hist. Eccl.*, 28 (1932) 34-69.

CLEMENTE VIII (1592-1605), *Ippolito Aldobrandini*, nato in Fano il 24 febbraio 1536 (non 1535: cf. Pastor, p. 18), da nobilissima famiglia fiorentina, ivi esiliata dai Medici. Austeramente educato e formato con ottimi studi giuridici a Padova, a Perugia ed a Bologna, fu di condotta illibata fino dagli anni di studio. Nei suoi vari uffici in curia (avvocato concistoriale, uditore di Rota, datario, gran penitenziere) e fuori (legato in Polonia nel 1588) si dimostrò di grande coscienza e di abilità. Cardinale dal 1585, ebbe dalla Spagna opposto il veto in tre conclavi, ma fu tollerato in quello del gennaio 1592, nel quale figurava settimo sulla lista di Filippo II, e da cui uscì eletto con unanime consenso, dopo l'esclusione del Santori, cardinale di Sanseverino, il più forte sostenitore della Spagna.

C. si occupò subito del benessere morale e materiale di Roma; promosse l'agricoltura, istituì Monti di Pietà e ricoveri, eresse collegi, aiutò e protesse monasteri e comunità religiose. Amicis-

simo di S. Filippo Neri, ebbe a confessore quotidiano il Baronio. Fu distintissimo nella pietà e, per carattere, inclinò a rigidezza; al che dobbiamo rifarci per la spiegazione di due famose sentenze capitali, eseguite sotto la sua responsabilità: quella di GIORDANO BRUNO (v). e quella di BEATRICE CENCI (v.). Ma il nome di C. si riallaccia più particolarmente ai grandi avvenimenti politici e diplomatici del suo tempo.

Primo e più importante fu la liquidazione dell'affare della successione al trono di Francia mediante l'*assoluzione di Enrico IV*. È noto come la Riforma a più riprese tentasse di insinuarsi anche in Francia, specialmente in quelle parti che si trovavano più vicine ai luoghi, in cui nacque e vigoreggiò, cioè nel mezzogiorno. Tra le famiglie che ivi abbracciarono il nuovo vangelo fu quella dei Borboni. Ora avvenne, che un partito di cattolici dopo l'assassinio di Enrico III riconobbe come re Enrico Borbone di Navarra, militante nella eresia, mentre altri cattolici gli opposero il suo vecchio zio, cardinale Carlo di Borbone, che si nominò Carlo X. Morto questo, si accesero le competizioni, le quali sarebbero continuate a lungo con gravissime conseguenze, se Enrico IV — colpito di scomunica da Sisto V e perciò escluso dal succedere sul trono di S. Luigi — riflettendo per bene ai suggerimenti di Enrico III morente (ultimo dei Valois), non si fosse deciso ad abiurare. Quindi nell'ottobre del 1592 inviò un ambasciatore a Roma a sollecitarvi da C. l'assoluzione. Ma contro la sua domanda stavano tremendi ostacoli, non ultima la volontà del cesaropapista Filippo II re di Spagna, uno dei competitori. Filippo Neri ed il Baronio si intromisero, per impetrare l'assoluzione di Enrico, in favore del quale nulla da parte sua tralasciava il rappresentante di Venezia, Paolo Paruta. Ma C. temporeggiò assai e non si decise a fare il passo, se non dopo pubbliche preghiere ordinate in tutte le chiese di Roma e dopo d'aver egli stesso per due giorni di seguito peregrinato a piedi dal Quirinale al Laterano salendo anche la Scala Santa. Infine, dopo avere ben precisate tutte le condizioni, il 17 settembre 1595, alla presenza di 34 cardinali e d'una folla stragrande, nell'atrio della basilica vaticana compì il rito dell'assoluzione omettendo però, come già aveva fatto Giulio II nell'assolvere i Veneziani, i particolari troppo umilianti. Rappresentanti e procuratori di Enrico erano il Du Perron, vescovo nominato di Évreux e Arnaldo d'Ossat, ecclesiastico guascone, i quali in suo nome abiurarono l'eresia di Calvino e giurarono che sarebbero state soddisfatte le molte condizioni stabilite.

La conversione di Enrico apparve subito sincera dal modo, con cui egli riordinò gli affari ecclesiastici di Francia. Riallacciò infatti i rapporti diplomatici colla S. Sede e rese finalmente possibile la pubblicazione e l'attuazione dei decreti tridentini, dando così inizio alla restaurazione cattolica della Francia. Ma gli Ugonotti, numerosi più di prima (un milione e duecentomila su 14 milioni), fremevano per la conversione di Enrico al cattolicismo. Ora che fece il re? Nell'aprile del 1598 pubblicò l'EDITTO DI NANTES (v.) colla duplice speranza di acquietare e di convertire i suoi vecchi correligionari.

Protestarono il parlamento di Parigi, la Sorbona e lo stesso calvinista Sully; ma Enrico non si piegò.

Intanto C., dopo l'assoluzione di Enrico, sentì meno pesante l'oppressione spagnola; e questa fu non piccola soddisfazione, che s'aggiungeva all'altra di avere salvata la Francia, nazione bizzarra, ma potente e generosa. Filippo II però s'ostinò a considerare Enrico IV come un intruso e fu solo sul letto di morte — e nel desiderio di trasmettere al figlio un regno più tranquillo — che s'indusse a riconoscere il Borbone. La Spagna però nei due conclavi del 1605 colpiva ancora di veto il Baronio, evidentemente allo scopo di vendicarsi della parte da lui avuta nella riconciliazione della Francia colla S. Sede.

La pace di Vervins, conchiusa nei primi di maggio del 1598 fra la Spagna e la Francia, fu opera e grande merito di C.

Una preoccupazione costante del suo pontificato fu anche il progresso della restaurazione cattolica nei vari paesi e l'incremento delle missioni nel mondo pagano: cf. PASTOR, p. 491 ss.

Né possono tacersi i tentativi fatti dal Papa per la riunione della Chiesa Copta. Cf. V. BURI, *L'unione della Chiesa Copta con Roma, sotto Clemente VIII*, « Orientalia Christiana » XXIII-2, Roma 1931, sostanzialmente pubblicato in *Civiltà Catt* , 81 (1930, III-IV).

Inoltre la pace conchiusa a Vervins fra le due grandi nazioni cattoliche fece sperare a C. di poter attuare il progetto, da anni meditato, di una coalizione cristiana contro il Turco. In difesa anche solo dell'Ungheria, in quell'anno 1598 il Pontefice aveva già speso un milione e mezzo di scudi e nel 1600 mandò per la terza volta un corpo di truppe ausiliari. In quest'affare della lotta contro il Turco, cogli interessi della Cristianità coincidevano allora, per volgere di eventi, gli interessi dello scià di Persia, un'ambasciata del quale stava per giungere a Roma. Il Papa predispose le più solenni accoglienze. L'ambasciata giunse nell'aprile del 1601. Ma le rosee speranze concepite per queste trattative fra l'Oriente e l'Occidente furon deluse soprattutto per la discordia dei due membri più distinti dell'ambasciata: un persiano e un invadente e ambizioso inglese, Antonio Sherley. Cf. *Civiltà Catt.*, 77 (1926, II) 39 ss.

Tra le benemerenze di C. fu anche quella d'aver saputo, dopo la morte di Alfonso II (ottobre 1597), col quale si estingueva il ramo principale degli Estensi, riacquistare agli Stati della Chiesa la città di Ferrara col territorio di Comacchio. C. stesso volle come consacrare di presenza la riannessione, si portò a Ferrara e vi restò alcuni mesi, sbrigando anche notevoli affari.

Avvenimento da segnalare è il giubileo del 1600. Il Papa non solo fu esemplare a tutti nel compiere le pratiche prescritte, ma fu visto servire di persona i pellegrini alla tavola, e indugiare lunghe ore — specialmente durante la Settimana Santa — nei confessionali ad ascoltarvi i penitenti venuti in pellegrinaggio da tutte le parti d'Europa. Si calcola che gli accorsi a Roma in quell'anno di grazia siano stati un milione e duecento mila. È, nella storia, uno dei giubilei più memorabili.

Durante il pontificato di C. arse più viva che mai la controversia sulla *efficacia della grazia*, nella quale s'impegnarono i Gesuiti da una parte — sovra tutti celebre il Molina — e i Domenicani dall'altra — celebre fra questi il Bañez —. Nella polemica le due scuole si lanciavano vicendevol-

mente accuse d'eresie. C. avocò a sè il giudizio sulla questione (1594) e ne affidò l'esame ad una speciale commissione segreta: *Congregatio de auxiliis divinae gratiae*. Ma non ostante la grande aspettativa e il proposito del Papa di giungere ad una soluzione della grande vertenza, C. morì senza vederne la fine. v. TOMISMO E MOLINISMO.

C. fu anche mecenate amplissimo di scienziati e scrittori. Onorò della porpora eminenti studiosi, come il Toledo, il P. Francesco Maria Tarugi, i canonisti Francesco Mantica e Domenico Tosco, lo storico Cesare Baronio, il Bellarmino e Silvio Antoniano, insigne pedagogista. Questi tre ultimi C. ebbe in particolare estimazione. Appoggiò i teologi, favorì gli studi e le edizioni dei Padri. L'Agellio ed Angelo Rocca furon fatti vescovi. La biblioteca e la tipografia vaticana e l'università di Roma beneficiarono assai delle cure di C. Anche Guido Bentivoglio e il gesuita Gianpietro Maffei, illustri letterati, e molti altri uomini di lettere e di arte furono ben voluti da C. I cardinali Cinzio e Pietro Aldobrandini completarono colla rispettiva opera il mecenatismo dello zio pontefice. Il quale ci richiama anche Torquato Tasso, non tanto per l'ode augurale, con cui il poeta salutò l'ascesa di C. al trono di S. Pietro, ma più e meglio per la ospitalità amplissima, che — attraverso il nipote cardinal Cinzio — egli potè godere nel palazzo Vaticano, e per la pensione di 200 scudi annui a lui assegnati dalla cassa privata del Papa. Il card. Cinzio ebbe grande carità per il poeta. È noto come questi dovesse ricevere la corona d'alloro in Campidoglio, onore non più concesso ad alcuno dal Petrarca in poi; la cerimonia era fissata per la Pasqua del 1595. Al poeta C. aveva detto: « Vi abbiamo destinato la corona d'alloro, perchè ella resti tanto onorata da voi, quanto nei tempi passati fu ad altri di onore ». Ma il poeta stava per soccombere al suo male. Il 24 aprile ricevette con pietà edificante il Viatico e l'Estrema Unzione. Ricevendo la benedizione in *extremis* del Papa recatagli dal card. Cinzio a S. Onofrio, esclamò: « Questa è la carrozza, sulla quale io non andrò come poeta al Campidoglio, ma come beato al Cielo ». Due giorni dopo il Tasso moriva.

Il nome di C. è pure legato all'edizione della Volgata (v. VERSIONI LATINE DELLA BIBBIA) che da Sisto V e da lui dicesi appunto sisto-clementina. Nel campo dell'arte insigni meriti si acquistò C. col portare a compimento i lavori della basilica Vaticana, col promuovere i restauri della basilica del Laterano, coll'arricchire la decorazione dell'una e dell'altra, e collo stimolare i lavori per il compimento del nuovo palazzo Vaticano. Di singolare importanza, nel fervore delle ricerche archeologiche, fu la scoperta del sarcofago di S. Cecilia. Il Papa ebbe per la Santa grande venerazione.

Per sua residenza estiva C., tanto magnifico favoreggiatore di artisti, si fece costruire in Frascati la superba Villa Aldobrandini. Di essa Giacomo della Porta fece il disegno e, morto lui, Carlo Maderno compì la costruzione. Giovanni Fontana, celebre idraulico, l'adornò d'un ninfeo meraviglioso.

C. morì il 3 marzo del 1605 in seguito a ripetuto colpo apoplettico. La sua salma fu trasportata nel 1646 da S. Pietro in S. Maria Maggiore, nel grandioso sepolcro fatto costruire da Paolo V.

Ombra del pontificato di C. fu il nepotismo, del resto esagerato dai nemici della Chiesa, mentre, sebbene sempre riprovevole, esso fu certo al di sotto di quello dei Rovere, dei Borgia e dei Farnese.

BIBL. — CIACONIUS, IV, 249-366. — L. PASTOR, *o. c.*, XI (Roma 1929). — DE LA SERVIÈRE in *Dict. de Théol., cath.* II, col. 76-86. — C. CASTIGLIONI, *o. c.*, p. 333-381.

CLEMENTE VIII, Antipapa (1425-1429). Morto (novembre 1424) l'antipapa Benedetto XIII (v. PIETRO DI LUNA), tre, dei quattro cardinali da lui recentemente creati, elessero il quarto: Egidio Sanchez Muñoz, canonico a Barcellona. Egli potè reggersi sull'appoggio di Alfonso V d'Aragona, finchè questi fu in urto con papa Martino V, ma dovette ritirarsi dopo la conciliazione dei due (1429). Nè egli lo fece malvolentieri. Morì poi vescovo a Maiorca. — PASTOR, *o. c.*, I (Trento 1899) p. 204-206.

CLEMENTE IX (1667-1669), *Giulio Rospigliosi*, nato a Pistoia il 28 gennaio 1600, da antica e nobile famiglia originariamente lombarda, stabilitasi poi in Toscana. Si addottorò in filosofia, teologia e leggi presso l'Università di Pisa e fu scienziato e poeta. Tra i suoi melodrammi si sogliono ricordare *Sant'Alessio*, *Chi soffre speri*, *Dal male al bene*, nel quale ultimo soprattutto si rende evidente l'influsso del CALDERON (v.). Entro, chiamatovi da Urbano VIII, nella diplomazia pontificia. Sotto Innocenzo X passò nunzio nella Spagna alla corte di Filippo IV, cui fu accettissimo. Alessandro VII lo fece suo segretario di Stato e cardinale (1657). La sua nomina a pontefice, dopo 18 giorni dalla morte di Alessandro VII in un conclave pur abbastanza diviso in varie tendenze, si deve all'influenza esercitata dal cardinal Decio Azzolini, oltrechè alle buone relazioni già strette con Luigi XIV di Francia, sul quale influì favorevolmente anche Cristina di Svezia. L'eletto prese il nome di C. IX e per insegna il pellicano col motto: *Aliis non sibi clemens*.

Fece subito ottima impressione in Roma il fatto che C. — contrariamente all'uso — mantenne al loro posto tutti gli impiegati e funzionari di corte, sostituendone soltanto pochissimi, cioè i più vicini, con persone di sua fiducia. Anche le generose elargizioni del Papa a favore dei bisognosi servirono ad ingraziargli il popolo, tanto più che di quella larga carità, con cui inaugurò il suo pontificato, i soli che non fossero chiamati a partecipare furono i suoi parenti. Perciò anche il mordace Pasquino fece i migliori pronostici mentre il Cornaro, ambasciatore di Venezia, caratterizzava il Pontefice scrivendo: « Non saprei quasi se miglior natura d'uomo si potesse dare. Ha giudizio sincero, sciolto affatto da ogni interesse, non s'innamora delle opinioni ».

D'animo condiscendente, C. si trovava a disagio le poche volte che non poteva accordare un favore o una grazia. Di vita esemplare e di fervida pietà, visse amantissimo del ministero. Ogni giorno ascoltava in S. Pietro le confessioni dei fedeli. In Vaticano convitava i poveri, ed era solito recarsi all'ospedale del Laterano per confortarvi gli ammalati.

C. si dovette occupare della questione giansenistica, allora molto inasprita. Vi erano precedenti gravi, cioè la condanna, da parte di Innocenzo X, di 5 proposizioni estratte dall'*Augustinus* (costituzione *Cum occasione*, 31 maggio 1653), ribadita poi

da due costituzioni di Alessandro VII (*Ad sanctam B. Petri sedem*, 16 ottobre 1656, e *Regiminis Apostolici*, 15 febbraio 1664). Luigi XIV aveva obbligato a riconoscere la costituzione del 1664 come legge dello Stato. Ma quattro vescovi — quelli di Alet, di Beauvais, di Pamiers e di Angers — si rifiutarono di riconoscerla, sostenendo, come Pascal nelle « Provinciali », che la Chiesa è infallibile nel giudicare il dogma (nel caso: che le 5 proposizioni erano eretiche), ma non nel giudicare il fatto (che esse si trovassero nell'*Augustinus*). Mentre erano in corso provvedimenti contro i quattro vescovi ribelli, altri diciannove vescovi coll'appoggio di autorità politiche e di teologi ne assunsero le difese presso C. Questi, nella sua mitezza, sperò di poter comporre il dissidio, salva l'ortodossia. Presso il nunzio apostolico Bargellini si convenne che contro i quattro vescovi non sarebbero state inflitte pene nè si sarebbero dovute ritrattare le pastorali già pubblicate e da Alessandro VII condannate, purchè essi sottoscrivessero con animo convinto al formulario antigiansenistico di Alessandro VII. Lo fecero di fatti, ma con riserve e sottintesi, con cui ignobilmente gabbarono la buona fede del nunzio: e così la *pace clementina* — come in Francia si chiamò la stipulazione dal Papa consentita — risultò poi non essere stata che un inganno, il quale, oltre ad aggravare il torto degli autori, diventò fomite di maggiori discordie. Ad ogni modo è falso che, contrariamente ai suoi antecessori, C. si accontentasse del *silentium obsequiosum*.

L'amor di pace di C. fece miglior prova allorchè tutti presentivano imminente lo scoppio d'una guerra tra l'ambizioso Luigi XIV e la triplice alleanza, formata dall'Olanda, dall'Inghilterra e dalla Svezia. Il re di Francia avanzava pretese sulle Fiandre e la Franca Contea in forza del diritto di devoluzione vigente nei Paesi Bassi, per il quale i beni paterni passavano alle figlie del primo matrimonio, esclusi dall'eredità i maschi di seconde nozze. Ora Luigi era sposo di Maria Teresa, figlia della prima moglie di Filippo IV. Papa C. si intromise con grande tatto e indusse Luigi alla pace d'Aquisgrana (2 maggio 1668). La soddisfazione del Papa per la pace crebbe allorchè il 31 maggio dello stesso anno l'inviato francese fece abbattere in Roma la colonna infame, che Alessandro VII aveva dovuto erigere a vituperio della guardia còrsa e che nella maniera più offensiva documentava il trionfo di Luigi XIV su quel Papa.

Grandi amarezze furono invece riservate a C. per la caduta di Candia, ultimo baluardo dei Veneziani nel Mediterraneo orientale. Egli, che per salvarla aveva fatto appello a tutte le potenze d'Europa, perfino alla Persia, e vi aveva inviato soccorsi, allestita una flotta, con a capo il suo stesso nipote, Vincenzo Rospigliosi, e indette preghiere pubbliche, quando sentì che la fortezza era caduta dopo una diuturna ed eroica resistenza, fu preso da angoscia, che molti reputarono causa non ultima della sua morte.

C. IX condusse ancora più innanzi la nuova organizzazione delle Missioni iniziata specialmente da Alessandro VII. Con un breve del 13 settembre 1669 C. rafforzò notevolmente l'autorità dei vicari apostolici, sottoponendovi in larga misura tutti i missionari e la loro varia attività. Con altra importante ordinanza il Papa vietò rigorosamente ai missionari l'esercizio del commercio. Nel 1666 si era accesa l'aspra questione dei Riti Cinesi (v.), che si doveva poi protrarre a lungo.

C beatificò Rosa da Lima (v.).

Oltrechè pontefice di grande carità e pietà, C. fu ammirato per la sua rara saggezza amministrativa. Pochi seppero come lui reggere con parsimonia le finanze dello Stato; sgravò i sudditi della tassa del macinato, diede libertà al commercio dei grani, favorì l'industria della lana, abolì l'ufficio del governatore di Borgo. Il Pastor ci dà di C. questo lusinghiero giudizio: « Premura instancabile per i poveri ed i malati e pietà profonda avevano guadagnato al Papa la venerazione del popolo romano. Animato nella sua attività di governo dalle migliori intenzioni, il nono Clemente non fu favorito dalla fortuna. La conclusione della pace coi giansenisti non riuscì a comporre i dissidi. I sacrifici fatti da lui per la guerra turca, per i Veneziani e per Luigi XIV gli furono ricambiati colla ingratitudine, e alla fine tutti i suoi sforzi per la salvezza di Candia furono vani. Tuttavia lo zelo di abnegazione con cui, sebbene fiaccato dalla età e dalla malattia, cercò di proteggere, fedele alle tradizioni della S. Sede, la cristianità contro l'Islam, forma la gloria maggiore del suo pontificato. Egli appartiene indubbiamente ai papi migliori ».

C. morì il 9 dicembre del 1669 nel palazzo del Quirinale. La sua salma, dopo un provvisorio riposo in San Pietro, fu dal successore tumulata nella basilica di S. Maria Maggiore, dove dal Rainaldi gli fu eretto un monumento colla dedica:

« *Clementi IX P. M. de re Christiana optime merito* ». C. aveva invece dettato per sè un epitaffio più crudo: « *Hic jacent ossa Clementis IX* ».

Bibl. — Ciaconius, IV, 769-796. — P. Paschini in *Enc. It.*, X, 571. — Pastor, *o. c.*, XIV-1 (Roma 1932) p. 541-627. — C. Castiglioni, *o. c.*, p. 443-450. — De la Servière, *l. c*, col. 86-94.

CLEMENTE X (1670-1676), *Emilio Altieri*, n. nel 1590 a Roma da antica e nobile famiglia. Giurista e avvocato di grido, si volse alla carriera ecclesiastica. Nel 1623 seguì G. B. Lancellotti, nunzio in Polonia. Di ritorno da questa missione (1627) fu eletto vescovo di Camerino. Vari incarichi ebbe dalla fiducia di Urbano VIII. Dal 1644 al 1652 fu nunzio a Napoli. Ma poi cadde in disgrazia di Innocenzo X. Alessandro VII nel 1657 lo nominò segretario della Congregazione dei Vescovi e Regolari. Clemente IX lo fece cardinale il 29 novembre 1669 ed il 28 aprile seguente, dopo un conclave di cinque mesi, non ostante le reiterate proteste da parte sua d'insufficienza e d'indegnità, fu eletto papa all'unanimità, benchè ottantenne. Per riconoscenza verso il suo predecessore si chiamò C. e prese per motto: *Jesu tibi sit gloria*.

Sentendosi debole di forze, si scelse un valido aiuto nel card. Paluzzi degli Albertoni, al quale, in unione col nipote Gaspare — che aveva sposata l'unica erede della famiglia Altieri, Laura Caterina, nipote del Papa — assicurò la continuazione del proprio nome, passandogli con esso il diritto all'eredità di tutti i beni. Il Paluzzi-Altieri, uomo dalla condotta incensurabile, di grande talento ed abilità, fu interprete fedele dell'animo nobile del Papa, sia nella assegnazione dei posti in curia che nel beneficare il popolo. Purtroppo non lasciò via

di sfruttare l'alta sua posizione a favore dei parenti.

La « pace clementina » e l'autorità di Luigi XIV avevano indotto un grande silenzio sulla questione giansenistica. Ma sotto quest'apparenza di calma, la setta viveva e fermentava. All'infuori della condanna all'Indice dell'opera di Adam Widenfeldt: *Avertissements salutaires de la Bienheureuse Vierge à ses dévots indiscrets* (20 febbraio e 20 luglio 1674), C. non prese misure contro i giansenisti.

Ma della situazione creata dalle querele giansenistiche si prevalse Luigi XIV, per ingerirsi sempre più negli affari ecclesiastici e per aumentare le sue pretese di Regalia (v.). Grave malcontento fu suscitato in Roma da un rigoroso editto del card. Paluzzi-Altieri (11 settembre 1674), che tutti obbligava — i cardinali e gli ambasciatori compresi — a pagare una gabella del 3 % sulle merci che entravano in città. L'editto tendente ad eliminare gli abusi creati dalla condizione estraterritoriale degli inviati stranieri in Roma mise a tumulto il mondo diplomatico. Il rappresentante della Francia, cardinale d'Estrées, uno dei più responsabili degli abusi colpiti, accusò l'editto come lesivo dei suoi diritti e non solo riuscì a trarre dalla sua altri diplomatici, ma anche a dirigere contro il card. Altieri l'opinione pubblica, dapprima favorevole a togliere gli abusi dell'esenzione doganale. Poco mancò che l'Altieri fosse rovesciato dal suo alto posto; ad ogni modo si dovè mitigare l'editto e l'Altieri ebbe umiliazioni. Tutto contribuiva a renderlo ormai impopolare.

La resistenza di C. alle pretese di Luigi XIV sui benefici ecclesiastici spiega il perchè, mentre il Papa lavorava per coordinare la lotta contro il Turco, minacciante la Polonia e l'Ungheria, il re di Francia attese a predisporre la guerra contro l'Olanda. In realtà la lotta contro questo paese, divenuto una roccaforte del calvinismo, parve provvidenziale anche a Roma, tanto bene Luigi XIV sapeva ostentare uno scopo religioso per la sua impresa. Il desiderio però della pace interna, per poter fronteggiare il grande nemico della Cristianità, prevaleva e il Papa fece e rinnovò tentativi di mediazione, e la morte lo colse, mentre vi si dedicava più che mai. Dal 1672 il Papa inviava in Polonia, per tramite del nunzio straordinario Buonvisi, forti sussidi di denaro. Egli potè gioire della vittoria, che il grande Sobieski riportò contro i Turchi sul Dajestr l'11 novembre 1673. L'anno seguente, il Sobieski inviava al Papa la grande bandiera di seta verde strappata ai Turchi; e il Papa la faceva riporre in S. Pietro. Ragione di grande sollievo fu poi l'elezione a re del Sobieski stesso (20 maggio 1674) superandosi così il pericolo di un re non cattolico.

In tempo così agitato, il giubileo del 1675 non vide affluire a Roma straordinarie moltitudini. Ma non vennero omesse le pratiche giubilari, durante le quali il venerando Pontefice edificò colla sua pietà e col suo spirito di penitenza. Egli colse quella sacra occasione, per abolire le lotte dei tori nel Colosseo, già concesse dal cardinal Alfieri nel 1671; nell'interno del Colosseo venne invece eretta una grande croce e furono fatti affreschi.

C. dichiarò beati: Pio V, Giovanni della Croce, Fr. Solano, i 19 martiri di Gorkum, e santi: Pietro d'Alcantara, Maddalena de' Pazzi, Gaetano Thiene; Fr. Borgia, Filippo Benizzi, Rosa da Lima, Luigi Bertrando. « Decoro suo è la gloria dei Santi », fece imprimere il Papa su una delle sue medaglie. La morte colse il vecchio Papa nel pomeriggio del 22 luglio 1676. Al suo letto di morte era accorsa, oltre a molti cardinali, la regina Cristina di Svezia. È sepolto in S. Pietro, dove gli è eretto un sontuoso monumento.

Il Muratori ci dà di C. questo giudizio. « Di pochi furono le lagrime, che accompagnarono il di lui funerale, non già perchè alcuna delle virtù principali, che illustrano la vita e la memoria d'un Romano Pontefice, in lui si desiderasse, perchè fu Papa di bella mente, di gran pietà, di giustizia e clemenza; ma perchè l'odio, che col suo governo universalmente s'aveva guadagnato il card. Paluzzi-Altieri, ridondava sopra l'innocente Pontefice, pieno sol di massime buone ».

Bibl. — Guarnacci, I, 1-104. — Documenti riguardanti le missioni in Cina e fra i Tartari in Acta SS., *Propylaeum Maji*, p. 513 ss. — Arisio, *Memorie sulla vita di C. X*, Roma 1863. — Pastor, *o. c.*, XIV-1 (Roma 1932) p. 628-684. — De la Servière, *l. c.*, col. 94-98. — Castiglioni, *o. c.*, p. 450-452.

CLEMENTE XI (1700-1721), *Gianfrancesco Albani*, n. ad Urbino il 22 luglio 1649, da nobilissima famiglia. Venuto, per gli studi, a Roma, raggiunse un grado assai alto di cultura letteraria classica ed italiana, per cui la regina Cristina di Svezia lo accolse nella sua Accademia, appena ventenne. Quando nel 1686, si festeggiò nell'Accademia l'ambasciatore inglese, l'Albani fu scelto per il discorso d'occasione, dopo il quale la regina esclamò: « Abbiamo sentito Cicerone ». Allo studio delle lettere aggiunse quello della filosofia, della teologia e del diritto, acquistandosi anche in questi campi tale corredo di scienza, che, entrato a 28 anni nella curia romana, si cattivò la stima e l'amicizia del celebre canonista, cardinal de Luca. Sulla sua nomina a cardinale si narra che Alessandro VIII, tre giorni prima del concistoro, fissato per il 13 febbraio 1690, gli dettasse il discorso che avrebbe letto ai cardinali. Dovendosi in fine apporre i nomi dei nuovi designati alla porpora, dopo l'undecimo il Papa gli disse: « Scrivete ora il dodicesimo ». « Chi è? » domandò l'Albani. « Come, non sapete scrivere il vostro nome? ». Dei leali e sapienti consigli dell'Albani si valse, dopo Alessandro VIII, anche Innocenzo XII. Nel conclave apertosi il 9 ottobre 1700, l'Albani era tra i membri più giovani del Sacro Collegio ed aveva una assai estesa parentela: due ostacoli alla sua elezione, specialmente da parte dei vecchi cardinali. Ma ciò non li trattenne dall'eleggerlo a voti unanimi a cagione del meraviglioso accordo che s'ammirava in lui di qualità e doti superiori, altezza di mente, vastità di sapere, integrità di costumi, pietà e zelo (celebrava e si confessava ogni giorno, visitava chiese ed ospedali, predicava molto e con fervore), affabilità e cortesia. Ad accelerare l'esito del conclave concorse anche la notizia della morte di Carlo II di Spagna, che faceva temere gravi guerre per la successione.

L'Albani, troppo lontano dall'aspirare alla tiara, per tre giorni ne ricusò l'onore e il peso, finchè, vinto dalle insistenze e dalle decisioni dei teologi, a cui s'era egli stesso appellato, accettò.

Essendo l'elezione caduta il 23 novembre, festa di S. Clemente I, l'eletto ne assunse il nome. L'elezione fu salutata con entusiasmo non solo dai cattolici, ma persino da protestanti. Su una medaglia fatta coniare per l'occasione si leggeva il detto di Claudiano: *Solus meruit regnare rogatus.*

Nemico del nepotismo, C. si attenne rigidamente in proposito alla bolla dell'antecessore Innocenzo XII. « Durante i 21 anni di pontificato la famiglia Albani non ricevette dal Papa nemmeno uno scudo », mentre risultò poi che egli aveva distribuito in elemosine, dalla sua sostanza privata, circa un milione di scudi (Pastor).

Splendidi esempi di carità diede il nuovo Papa nella chiusura dell'Anno Santo aperto da Innocenzo XII. Le ottime virtù di C. facevano presagire un pontificato felice. Non fu così. Va applicata anche a lui la massima, che leggesi sopra il sarcofago di Adriano VI: « Oh quanto importa in qual tempo cada l'attività anche dell'ottimo fra gli uomini! *Proh dolor! quantum refert in quae tempora vel optimi cujusque virtus incidat!* ». Faceva difetto a C. negli affari politici, la sicurezza del decidere e dell'attuare le decisioni prese.

La prima grave questione, che C. dovette affrontare, per quanto da lui dipendeva, fu la successione in seguito alla morte di Carlo II, re di Spagna e signore del ducato di Lombardia, del regno di Napoli con lo Stato dei presidi, della Sicilia, Sardegna e di buona parte delle due Americhe. Con Carlo si era estinto il ramo spagnolo degli Asburgo, ed i ventidue regni — come dice l'Azzeccagarbugli nel cap. V dei *Promessi Sposi* — lasciati da Sua Maestà Cattolica destarono la cupidigia di parecchi principi imparentati per donne con l'estinta casa.

I pretendenti erano quattro: *Luigi XIV,* re di Francia, per la moglie Maria Teresa, figlia del primo matrimonio di Filippo IV, re di Spagna; l'*imperatore Leopoldo I,* marito di Margherita Teresa, figlia minore di quel re; *Massimiliano II,* elettore di Baviera, marito di Maria Antonia, figlia di Leopoldo I e di Margherita Teresa, e *Vittorio Amedeo II,* duca di Savoia, perchè pronipote di una figlia di Filippo II re di Spagna.

Secondo il testamento di Carlo II, fissato, col beneplacito di Innocenzo XII, il 3 ottobre 1700, erede della monarchia indivisa doveva essere *Filippo d'Angiò,* nipote di Luigi XIV. Il designato si affrettò a prendere possesso del trono, assumendo il nome di Filippo V; e tosto lo riconobbero non solo Luigi XIV e il Papa, ma ancora la maggior parte delle potenze europee. Ma decisamente vi si oppose Leopoldo I.

Per impedire la conflagrazione, C. inviò corrieri all'imperatore, al re di Francia, a Filippo V, come più tardi ai duchi di Mantova, di Modena e Parma, alle repubbliche di Venezia e di Genova, al granduca di Toscana, ai Savoia, ai principi cattolici di Germania. Ma la guerra scoppiò e si protrasse, sia pure con brevi soste, dal 1701 al 1714. C. conservò una rigida neutralità, cui si mantenne fedele in circostanze certo difficilissime e nonostante le continue pressioni fatte su di lui dai contendenti, l'uno più dell'altro convinto o sospettoso che il Papa favorisse la parte a lui avversa. Donde motivi, o meglio appigli, di rappresaglia e vendette, delle quali si ebbe ripercussione persino nei trattati di pace conchiusi ad Utrecht nel 1713 (tra la Francia e i suoi avversari, eccettuato Carlo VI, allora imperatore), a Rastadt nel 1714 (tra la Francia e l'imperatore) e nello stesso anno a Baden nella Svizzera, ove doveva convertirsi in pace dell'Impero il trattato di Rastadt, conchiuso senza la partecipazione degli Stati. Ora, nella pace di Utrecht furono offesi i diritti papali coll'attribuzione della Sicilia al duca Amedeo II di Savoia, senza riguardo alla sovranità feudale pontificia; nella pace di Rastadt fu esclusa la mediazione pontificia; nella pace di Baden fu, sì, conservata la tanto avversata clausola di Rijswijk, che proteggeva la religione cattolica nei paesi riacquistati dalla Francia nel 1697, ma il rappresentante papale, Domenico Passionei, non riuscì ad imporre alla considerazione del congresso altre importanti richieste del Papa sulla restaurazione dei diritti cattolici nell'Impero e nella Svizzera.

Durante la guerra di successione, il Turco, umiliato nella pace di Carlovitz (26 gennaio 1699), si riebbe e l'8 dicembre del 1714 dichiarò guerra a Venezia. Agli appelli della Repubblica, il Papa, che, sull'esempio di Pio V, già andava meditando la formazione di una lega contro l'Islam, venne tosto incontro con efficaci provvedimenti. Ma la Francia era col Turco in rapporti amichevoli; l'imperatore Carlo VI di Germania esitava nel timore di dover sostenere doppia guerra: contro i Turchi e contro la Spagna, poichè Filippo V manteneva le sue pretese sui precedenti possedimenti spagnoli d'Italia e dei Paesi Bassi. D'altra parte il riavvicinamento tra Roma e Madrid era contrastato, più che dalle convinzioni di Filippo V, dalle mene dei suoi consiglieri. Finalmente nel luglio del 1715 il nunzio Pompeo Aldovrandi poteva recarsi a Madrid: successo, che il Papa attribuiva anche all'abilità e all'influenza del grande inquisitore di Spagna, card. Francesco del Giudice e dell'abate Giulio Alberoni (v.), che si trovava colà dal 1711. Divenuto arbitro della situazione, l'Alberoni seppe ottenere da Filippo V le garanzie che Carlo VI esigeva per i possedimenti italiani (novembre 1715). Altre ragioni fecero tuttavia ritardare l'inizio della lotta contro i Turchi fino all'estate del 1716. Il 5 agosto, il comandante supremo delle forze imperiali, principe Eugenio di Savoia, riportava la grande vittoria di Petervaradin (Ungheria), che il Papa attribuì all'intercessione della Vergine, festeggiata il giorno stesso della vittoria (*Madonna della Neve*). Anche Corfù venne liberata dall'assedio e inutilmente i Turchi lo ritentarono. Altra vittoria arrise al principe Eugenio presso Temesvar (13 ottobre 1716). Per lo studio dei problemi imposti dalla continuazione della guerra antiturca il Papa costituì (28 settembre 1716) una commissione cardinalizia. Ma frattanto la cooperazione della Spagna venne stranamente a farsi dipendere dalla promozione dell'Alberoni al cardinalato. C. XI si lasciò piegare. L'Alberoni fu nominato cardinale il 12 luglio 1717, ma il 29 dello stesso mese la flotta spagnola, allestita col denaro sacro delle decime sui beni ecclesiastici, salpò, dirigendosi verso la Sardegna, che in breve fu strappata agli imperiali. Fu per C. la più amara di tutte le delusioni, per contrasto inasprita dall'annuncio della nuova vittoria del principe Eugenio a Belgrado (18 agosto). Il Papa incorse l'ira dell'imperatore, accresciuta ancor più dalla nomina dell'Alberoni al vescovado di Malaga (dicembre 1717): con tutto ciò la corte di Spagna pretendeva ora, con una insistenza da non credersi e con minacce addirittura estreme, il trasferimento

dell'Alberoni nella sede di Siviglia. Ma la stella dell'Alberoni tramontò colla distruzione (11 agosto 1718), che l'ammiraglio inglese Byng fece della flotta spagnola spedita alla conquista della Sicilia: Inghilterra, Francia, Austria ed Olanda avevano stretto « la quadruplice alleanza ». La prima condizione che gli alleati imposero per la pace fu la espulsione dell'Alberoni dalla Spagna. La Sicilia passò a Carlo VI e Vittorio Amedeo divenne re della Sardegna. Sull'Alberoni cade, secondo le convinzioni stesse del Papa, la colpa d'avere ancora una volta frustrate le vittorie riportate contro i Turchi.

Durante il pontificato di C. si ravvivò la questione sul Giansenismo (v.). Nel luglio e nel settembre del 1702 si fece grande diffusione del cosidetto « caso di coscienza ». Si chiedeva cioè se fosse lecito assolvere un penitente, che ripudiasse, sì, in ogni senso, come la Chiesa aveva imposto, le 5 proposizioni di Giansenio, ma che, sulla questione, se tali proposizioni fossero veramente nell'opera di Giansenio, si limitasse ad un « ossequioso silenzio ». Quaranta dottori della Sorbona decisero in senso affermativo. Bossuet con altri vescovi si schierò contro. Il 12 febbraio del 1703 il Papa condannò l'opuscolo sul « caso di coscienza », dopo di che anche i quaranta dottori a poco a poco si ricredettero. Il 16 luglio del 1705 C. pubblicava la bolla *Vineam Domini,* colla quale il Papa, d'accordo con Luigi XIV, intendeva di precludere ormai ogni scappatoia ai giansenisti, riconfermando le precedenti decisioni di Innocenzo X e di Alessandro VII ed esigendo per esse l'intimo assenso. Tuttavia non mancarono sofisticherie da parte sia giansenistica che gallicana: il gallicanesimo era infatti il vero sostegno dei pretesti giansenistici. I vescovi però accettarono quasi senza eccezione la bolla papale e l'abbazia di Port-Royal, rimasta l'unico rifugio del giansenismo, fu soppressa (29 ottobre 1709).

Colla costituzione dogmatica *Unigenitus* dell'8 settembre 1713 C. condannò gli errori contenuti nel libro « Reflexions morales » di Pascasio Quesnel (v.) e nella bolla *Pastoralis Officii* del 28 agosto 1718 riconfermò detta costituzione contro gli « Appellanti ».

Mentre le controversie giansenistiche, per quanto funeste, non riuscirono in Francia a scindere l'unità della Chiesa, nei Paesi Bassi, concorrendovi altre circostanze, si compì lo scisma. Pietro Codde, che Innocenzo XII aveva mandato vicario apostolico in Olanda, essendo sospetto di giansenismo, fu sospeso, e venne nominato in suo luogo Teodoro de Cock (1702), sostituito poi successivamente da vari altri. Quesnel, rifugiatosi in Olanda, attizzò a sua volta la ribellione contro Roma. Molti ecclesiastici giansenisti si arrogarono giurisdizione episcopale indipendentemente da Roma, iniziando quello scisma d'Olanda, che sarebbe poi stato consumato nel 1723 colla autonoma elezione di Cornelio Steenhoven alla sede di Utrecht.

Grande fu la cura di C. per la santità del clero e del popolo e ardente il suo zelo per la riunione degli orientali, per le missioni fra i pagani ed anche per la formazione del clero indigeno: nel 1721 mise a disposizione per i chierici abissini l'ospizio di S. Stefano.

Definitiva fu la decisione di C. sul grave problema, allora nuovamente dibattuto, riguardante i cosidetti Riti Cinesi (v.): se fosse da tollerarsi, come conciliabile coll'ortodossia, la conservazione, presso i convertiti, di certe loro tradizionali espressioni teologiche e delle loro cerimonie in onore degli antenati e di Confucio. I Gesuiti affermavano la conciliabilità, che Domenicani e Francescani energicamente negavano. Un documento, da cui quelli molto speravano per una sentenza loro favorevole, fu una dichiarazione dell'imperatore Kang-hi sul carattere meramente civile e politico dei culti incriminati. Ma il documento, presentato a Roma, non mutò il corso delle cose. Nonostante la chiara visione del danno che di fatto le missioni in Cina potevano patirne, il Sant'Officio, nel novembre del 1704, formulò un decreto di condanna dei riti cinesi: decreto, che il Papa approvò il 20 dello stesso mese e che il piemontese Thomas Maillard de Tournon, legato papale in Cina, doveva far accettare. L'imperatore Kang-hi fece opposizione. Ma C. non si smosse dalla decisione presa. Il Tournon morì esule a Macao (8 giugno 1710): il Papa ne fece un grande elogio. E poichè le tergiversazioni continuavano, C. pubblicò (19 marzo 1715) la costituzione *Ex illa die,* in cui dichiarò nulli tutti i motivi e pretesti che si accampavano, per eludere l'esecuzione del precedente decreto. Pene severissime, fra cui la scomunica *latae sententiae,* erano stabilite contro i renitenti. Ma il nuovo atto papale fu ben lungi dal ricondurre la pace nelle missioni cinesi. Di fronte alla minaccia dell'imperatore Kang-hi di espellere tutti i missionari e lo stesso legato del Papa, il giovine Carlo Ambrogio Mezzabarba, C. venne a fare otto concessioni (Pastor, p. 368 s), che Benedetto XIV (v.) avrebbe poi definitivamente revocato.

Non ostante gli anni calamitosi e i conflitti delle armi e le controversie religiose che assorbirono l'attenzione e l'attività di C. egli trovò ancor tempo e modo di affermarsi anche come mecenate amplissimo delle lettere, delle scienze e delle arti. C. morì il 19 marzo del 1721, festa di S. Giuseppe, uno dei santi, per i quali aveva avuto grande venerazione.

Alcuni storici, pure ammirando C. per le doti altissime d'ingegno, di cultura, d'integrità, di pietà e di carità, han rilevato che, pel suo carattere soverchiamente timido e indeciso, si trovò impari a fronteggiare un mondo che stava compiendo una immensa rivoluzione; ma, qualunque peso si dia a tale giudizio, C. per l'insieme dell'opera che svolse e dello spirito con cui si sostenne, va certo annoverato, se non tra i massimi Papi, certo tra i grandi. Nel 1729 furono stampate a Roma e Francoforte le *Opera omnia* di C. ripartite in 4 voll. (discorsi concistoriali, omelie, epistole e brevi, bollario): « bel monumento — scrive il Pastor — del suo instancabile zelo pastorale, che abbraccia tutte le parti della terra, della sua franchezza apostolica e della sua attività instancabile ».

Bibl. — Oltre alla *Bibl.* citata da Pio Paschini in *Enc. It.*, X, 572, cf.: De La Servière, *l. c.*, col. 98-111. — C. Castiglioni, *o. c.*, p. 474-484 — Pastor, *o. c.*, XV (Roma 1933) p. 3-411.

CLEMENTE XII (1730-1740), *Lorenzo Corsini*, nato a Firenze il 7 aprile 1652 dalla stessa nobile casata, che aveva dato alla Chiesa presuli illustri e un santo: Andrea Corsini. Studiò a Roma nel Collegio Romano e a Pisa, dove si laureò in utroque. Solo a 33 anni abbracciò lo stato ecclesiastico. De-

signato nunzio a Vienna nel 1691, non potè raggiungere, per motivi da lui indipendenti, la sua destinazione. La sua carriera proseguì quindi nella curia romana. Nel 1696 ebbe da Innocenzo XII l'ufficio di tesoriere generale della S. Sede e nel maggio 1706 fu da C. XI elevato alla Porpora in premio dell'abilità dimostrata nell'ufficio di commissario papale a Ravenna.

Nel conclave nel 1730, durato oltre quattro mesi per i contrasti fra i vari gruppi cardinalizi, il Corsini, che era stato sempre alieno da intrighi politici, e del quale nessuno avrebbe profetizzato la scelta, finì per essere eletto all'unanimità il 12 luglio, benchè in età di 78 anni, e prese, per venerazione verso il grande C. XI, il nome di C. XII.

Di famiglia doviziosissima, C. non trovò difficoltà a convincere i nipoti che niente dovevano attendersi da lui e l'antinepotismo gli fu ottimo titolo alla riforma, cui subito s'accinse, degli abusi insinuatisi nella Chiesa sotto il governo del debole suo antecessore, Benedetto XIII. All'uopo stabilì quattro Congregazioni cardinalizie. Contro il card. Coscia, che tanto aveva abusato del predecessore, intentò il processo che, oltre a riparare gli scandali del passato, valesse a contenere lo sdegno e a dare soddisfazione alla cittadinanza romana. Nell'accusa del Coscia erano coinvolti anche il fratello suo Filippo, vescovo di Targa, il card. Fini e parecchi beneventani. Il Coscia ebbe un bel brigare e stampare in propria difesa e sperare in Carlo VI: il processo fu lungo, ma nel maggio del 1733 si conchiuse colla sua condanna, nella quale i dieci cardinali della Congregazione furono unanimi. Egli si buscò la scomunica maggiore riservata al Papa, eccetto in caso di morte, dieci anni di reclusione in Castel Sant'Angelo, una multa di 100.000 scudi, e gli fu fatto obbligo della restituzione ai poveri delle ricchezze usurpate; inoltre per la durata della prigionia era privato di ogni diritto elettorale in conclave e di tutti i benefici ecclesiastici.

Malgrado l'età avanzata, gli acciacchi continui e la cecità che lo colpì già nel 1732, C. s'occupò attivamente dell'amministrazione dei suoi Stati. E come da cardinale s'era fatto notare per la sua grande generosità, così continuò nelle sue intelligenti larghezze verso letterati, scienziati e artisti, senza mai dimenticare il compito maggiore che, come a Pontefice, gli incombeva verso i poveri. Quindi era assai facile nel concedere udienze ai bisognosi. Diede grande impulso al commercio, alla agricoltura, all'industria, in particolar modo della seta, e aprì nuove strade per facilitare gli scambi. Studiò ogni modo di poter migliorare le malandate finanze, per venire poi incontro ai molteplici bisogni delle sue terre, danneggiate non poco dal passaggio degli eserciti stranieri. Essendogli giunte all'orecchio lamentele a riguardo della polizia, vi pose rimedio, emanando al tempo stesso nuovi e più consentanei regolamenti circa l'uso delle armi e il diritto d'asilo.

Anch'egli, come i predecessori, si dovette presto immischiare nella politica degli Stati, nè potè averne maggiori conforti, data la tendenza allora crescente a svincolarsi dagli interventi papali.

C. subentrò a Benedetto XIII nel contrasto col re di Portogallo a proposito del nunzio Bichi. Ma, riuscito questi a purgarsi da ogni accusa, e, per di più, avendo il marchese Bichi, fratello del prelato, condotta sposa una nipote del Papa, fu facilitata la composizione del dissidio, e il Bichi potè ottenere la Porpora (1731).

Più grave il contrasto con Carlo Emanuele di Savoia, re di Sardegna, per le molte concessioni di abbazie e vescovadi abusivamente estorte a Benedetto XIII. C. XII volle che si rivedesse il concordato. Allora Carlo Emanuele ritirò l'ambasciatore presso la S. Sede. I cardinali, radunati da C. gli diedero nel caso piena ragione. Forte di questo consenso, C. revocò allora tutte le disposizioni date dal predecessore, mostrandosi però disposto ad un nuovo concordato che non si potè effettuare sotto il suo pontificato. (Paschini in *Enc. It.*).

Le relazioni tra la Spagna e l'Impero erano sempre tese. Il trattato di Siviglia (9 novembre 1729) non poteva accontentare l'imperatore. In forza di quel trattato un corpo di 6000 spagnoli presidiava Portoferraio, Livorno, Parma e Piacenza, prima occupate dalle truppe neutrali della « quadruplice alleanza » (v. C. XI). I reali di Spagna intendevano assicurare tali possedimenti all'infante Don Carlos. Inutilmente, alla morte di Antonio Farnese (20 gennaio 1731), ultimo della sua casa, il Papa volle rivendicare i suoi diritti feudali su Parma e Piacenza (da Paolo III nel 1545 concesse a Pier Luigi Farnese). Il 9 settembre 1732 Don Carlos faceva il suo ingresso a Parma. Quest'affare dispiacque grandemente al Papa.

C. sospese il processo contro l'Alberoni; e lo inviò (17 gennaio 1735) legato a Ravenna, ove il cardinale riuscì a compiere opere meravigliose in costruzioni di strade, di ponti, e imprese idrauliche affidate ai migliori ingegneri del tempo: per evitare periodiche inondazioni si riunirono in un solo letto i fiumi Montone e Ronco. L'Alberoni vi si occupò anche del riordinamento delle amministrazioni e dall'epurazione della città dai banditi. Nel 1737 fu costruito il canale navigabile che porta al mare. L'Alberoni rese tanto popolare a Ravenna il nome di chi ve l'aveva inviato, che i ravennati dedicarono a C. la nuova porta della città e gli eressero nel 1738 una colossale statua in marmo sulla piazza principale: il Consiglio comunale del 1867 la farà poi togliere e passare al museo!

Più tardi l'Alberoni si illuse di unire allo Stato Pontificio la piccola Repubblica di S. Marino, garantendo il Papa che tale era il volere degli abitanti. Ma C. conosciuto che il vero sentimento dei Sammarinesi era ben altro, sconfessò pubblicamente l'Alberoni, il quale, avendo abusato dei suoi poteri, dovette nel Natale del 1739 abbandonare la legazione.

La morte del re di Polonia, Augusto di Sassonia, avvenuta il 1.° febbraio 1732, aprì la questione della successione. L'Impero e la Russia difendevano i diritti di Federico Augusto, figlio del defunto; la Francia invece sosteneva la causa di Stanislao Leszczynski, suocero di Luigi XV. Il Papa si mantenne ufficialmente neutrale e solo dopo il fatto compiuto riconobbe il secondo.

Neutrale si mantenne anche nella guerra mossa dalla Francia, dalla Spagna e dal Piemonte contro Carlo VI, che perdette la Lombardia (1733). Per l'intesa fra gli alleati, Don Carlos, lasciati i suoi ducati al fratello Don Filippo, doveva divenire re di Napoli e di Sicilia. Nel 1735 Don Carlos ne chiese l'investitura al Papa; ma questi non la concesse, se non dopo la pace del 1738. Il Papa sperava che il nuovo re cedesse poi nelle questioni di

politica ecclesiastica: ma il re, ispirato da Bernardo Tanucci, non venne ad un accordo soddisfacente. Un avviamento verso la soluzione presero invece le controversie con Carlo Emanuele di Piemonte, dopo che fu arrestato Pietro Giannone (1736), fautore del dissidio.

Durante il pontificato di C. si ebbero nella Sassonia numerose conversioni di luterani; il Papa, per facilitarle, concesse i beni di chiesa, che i loro antenati avevano usurpato all'inizio della riforma.

L'agitazione giansenista continuò sotto C. Anzi il giansenismo si gloriava di avere ormai il suo santo: il diacono Pâris, sulla cui tomba nel cimitero di S. Medardo il concorso era divenuto impressionante: gli si attribuivano numerosi miracoli. Si verificavano stranezze, come convulsioni (v. Convulsionari). L'arciv. di Parigi, Vintimille, condannò il culto del preteso santo. Due altri vescovi, invece, Colbert di Montpellier e Caylus di Auxerre emanarono pastorali in favore del taumaturgo giansenista: ma li riprovò il Papa. La situazione del giansenismo era pietosa, e la ribellione al Papa tentava le ultime risorse: (v. anche Figurismo).

Nel 1733 i giansenisti si appigliarono al breve *Verbo Dei* di C. esaltante la dottrina di S. Tomaso e accordante diversi favori ai Domenicani, per sostenere che le opinioni della scuola domenicana dovevano essere da tutti seguite e ch'esse erano contrarie alla bolla *Unigenitus;* ma il Papa, con altro breve, *Apostolicae Providentiae* del 2 ottobre 1733 riprovava quelli, che « con un'ostinazione intollerabile sostenevano che la dottrina di S. Agostino e di S. Tomaso sull'efficacia della grazia divina era stata colpita da censura dalla costituz. *Unigenitus* ». E aggiungeva: « Noi, pienamente edotti delle intenzioni dei nostri predecessori, non vogliamo che le lodi date da essi o da voi alla scuola tomista, e che qui riconfermiamo, siano in alcun modo pregiudizievoli alle altre scuole cattoliche » diversamente esplicanti l'efficacia della grazia.

C. si occupò molto anche delle missioni cattoliche dei vari continenti, avendo a cuore soprattutto la formazione dei missionari in opportuni collegi. Già dal 1731 aveva concesso ai monaci abissini in Roma la chiesa di S. Stefano e nel 1737 spedì due francescani al Negus, che manifestava il desiderio dell'unione; altro francescano mandò nello stesso anno al patriarca di Alessandria, il quale si riunì alla Chiesa cattolica con 10.000 copti. Il 21 luglio 1738 C. approvò le costituzioni — assai importanti per la disciplina ecclesiastica — del solenne sinodo, celebrato dai maroniti del Libano nel 1736: il Papa vi aveva spedito come legato il celebre loro compatriota, Giuseppe Simone Assemani (v.).

La bolla *Ex illa die* di C. XI (v.), seguita poi dalle « otto concessioni » fatte per tramite del Mezzabarba, non aveva ristabilito la pace nelle missioni della Cina. Sorte nuove controversie, C. istituì una apposita commissione per il loro studio ma la sentenza non si ebbe che sotto il successore. Per i riti malabarici C. riconfermò la sentenza del predecessore, Benedetto XIII (v.), apportandovi però alcune precisazioni e mitigazioni sui particolari (cf. Pastor, p. 771 s).

Il 28 aprile 1738 C pubblicò la celebre — e prima in ordine di tempo — costituzione contro la Massoneria (v.), vietante ai fedeli — sotto pena di scomunica, ipso facto incurrenda e riservata al Papa — di darvi il nome e di prestare comunque appoggio ad essa o di favorirla.

Delle scienze e delle arti C. fu grandemente benemerito. Alla Vaticana prepose il card. Angelo Maria Quirini (v.), che restava pure vescovo di Brescia ed era perciò coadiuvato dai vicebibliotecari Giuseppe Simone Assemani, sopra ricordato, e Gaetano Bottari. In questo tempo la biblioteca si arricchì di belle preziosità. C. pensò pure ad una nuova riforma del calendario; favorì il celebre astronomo svedese Anders Celsius; si circondò di ottimi latinisti; protesse ed aiutò archeologi, architetti, scultori; creò il museo capitolino; di rimpetto al Quirinale fece costruire dal Fuga il nuovo palazzo della Consulta; a Niccolò Salvi fu affidato il magnifico abbellimento della fontana di Trevi. Fece restaurare molte chiese e ne fece costruire di nuove; l'architetto Alessandro Galilei ebbe l'incarico di fare la nuova facciata della chiesa di S. Giovanni dei Fiorentini e quella, veramente solenne e maestosa, della basilica Lateranense, come pure, nell'interno della basilica, la cappella Corsini.

Il 16 giugno 1737 C. iscrisse fra i santi Vincenzo de' Paoli, Giov. Fr. Regis, Caterina Fieschi Adorno e Giuliana Falconieri. Beatificò Caterina de' Ricci e Giuseppe da Leonessa. C. morì il 7 febbraio 1740.

Bibl. — Pio Paschini in *Enc. It.*, X, 572 *b.* — Pastor, *o. c.*, XV, p. 641-795. — C. Castiglioni, *o. c.*, p. 494-503. — De La Servière, *l. c.*, col. 111-115.

CLEMENTE XIII (1758-1769). *Carlo Rezzonico*, n. a Venezia dai nobili Giambattista Rezzonico e Vittoria Barbarigo, il 7 marzo 1693. Dopo i primi studi presso i Gesuiti a Bologna, si laureò in teologia e diritto all'Università di Padova. Nel 1714 s'iscrisse all'Accademia dei Nobili Ecclesiastici in Roma, e nel 1716 entrò nella prelatura. Fu referendario delle due Segnature, governatore di Rieti e di Fano, uditore di Rota per Venezia nel 1729, e cardinale diacono di S. Nicola in carcere il 20 dicembre 1737. Nel 1743 Benedetto XIV lo elesse vescovo di Padova, dove s'acquistò grandi benemerenze di pastore, soprattutto nella formazione del clero. Suoi modelli erano il Borromeo e il suo predecessore e parente Gregorio Barbarigo. Nel conclave del 1758 — che durò dal 15 maggio al 6 luglio — cadute le candidature dell'Archinto, del Cavalchini (contro il quale pose il veto la Francia) e di altri, su proposta del card. De Rodt, fatta a norma delle istruzioni avute dall'imperatore, riuscì eletto il Rezzonico con 31 voti su 44 votanti. Vittoria Barbarigo, madre di C., spirò la notte del 28 luglio, dopo aver appreso che il figlio era stato assunto al trono di S. Pietro.

Un conoscitore personale di C. XIII, il Cordara, ne dà questo profilo morale: « Egli ebbe tutte le virtù che possono adornare un sovrano ed un papa. Era di natura mite e generoso, schietto, veritiero, avverso ad ogni infingimento ed esagerazione. Possedeva uno spirito sveglio, una grande perseveranza ed una forza di lavoro instancabile ». Accessibile, affabile, modesto. Tuttavia, diffidando oltremodo di sè, era assai indeciso e dipendeva molto dall'altrui consiglio. Nè si può dire che la scelta dei suoi consiglieri e collaboratori fosse sempre felice. La sua naturale timidezza non gli impediva però di

essere estremamente forte ed irremovibile, quando lo richiedesse il suo apostolico ufficio: fu perciò detto « il Gregorio VII del sec. XVIII ».

Tra i primi atti di C. furono quelli d'indole pastorale, come il richiamo ai vescovi dei doveri, inculcati dal Tridentino, di residenza, di studio, di preghiera, di assistenza ai poveri. Continuò a fare da papa quello per cui tanto amore si era cattivato a Padova, riformando ed accrescendo le corporazioni d'artigiani, curando la buona amministrazione dei suoi Stati, addolcendo il regime carcerario, promuovendo i Monti di Pietà, dando incremento all'opera della Dottrina Cristiana.

La città di Venezia, felice ed orgogliosa dell'elezione al pontificato d'un suo figlio, gli volle rendere omaggio revocando il decreto senatoriale emanato il 17 marzo 1754 e vietante ai sudditi ogni ricorso alla S. Sede, che non riguardasse la S. Penitenzieria. Fu quello l'inizio di ottimi rapporti e di privilegi per Venezia, la quale ebbe subito, come le grandi potenze, il suo cardinale, Antonio Marino Priuli, e nel 1759 ricevette la Rosa d'Oro. Tuttavia anche Venezia in seguito diede noie al Papa.

L'amore profondo di C. per il suo popolo diede splendidissima prova durante la carestia che afflisse l'Italia meridionale e il Lazio nel biennio 1763–1764, quando, non solo dai territori pontifici, ma anche dalla Toscana e dal regno di Napoli la necessità spingeva a Roma grande moltitudine di gente. Il Papa fece ogni sforzo per mitigare quella calamità e per pagare il grano, che si potè far venire dalla Sardegna e dal Piemonte (la Francia proibì l'esportazione), tolse mezzo milione di scudi dal tesoro di Sisto V riposto in Castel Sant'Angelo. Edotto dalle esigenze di quel doloroso frangente, il Papa stimolò poi una più intensa coltura delle campagne, ma il suo intento non fu assecondato dai grandi proprietari. Nel 1766 si dovette di nuovo attingere al tesoro di Sisto per l'importazione del grano.

Le statistiche del tempo costringono a riconoscere che la grande bontà e mitezza di C. purtroppo servirono ad allentare il freno della delinquenza: sotto il suo pontificato in Roma (che allora contava 158.900 cittadini) si ebbero 4000 omicidi e in tutto lo Stato (poco più di 2 milioni di ab.) 10.000.

Il mecenatismo di C. per l'arte e per le scienze, pur trovando grande ostacolo nelle ristrettezze finanziarie, fu notevole. Se nel 1760 fece coprire le statue nude in Vaticano — atto, che poi ripetè nel 1763 visitando, fuori Porta Salaria, la splendida Villa Albani, allora portata a compimento — fu per pudore forse eccessivo, non già per avversione all'arte. Alla Vaticana diede un nuovo, non felice, regolamento, che restringeva l'uso dei manoscritti a troppo poche persone.

C. vigilò attentamente sulla purezza delle dottrine e condannò la III parte dell'*Hist. du peuple de Dieu* del Berruyer, l'*Esprit* di Helvetius, l'*Enciclopedia*, il catechismo del giansenista Mésenguy, l'*Émile* di Rousseau, già condannato dalla Sorbona, e il famoso *De statu Ecclesiae et legitima potestate R. Pontificis* del Febronio (v.), il quale, accettando la dottrina di Edmondo Richer (*De ecclesiastica et politica potestate*, 1611) ripetutamente condannata dai predecessori di C., insegnava essere il Papa *caput ministeriale* della Chiesa, dalla quale — non da Cristo — egli riceve il suo potere (cf. *Denz.-B.*, n. 1502 s), e veniva così a favorire la tendenza degli Stati d'allora a svincolarsi dall'autorità del Papa. Un'enciclica del novembre 1766 richiamava ai vescovi il dovere di illuminare i fedeli contro le false dottrine del tempo.

La difesa dei diritti ecclesiastici, da C. sostenuta con chiara coscienza e con grande fortezza, lo mise in vivo contrasto colle potenze politiche. Per non avere egli in ciò voluto deflettere dalle nobili tradizioni dei suoi antecessori « avvenne che il suo undicenne pontificato fu quasi una ininterrotta catena di sofferenze e di oppressioni per la Chiesa e di grandi umiliazioni per la dignità della S. Sede... Dopo le rudi lotte egemoniche combattute dagli imperatori tedeschi e dai re francesi nel medioevo, è ben raro trovare un Papa che sia stato trattato con così pochi riguardi, come C. XIII... Solo una cosa non riuscì ai suoi avversari, di intorbidare la purezza e la serenità del carattere del Papa innanzi all'occhio di una posterità imparziale, la quale venera nella sua persona il nobile campione del diritto e della libertà della Chiesa, di fronte alle esigenze di un assolutismo senza limiti » (Pastor, p. 996 s).

La più grave delle lotte che contrassegnarono il pontificato di C. fu quella ingaggiata in Portogallo e dalle corti borboniche contro i Gesuiti (v.). Scriveva il Tanucci (14 aprile 1764): « Ha permesso Dio che tutta questa tempesta dei Gesuiti abbia origine dal Papa, dotto e incorrotto Lambertini ». Infatti Benedetto XIV, il 1.° aprile 1758, aveva nominato il card. Saldanha visitatore dei Gesuiti nel Portogallo e nelle sue colonie. Il ministro portoghese Giuseppe Carvahlo, marchese di Pombal, aveva messo la Compagnia nella luce più sinistra ed ora si era abilmente avvinto il visitatore. Generale della Compagnia era dal 21 maggio 1758 il fiorentino Lorenzo Ricci, piissimo, certo non fatto per fronteggiare avversari accaniti e decisi a voler la morte dell'Ordine, ma neppure passivo e timido, come lo si dipinse. D'altra parte il nuovo Papa gli diede tosto, colla consegna della preghiera, anche quella del silenzio e della pazienza. L'attentato contro il re Giuseppe I (3 settembre 1758) — in realtà pare si volesse colpirne il cameriere Texeira — fu propizia occasione per lanciare contro i Gesuiti l'accusa di istigatori al regicidio. Fu l'inizio di misure ingiuste e di processi ignominiosi che portarono rapidamente all'espulsione dei Gesuiti dal Portogallo (editto in data 3 settembre 1759).

Il Papa, nonostante le ripetute pressanti sollecitazioni attraverso il nunzio Acciaioli, perchè si adducessero le prove delle accuse, perchè si facesse giustizia, se occorresse, ma si risparmiassero gli innocenti, venne ostinatamente tenuto all'oscuro dei fatti: il visitatore era in piena balia del Pombal. Tanto che, quando, per la risposta alla lettera (20 aprile 1759) del re Giuseppe annunciante il proposito di espulsione, il Papa incaricò un'apposita congregazione di cardinali, questi non diedero alla decisione del re neppure un voto, poichè Roma ignorava la causa: « causa non cognita ». Ma il fatto si compì, malgrado tutto. Un breve del 2 ag. ed altre lettere del Papa non furono neppure accolte dalla corte portoghese. Nè migliore accoglienza ebbero altri tentativi di intesa, che il Papa fece, pure persistendo energicamente nella difesa della giustizia, che esige prove e fa discriminazione fra rei ed innocenti. Il risultato fu quello vagheg-

giato dal Pombal: una rottura diplomatica, della quale C. non vide la fine, essendo essa durata per dieci anni (1760–1770).

L'incendio scoppiato nel Portogallo si propagò agli altri paesi, e i Gesuiti furono espulsi anche dalla *Francia* (1764), dove l'odio antigesuitico — e in realtà antipapale — trovò esca nelle sfortune finanziarie dell'intraprendente padre Lavalette (v.), missionario nelle Piccole Antille, dalla *Spagna* e da *Napoli* (1767), e in fine anche dal *ducato di Parma* (1768), dove il primo ministro Du Tillot era un ammiratore del Pombal e dove il decreto di espulsione (3 febbraio) fu una prima e perfida risposta alle rimostranze, che C. fece col breve del 30 gennaio (denominato *Monitorio*) contro le nuove leggi del ducato, lesive dei diritti della Chiesa e della S. Sede.

Le corti borboniche (Francia, Spagna, Napoli) giunsero fino a concertare passi comuni presso la S. Sede, per chiedere la revoca del Monitorio, il riconoscimento assoluto della sovranità di Ferdinando I su Parma e Piacenza, e infine la soppressione generale e definitiva della Compagnia di Gesù. Ma ciò, se valse a dare al Papa il massimo dolore, non valse affatto a fiaccarne la coscienza. Piuttosto che sottoscrivere l'abolizione della Compagnia, si sarebbe — secondo la testimonianza del card. Calini — lasciato tagliar le mani.

Quanto si è detto di C. basta a giustificare pienamente il giudizio del Theiner, che lo disse « degno d'un secolo migliore ». Vogliamo ancora ricordare la solenne canonizzazione, al 16 ag. 1767, di Giuseppe Calasanzio, Gius. da Copertino, Girol. Miani, Giovanna Francesca di Chantal, Giov. de Kenty, professore universitario a Cracovia († 1743), e del fratello laico cappuccino Serafino di Ascoli († 1604). Molti furono i beatificati: ricordiamo il Barbarigo, Angela Merici ed Elisabetta di Reute. Notevole la concessione di una festa (6 febbraio 1765) dedicata al S. Cuore (v. Cuore di Gesù).

C. morì il 2 febbraio 1768. Il suo monumento in S. Pietro è splendida opera del Canova (1792), come quello di Clemente XIV.

Bibl. — P. Paschini, *l. c.*, 572*b*.-573*a*. — Pastor, *o. c.*, XVI-1 (Roma 1933) p. 465-1057. — C. Castiglioni, *o. c.*, 516-527. — De la Servière, *l. c.*, col. 115-124.

CLEMENTE XIV (1768-1774), *Giovanni Vincenzo Antonio Ganganelli*, n. a Sant'Arcangelo di Romagna il 31 ottobre 1705.

Nel 1723 entrò fra i Minori Conventuali d'Urbino, assumendo il nome del defunto genitore, Lorenzo. La splendida riuscita negli studi, e sovratutto in quelli di teologia, ultimati dal 1728 al 1731 nel convento di S. Bonaventura in Roma, lo misero assai per tempo in vista. Si distinse nella predicazione, e con grande prestigio insegnò filosofia e teologia nelle migliori scuole dell'Ordine.

A Bologna fu conosciuto dal card. Lambertini, che, divenuto papa Benedetto XIV, lo chiamò a Roma capo del convento di S. Bonaventura e poi (1746) consultore dell'Inquisizione, ufficio che disimpegnò con grande lode. Promosso cardinale da Clemente XIII (1759), continuò ad occuparsi degli studi. Il Ganganelli era in fama di amico dei Gesuiti, il cui generale, Lorenzo Ricci, avrebbe influito sulla sua nomina a cardinale. Si dice anzi che Clemente XIII dichiarasse di far cardinale un gesuita vestito da francescano.

Il conclave iniziato il 15 febbraio del 1769 fu dei più tempestosi della storia e uno dei più dominati dalle influenze esterne, essendo le potenze cattoliche in rotta aperta colla S. Sede per la questione dei Gesuiti: v. Clemente XIII.

È più che naturale che il conclave in siffatto clima si dividesse principalmente in due correnti: quella dei *moderati*, inclini alla conciliazione colle corti, e quella degli *zelanti* difensori dei diritti storici della Chiesa contro l'assolutismo regnante e sostenitori dei Gesuiti. Il conclave si trascinò a lungo, anche perchè tardavano a giungere i cardinali spagnoli; candidatura successe a candidatura, finchè il 19 maggio il Ganganelli fu eletto con 46 voti su 47 votanti.

L'improvvisa unanimità fu salutata come un segno manifesto d'intervento divino a favore dell'eletto, che assunse il nome di C. XIV; il dì seguente fu consacrato vescovo e il 4 giugno incoronato.

S. Alfonso Maria de Liguori, dedicandogli, quell'anno stesso, il suo lavoro sul Concilio di Trento, così si esprimeva: « L'esaltazione di Vostra Santità al soglio di S. Pietro è di godimento comune a tutto il mondo cattolico; ma non so se vi sarà stato alcuno che abbia avuto maggior consolazione di me, in considerare le ottime qualità della Beatitudine sua, la dottrina, la prudenza, il distacco dalle cose terrene, e sovratutto la pietà e lo zelo che Ella ha per la nostra santa Religione ». Ne più tardi (1774) il Santo troverà a chi meglio dedicare la sua traduzione de' Salmi che a C.

Fin dall'inizio egli si mise per una via ben diversa da quella dell'antecessore. Cercò di acquietare con una politica di concessione e col largheggiare in grazie e indulti. Al card. Torrigiani, segretario di Stato del predecessore, sostituì subito il card. Pallavicini, devotissimo alla Spagna. Così non volle insistere sull'esecuzione del « Monitorio » del predecessore contro il duca di Parma, a cui anzi concesse la necessaria dispensa pel matrimonio colla cugina Anna Amelia d'Austria; elevò alla Porpora il fratello del Pombal, Paolo de Carvalho; riallacciò i rapporti col Portogallo; sospese, fin dalla prima quaresima, l'annua lettura della bolla in *Coena Domini* (che risaliva a Martino V), a cui s'era espressamente richiamato l'antecessore per le pene contro i violatori dei diritti della Chiesa. Ma si voleva ben più: la soppressione dei Gesuiti. Per intimidire a tale scopo il Pontefice, il Borbone di Francia teneva occupata Avignone e il Venassino, quello di Napoli Benevento, e quello di Spagna minacciava lo scisma. Il problema era posto davanti a C. nella forma più cruda e tragica. Affrontare la collera dei più grandi sovrani d'Europa, cimentarli allo scisma e fors'anche all'eresia? Esporre la S. Sede a perdere non solo territori ma anche l'obbedienza del Portogallo, della Francia, della Spagna? E d'altra parte: come estinguere l'Ordine dei Gesuiti, approvato da tanti Papi, reputato baluardo della Chiesa e scudo della fede?

Mai alcun Papa si trovò in alternativa più tremenda; il solo pensarvi fa spavento. La leggenda, secondo cui, già durante il conclave, il Ganganelli avrebbe sottoscritto l'impegno di sopprimere la Compagnia di Sant'Ignazio, qualora l'avessero fatto papa, è pura calunnia. Il card. Bernis scriveva in

merito a Choiseul, ministro di Luigi XV: « Chiedere al futuro Papa una promessa per iscritto o davanti a testimoni circa la soppressione dei Gesuiti, sarebbe un esporre manifestamente l'onore delle corone colla violazione delle più elementari norme di procedura canonica. Se un cardinale fosse capace di mercanteggiare fino a tal punto, lo si dovrebbe ritenere più capace ancora di venir meno agli impegni presi. Un prete, un vescovo, anche solo sufficientemente istruito non può proporre condizioni di questa fatta ». Dall'unanimità della elezione risulta chiaro che il Ganganelli non si compromise con nessuna delle due parti opposte; qualcuno l'ha tacciato di doppiezza; altri vi ha visto un accorgimento della sua ambizione pur di esser papa; più semplicemente egli potè essere sul grave problema molto perplesso.

È un fatto che C., per quanto in mille guise e ad ogni momento sollecitato e minacciato, perchè desse all'odiata Compagnia il colpo di grazia, resistette, sia pure facendo molte altre concessioni, per quattro anni, fino a far disperare taluni diplomatici, come lo scaltro e minaccioso Moñino, ambasciatore di Spagna. Ma venne il tempo, in cui la decisione dovette apparire al Papa d'un'urgenza estrema. Se si crede al Cordara, il Papa avrebbe un giorno chiesto consiglio al suo venerato amico Paolo della Croce, fondatore de' Passionisti, il quale gli avrebbe risposto che non temesse di procedere alla soppressione della Compagnia, se ciò era inevitabile per ridare alla Chiesa la sua pace, la sua dignità e libertà. Che C. mirasse al bene della Chiesa, è riconfermato da una lettera (24 maggio 1773) del Bernis nella quale si legge: « Sua Santità non ha mai voluto sacrificare i Gesuiti ad alcuna idea d'interesse, nè ad alcuna convenienza politica; le sue risoluzioni sono state prese in considerazione del maggior bene e della maggiore tranquillità della Chiesa e degli Stati cattolici ». È quello d'altronde che C. stesso dichiara nel famoso breve di soppressione « *Dominus ac Redemptor* », uscito, dopo vari anni d'incertezze e d'angosce, il 21 luglio 1773. Vi si legge: « Noi, dopo aver ricorso a tutti i mezzi, aiutati, come confidiamo, dalla presenza e dall'ispirazione del Divino Spirito, mossi altresì dalla necessità del dover nostro, per cui siamo strettamente, per quanto vagliano le nostre forze, costretti a conciliare, a mantenere, e a confermare la quiete e la tranquillità della Cristiana Repubblica, e a toglier di mezzo tutti gli ostacoli che possano recarle nocumento; ed avendo considerato che la predetta *Compagnia di Gesù* non poteva oggimai produrre più quegli ubertosissimi ed amplissimi frutti e vantaggi, ai quali era istituita e per cui fu da tanti nostri Predecessori approvata e d'infiniti privilegi adorna, ma anzi con grandissima difficoltà ed in nessun modo potesse essere che, rimanendo quella in piedi, si restituisca alla Chiesa una vera e durevol pace; per questo da tali specialissime cause indotti e da altre cagioni obbligati, le quali ci dettano le leggi della prudenza e l'ottimo governo di tutta quanta la Chiesa, con ben maturo consiglio, di certa scienza, e con la pienezza dell'apostolica podestà, estinguiamo e sopprimiamo la detta Compagnia, ecc. ».

È facile rendersi conto come questa gravissima decisione papale dovesse dagli storici esser giudicata nei modi più disparati. Nè intendiamo fare un elenco di giudizi, ma solo riferire quello — sostanziale — che ci sembra il più giusto, essendo anche il più moderato.

Senza dubbio, un C. XIV che avesse continuato, come il predecessore, a fronteggiare la prepotenza coalizzata delle corti, avrebbe riscosso, sotto questo aspetto, grande ammirazione. Ma poteva o doveva farlo ad ogni costo? Il breve del 12 luglio 1769, che rinnovava grazie e privilegi per i missionari della Compagnia, facendo di questi un bell'elogio, era bastato a scatenare il furore delle corti. In certe situazioni il cedere può essere atto di saggezza anzichè di pusillanimità. Nessuno è in grado di dire che cosa sarebbe successo, se C. si fosse irrigidito sul « no » contro le irriducibili e concordi pretese delle corti: ma il Papa doveva ben fare tutte le previsioni.

S. Alfonso aveva tenuto dietro con trepidazione — come si può leggere nelle biografie del Tannoia e del Berthe — alle esitazioni di C. e pregava il Signore di dar forza al suo Vicario nella lotta terribile, convinto che al di là della Compagnia si mirava a colpire la Chiesa. Alla lettura del breve di soppressione fu atterrito, « gelò » e senza parola nè moto cadde in ginocchio. Aveva sul volto i segni dell'amarezza che era nell'anima. Adorò in silenzio per alcuni istanti i giudizi di Dio; poi alzando la voce, esclamò: « Volontà del Papa è volontà di Dio ». Un giorno però, come per rispondere alle critiche di taluni, formulò anche il suo giudizio, dicendo: « Povero Papa! Che poteva egli fare nelle dure circostanze, in cui si trovava, quando tutte le corone concordemente hanno voluto questa soppressione? Noi dobbiamo adorare in silenzio i profondi giudizi di Dio, e quietarci; dico bensì (aggiunse in tono quasi profetico) che un solo gesuita che resti, questo solo è capace a poter rimettere la Compagnia ».

Amiamo riferire col Castiglioni anche il giudizio d'un eminente gesuita, il Cahours: « Fu legittima la soppressione della Compagnia di Gesù? Sì, perchè la S. Sede aveva il diritto di sopprimere quel che essa medesima aveva istituito. Fu prudente ed opportuna? Molti lo negano. Io rispetto coi miei Padri la strana situazione, in cui si trovò il Vicario di Gesù Cristo, e sento che questa volta il sacrificio di Giona abbandonato al furore delle onde non fu che per placare la tempesta ».

È il solo giudizio, che in un caso come questo possa formulare il cattolico, la cui sottomissione all'autorità del Papa non può nè deve mai essere rannuvolata da spirito di parte. È cioè spiegabile — senza pensare ad accaparramenti o a congenita timidezza, a pochezza d'ingegno o ad altre deficienze che facessero di C. un inetto al pontificato — che il decreto di soppressione gli sia apparso, pure nella sua eccezionale gravità, il male minore, per salvare l'unità della Chiesa: tanta era la tristezza dei tempi e degli uomini. Il che, mentre salva sostanzialmente la coscienza e la rettitudine di C. nel fare « il grande passo », non giustifica però da ogni colpa o errore anche grave il suo modo di procedere. Un atteggiamento energico poteva, all'inizio, essere assunto, per saggiare meglio la solidità dello schieramento antigesuitico; come pure C. avrebbe potuto e dovuto fare maggior uso del consiglio dei cardinali e dei vescovi, ai quali ultimi doveva poi esser dato l'incarico di attuare la decisione; doveva anche facilmente rendersi conto che le misure anticipate in Roma contro i Gesuiti, anzichè soddi-

sfare i loro nemici, ne avrebbero incoraggiato il proposito di veder distrutta la Compagnia; l'esecuzione del decreto in Roma poteva essere più umana; nè certo appare encomiabile il disinteressamento del Papa per le vittime della sua deliberazione.

Le corti borboniche, nella gioia del trionfo, restituirono alla S. Sede i territori usurpati.

In forza del decreto la Compagnia scomparve del tutto — legalmente già non esisteva più — nelle nazioni cattoliche e non sopravvisse che nelle terre del protestante Federico II (Prussia e Slesia) e dell'ortodossa Caterina II (Russia Bianca).

È comprensibile che C. consumasse ormai i suoi giorni nella più grande amarezza e depressione di spirito. Ma quando il Moñino, il Bernis e il Malvezzi, preoccupati del fatto che la maggioranza dei cardinali era favorevole ai Gesuiti, tentarono, in vista del prossimo conclave, di carpirgli i nomi dei cardinali riservati in pectore, C., benchè in fin di vita, ebbe la forza di resistere. Egli spirò la mattina del 22 settembre 1774. Lo assisteva il generale dei Francescani, Marzoni. Ma è tradizione accreditata che gli apparisse a confortarlo anche S. Alfonso: miracolo di Bilocazione (v.). Le voci subito diffuse di un avvelenamento furono tosto autorevolmente sfatate.

« Nelle esequie dei Papi era costume segnalare con iscrizioni apposte al catafalco le azioni principali del defunto Per C. si scelsero quelle che si riferivano alla fondazione del Museo Capitolino, all'arricchimento della Biblioteca Vaticana, al recupero di Avignone e di Benevento, alle beatificazioni di Francesco Caracciolo e del minore conventuale Bonaventura da Potenza, al ritorno all'unione con Roma del patriarca nestoriano Simeone e di altri scismatici » (dal Pastor). Della soppressione dei Gesuiti si tacque anche nell' orazione funebre.

La salma di C., dapprima deposta in S. Pietro, venne poi (1802) trasportata nella chiesa dei Santi Apostoli, ove il Canova gli aveva eretto (1787) plendido monumento.

Bibl. — Oltre a quella data da Ettore Rota in *Enc. It.*, X, 574 *a*, vedi: A. Theiner, *Storia del pontificato di Clemente XIV*, trad. it., Milano 1853, in 4 voll. — Osservazioni *sopra l'historia del pontificato di Clemente XIV*, del P. A. Theiner, 2 voll., Monza 1854. — Il Theiner pubblicò anche (1852) *Epistolae et Brevia* di C. — De La Servière, *l. c*, col. 124-134. — C. Castiglioni, *o c.*, p. 527-542. — Pastor, *o. c*, XVI-2 (Roma 1933). Il Pastor passò dai vivi il 30 sett. 1928. Il cit. vol. è dunque postumo. Poichè il giudizio complessivo del grande storico su C. XIV è alquanto sfavorevole e per di più formulato senza la sua consueta moderazione di linguaggio e sfumature di tinte, è sorto e si è palesato il sospetto che ad altri si debbano certe affermazioni messe sotto la paternità del Pastor. Sul che noi riteniamo soddisfacenti le chiarificazioni date dalla *Civiltà Catt.*, 85 (1934, II) 408-414; (1934, IV), 225-240, e ancora da Kratz-Leturia, *Intorno al « Cl. XIV » del barone von Pastor*, Roma 1935. — Tuttavia il giudizio del Pastor sembra doversi mitigare. Vedi anche: E. Rosa in *Civiltà Catt.*, 86 (1935, I) 17-35. — P. Richard, *Le martyre de la Papauté* (1769-1799), in *Revue d'Hist. eccl.*, 36 (1935) 53 ss.

CLEMENTE, *genere Scottus* (irlandese), vescovo eretico del sec. VIII, uno degli intralciatori dell'opera del grande S. Bonifacio (v.) ribelle ad ogni regime ecclesiastico, concubinario. Rigettò il celibato ecclesiastico, i trattati di S. Gerolamo, S. Agostino, S. Gregorio M., le leggi dei concili; inculcò alle popolazioni austrasiane usi giudaici; insegnò che Cristo disceso agli inferi liberò anche i malvagi. È il più noto di quei falsi *peregrini, episcopi vagantes* che l'espansione irlandese portò sul continente. S. Bonifacio ne traccia la figura in una lettera a papa Zaccaria. — G. Bareille in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 200 s. — L. Gougaud, *Les chrétientés celtiques*, Paris 1911, p. 154.

CLEMENTE, Santo (+ 916). Vescovo Bulgaro, discepolo dei Santi Cirillo e Metodio (v.). Dalla Moravia, dove, soprattutto per istigazione di Vichingo, vescovo di Nitra, ferveva la lotta contro il rito slavo, passò in Bulgaria, accolto con grandi onori da Michele Boris, che lo elevò alla sede di Velica: egli fu il primo vescovo slavo. Ivi modificò l'alfabeto cirillico, dando alle lettere la forma divenuta poi più comune, e compose, in uno stile semplice e facile, i sermoni per tutte le feste dell'anno, e molte vite di santi e di martiri. Il suo culto è già attestato nei sinassari del sec. XI. Le sue opere, conservate in molti manoscritti slavi, rimasero sconosciute fino al 1840, quando M. Undolski scoprì 3 suoi discorsi. Molti altri poi furono editi in diverse raccolte. — Una vita, in greco, di C., è attribuita a Teofilatto, arcivescovo d'Ocrida (1078-1092), ma dev'essere di un anonimo discepolo del Santo (PG 126, 1193-1240). — Palmieri in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 134-137. — Eug. Tisserant in « *I Grandi Missionari* », serie II, Roma 1940, p. 28 s.

CLEMENTE di **Alessandria**. L'antichità gli diede il titolo di Santo che poi gli fu tolto da Benedetto XIV.

I. **Vita.** Tito Flavio Clemente, fu, secondo una notizia di Epifanio (*Haeres.* 32,6; PG 41, 552), oriundo di Atene, ove nacque verso la metà del II sec. da famiglia pagana. Ci mancano notizie sulla sua educazione; i tratti della sua fisionomia spirituale ricavati dalle opere ci fanno supporre che egli si sia dato, come Giustino, allo studio della filosofia sospinto dall'amore della verità, e che, pellegrinando spiritualmente da scuola a scuola alla ricerca del sistema che meglio appagasse la sua brama di vero, solo abbia trovato riposo quando si convertì al Cristianesimo. Da allora intraprese viaggi in cerca di maestri cristiani e visitò la Magna Grecia, la Siria e la Palestina, fermandosi finalmente, verso il 180, ad Alessandria attratto dalla fama di Panteno, « l'ape di Sicilia ». Alla scuola catechetica di Alessandria (Didaskaleion), C. rimase dapprima come uditore; dopo pochi anni fu assunto da Panteno a collega nell'insegnamento. Alla morte di lui, poco innanzi al 200, divenne capo del Didaskaleion, ove ebbe come scolaro Origene. Dovette abbandonare il suo posto circa il 202-203 per la persecuzione di Settimio Severo e si ritirò in Cappadocia presso il vescovo Alessandro. Morì avanti il 216 come testimonia una lettera dello stesso Alessandro divenuto vescovo di Gerusalemme (Eusebio, *Hist. Eccl.*, VI, 11, 14). Queste le pochissime notizie biografiche su C., la cui anima ci è rivelata non tanto dai fatti della vita, così scarsamente documentati, quanto dalle opere sue che importanza grande assumono per la conoscenza non solo dell'autore, ma anche dello sviluppo del pensiero cristiano, soprattutto in Oriente, ove esercitarono più vivo il loro influsso attraverso la scuola.

II. **Opere.** Possono essere distinte in due grandi

categorie: le opere di divulgazione e quelle scolastiche. Alla prima categoria appartengono: il *Protrettico* (Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας), il *Pedagogo* (Παιδαγωγός) e l'omelia *Qual ricco si salvi* (Τίς ὁ σῳζόμενος πλούσιος).

Alla seconda categoria appartengono gli *Stromati* (Στρωματεῖς) con gli *Estratti di Teodoto*, e i *Passi scelti di scritti profetici*, e le *Ipotiposi* (Ὑποτυπώσεις) per noi perdute.

Il *Protrettico* e il *Pedagogo* sono rispettivamente la prima e la seconda parte di una trilogia la cui terza parte, non composta, avrebbe dovuto essere il *Maestro*.

Di tale trilogia C. traccia il disegno all'inizio del *Pedagogo* e, secondo quanto ivi espone, il *Protrettico* non è che una guida al culto di Dio; il *Pedagogo* ha scopo pratico e non teoretico, quello cioè di guarire dalle passioni, di migliorare l'anima e di guidarla a una vita non erudita, ma saggia. Il *Maestro* infine avrebbe dovuto spiegare e svelare le verità dogmatiche. Tale piano, bene stabilito nelle sue tre parti, l'una all'altra legate e ciascuna corrispondente ad un fine specifico, corrisponde nella sua triplice divisione a tre distinti momenti del cammino intrapreso pel raggiungimento dell'ultimo fine: Dio.

Il *Protrettico*, in 12 capi, appare così come una breve perfetta apologia che assolve al compito suo di trarre dalle fallaci superstizioni per guidare a Cristo, anzitutto con una critica sia dei sistemi filosofici che delle religioni mitologiche e misteriche, le due vie attraverso le quali il mondo classico ed ellenistico, e con essi C., avevano cercato di arrivare a Dio: poi con la presentazione del Cristo quale soluzione unica del problema posto.

I tre libri del *Pedagogo*, di cui il primo descrive l'azione educatrice del Verbo, il secondo e il terzo enumerano i vizi che il cristiano deve evitare, corrispondono alla necessità di rendere possibile l'intima accettazione del Cristo attraverso la interiore purificazione, cioè il distacco dal peccato, e il miglioramento dell'anima secondo la retta norma morale. Il suo valore non è quindi solamente negativo, ma già per sè costruttivo in quanto mirante a preparare l'anima alla costruzione di quell'edificio cui attenderà il *Maestro*. Come si disse, la terza parte non fu scritta.

L'ultima delle opere di divulgazione a noi giunte è l'omelia *Qual ricco si salvi*, in cui l'autore imposta il problema delle ricchezze, ostacolo alla salvezza solo se malamente usate, mentre possono essere mezzo per fare del bene. L'omelia si chiude con il monito del brigante convertito da S. Giovanni, in cui C. dimostra le sue doti di narratore.

Tutte queste opere rivelano il desiderio dello scrittore di dare nobile forma alla sua esposizione e la cura posta nel riuscirvi, per la quale C. giunge a darci pagine di sentita e forte vibrazione, di elegante descrizione, di elevata e nobile bellezza.

Di carattere diverso, e come tale rivelato proprio dallo stile, sono le opere scolastiche tra le quali hanno importanza principale gli *Stromati*. Il nome greco, di moda a quel tempo insieme con altri ad esso simili, significa *tappezzerie* e sta ad indicare l'insieme di questioni non coordinate in un unico disegno. Tale si presenta quest'opera di C., a torto ritenuta per molto tempo la terza parte della trilogia sopra ricordata e nella quale invano si cerca un piano organico. In essa ritornano questioni che sono trattate anche nelle opere di divulgazione, ma differisce il modo di trattazione, qui assolutamente scientifico e scolastico. È l'opera che meglio vale a darci il pensiero di C. e soprattutto a definire i suoi rapporti tra cristianesimo e filosofia pagana.

Gli *Estratti da Teodoto* (cf. R. P. Casey, *The Excerpta ex Theodoto*, London 1934) e i *Passi scelti di scritti profetici* sono come delle note per la compilazione di successivi libri degli *Stromati*, mentre alla esegesi appartenevano le *Ipotiposi* delle quali abbiamo testimonianza in Eusebio e che Fozio lesse e severamente giudicò, ma che non sono giunte a noi, se non in pochissimi frammenti.

III. Carattere di C. La fisionomia spirituale di C. non è forse stata, fino ad ora, ricostruita nella sua interezza: è però possibile darne i tratti caratteristici. Essi derivano dalla formazione di lui e cioè dall'ambiente nel quale è cresciuto, si è formato e si è preparato alla conversione, ambiente che ha lasciato in lui indelebili tracce.

Tale ambiente manifesta un particolare interesse per il problema religioso, alla soluzione del quale mirano e la filosofia e la religione. La ricerca di Dio caratterizza infatti la filosofia del tempo in cui vive C. e in essa si riassume e concreta la sua posizione spirituale. Se infatti tre scuole, il neo-pitagorismo, il platonismo, lo stoicismo dominano il primo e secondo secolo dell'èra cristiana, non si deve dimenticare che i nomi significano atteggiamenti meno differenti di quello che potrebbero lasciare pensare, perchè li riavvicina una forma di eclettismo nella quale predomina l'elemento platonico.

Da ciò il carattere religioso mistico della filosofia manifestatasi come una tendenza ed espressa da Giustino come speranza di vedere Dio (*Dial. Trif.*, 219 D), cioè di stabilire un rapporto positivo dell'anima con Dio, cui risponderà il neo-platonismo con una soluzione soprarazionale, l'estasi. Alla soluzione dello stesso problema mira la religione dei misteri, in questo momento in grande sviluppo e che raccoglie adepti proprio nel mondo filosofico, proclamante la salvezza conquistata attraverso l'unione mistica (rito efficace) con una divinità che trionfa dopo aver patito il dolore e la morte.

In tale ambiente filosofico e religioso cresce C., finchè alla sua appassionata ricerca si presenta, in fine, il Cristianesimo che gli appare come la religione capace di rispondere ai suoi interrogativi e di condurlo a quell'unione con Dio che, nell'ambiente in cui s'era formato, era divenuto il più profondo e sentito bisogno dell'animo suo. Nella successiva elaborazione del suo pensiero egli mantiene l'impostazione dei problemi quale la sua formazione filosofica gli ha dato, ma trae la soluzione loro dalla divina verità rivelata e conosciuta attraverso la fede: di qui l'interesse vivo della sua figura, di lui che per primo più organicamente e con maggiore profondità affronta la questione dei rapporti fra Cristianesimo e filosofia, considerata questa come preparazione a quello, e addita concretamente nel Cristo il superamento della filosofia e religione pagana e la soluzione ai loro problemi.

Ne derivano due tratti caratteristici del pensiero clementino: il suo *cristocentrismo* e quella colorazione di *intellettualismo* che rimane segno incancellabile dell'ambiente culturale da cui uscì. Questa seconda caratteristica, esagerata da taluni studiosi

per avere scisse alcune affermazioni dal contesto e dal complesso del pensiero clementino, ha spinto costoro ad affermare il distacco di C. dall'insegnamento tradizionale e il suo aderire ad una gnosi non perfettamente ortodossa. Ad un esame più approfondito dei testi, inquadrato in tutto lo sviluppo del pensiero di C., tali affermazioni non pare possano reggere ed espressioni discusse, tenuto conto dell'ambiente storico in cui nacquero e dell'occasione che le determinò, possono, alla luce del resto dell'opera, essere intese nel senso ortodosso, rimanendo ad esse quella tinta di intellettualismo di cui si è detto. Tale è la interpretazione di C. data con acutezza da G. Lazzati in *Introduzione*, ecc., v. sotto.

C. non ha dato una esposizione sistematica della dottrina cattolica, sicchè il suo pensiero va ricostruito, a tale riguardo, attraverso l'esame di tutta l'opera. Nè si deve nascondere che in tale ricostruzione qualche punto appare debole. Così in materia cristologica, C. ammise un certo docetismo affermando Cristo libero dalle necessità corporee naturali (bere, mangiare) e, nell'anima, dalle passioni. Ma l'interesse di C. è rivolto soprattutto a delineare la figura del perfetto cristiano, il quale, sul fondamento della fede, attraverso l'*apatèia* cioè il dominio del sensibile, edifica la gnosi che fa brillare la carità in cui si esprime la perfezione cristiana. È errato sostenere che per C. la perfezione è nella gnosi per se stessa; esatto il dire che solo attraverso la gnosi si giunge alla perfezione, perchè solo attraverso la gnosi si raggiunge un perfetto sviluppo di carità. Certo un lettore meno accorto potrebbe essere tratto in inganno da talune espressioni dell'Alessandrino (Fenelon, ad es., pretenderà di scoprire in C. le tesi fondamentali della dottrina mistica di madama Guyon; cf. P. Dudon, *Le gnostique de S. Cl. d'Alex.*, opuscolo inedito di Fenelon, Paris 1930), il quale va dunque letto con le dovute cautele, ma che non per questo cessa di essere figura di primo piano nello sviluppo del pensiero cristiano, soprattutto sotto l'aspetto etico e mistico. Così l'opera sua racchiude abbondanti tesori di sommo valore anche per una loro caratteristica attualità.

Bibl. — Ed. Potter, in *PG* 8 e 9. — O. Staehlin in Corp. Berol. (5 voll. di cui 3 di testo, 2 di indici, ancora in elaborazione). — Boatti, il *Pedagogo* in «Corona Patrum Salesiana», S. E. I., 1937. — Q. Cataudella, *Protreptico ai Greci*, testo, introduz., vers. e note, ib. 1941.

Studi. Tillemont, III, 181-196; 650-654. — É. de Faye, *Clément d'Alexandrie*, Paris 1898. — N. Capitaine, *Die Moral des Clemens von Alexandria*, Paderborn 1903. — I. Patrick, *Clement of Alexandria*, Edimburgh 1914. — G. Bardy, *Clément d'Alex.* (*Collec. Moral. Chret.*), Paris 1926. — F. Prat, *Projets littéraires de Cl. d'Al.*, in *Etudis francisc.*, 36 (1925) 144-60. — P. Camelot, *Les idées de Cl. d'Al, sur l'utilisation des sciences et de la littérature profane*, in *Recherches de Science relig.*, 21 (1921) 38-65. — Id., *Cl. d'Al. et l'utilisation de la philosophie grecque*, *ib*, 541-69. — C. Mondésert, *Le symbolisme chez Cl. d'Al.*, *ib.* 26 (1936) 158-80. — I. Munck, *Untersuchungen über Klemens von Alex.*, Stuttgart 1933. — I. Meifort, *Der Platonismus bei Clemens Alex.*, Tübingen 1928. — E. Tenoblad, *Syntaktisch-stilistische Beiträge zur Kritik und Exegese des Cl. von Al.*, Lund 1932. — Einar Molland, *The conception of the Gospel* (= Cristianesimo) in *the Alexandrian theology*, Oslo 1938. — Mich. Pellegrino, *La catechesi cristologica di Cl. Al*, nelle pubblicazioni a cura dello *Studium Christi*, Milano-Roma 1940. — J. Salaverri, *La filosofia en la Escuela Alejandrina* in *Gregorianum* 15 (1934) 485-99. — Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Liter.*, II (Freib. in Br. 1903) 15-66. — A. de la Barre in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 137-199. — L. Früchtel, *Neue Textzeugnisse zu Cl. Al.*, in *Zeitschr. für die Neutestam. Wissensch.*, 36 (1937) 81-90. — G. Lazzati, *Introduzione allo studio di Clemente Al.*, Milano 1939.

CLEMENTE di Ancira, Santo e M. Vescovo di Ancira, metropoli della Galazia, fu capo di una schiera di martiri mietuti dalla persecuzione di Diocleziano (probabilm. nell'a. 304) — Acta SS. *Ian.* II (Venetiis 1734) *die* 23, p. 458-483.

CLEMENTE (B.) da Sant'Elpidio, nato prima del 1220. In gioventù si rese agostiniano, forse nel convento di Osimo, onde dagli antichi è detto da *Osimo*. Distinto per santità e prudenza, fu eletto (1271) generale dell'Ordine. Nel 1274 rinunziò: ma nel 1284 lo costrinsero a riassumere il governo che tenne sino alla morte, 8 aprile 1291. Riformò le *Costituzioni* dell'Ordine, con sapiente e sano spirito e ideale praticità, sì che rimasero fondamentali per sempre. Il B. Enrico da Frimaria attesta che fu testimonio dei suoi miracoli. Il papa Nicolò IV e i cardinali vollero assistere all'esequie, pure illustrate da prodigi; e il Papa dichiarò non conveniente seppellirlo in luogo comune. Beatificato da Clemente XIII, le sue reliquie, sulla fine del secolo XIX, da Orvieto furono trasferite a S. Agostino di Roma.

Bibl. — Acta SS., *Apr.* I (Ven. 1737) *die* 8, p. 804 s. — *De origine et progressu Ordinis Fratrum Eremitarum S. Augustini: tractatus* F. Henrici De Frimaria in *Analecta Augustiniana*, Roma 1912, vol. IV, p. 325. — Lanteri, *Eremi Sacrae Augustinianae*, I, Romae 1874, p. 273-5.

CLEMENTE Augusto I di Baviera (1700-1761), n. a Brusselle, m. a Ehrenbreitstein, principe elettore arcivescovo di Colonia, vescovo di Münster, Paderborn, Hildesheim e Osnabrück, consacrato vescovo da Benedetto XIII a Viterbo (9 nov. 1727); personaggio importante nella storia ecclesiastica e politica della Germania di quel tempo. Lavorò, tra l'altro, per la conversione di Federico principe di Assia Kassel, di cui nel 1749 ricevette la segreta professione di fede. — Pastor, *Storia dei Papi*, XV-XVI, I (Roma 1933) passim. — M. Braubach in *Lex. für Theol. und Kirche*, VI, col. 35 s.

CLEMENTE Innografo, bizantino, venerato come santo dalla Chiesa Greca il 30 apr. e 27 maggio (e in altri giorni). Di questo «poeta dei canoni», in varie collezioni (v. presso Salaville), sono editi nove canoni, cioè inni ritmici, genere letterario inaugurato nel sec. VIII da S. Andrea di Creta (v.). Nei mss. di Grottaferrata si trovano altri dieci canoni sotto il nome di un C., che con ogni probabilità è il nostro innografo. Molte altre poesie religiose hanno per autore un C., ma ci mancano argomenti decisivi per attribuirle all'autore dei canoni succitati. Il quale, secondo l'opinione oggi più probabile, fu un monaco studita, che combattè la iconoclastia e morì in esilio. — S. Salaville in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, III-2, col. 1870-73. — R. Janin in *Lex. für Theol. u. Kirche*,

VI, col. 37. — Sophr. Petridès ha pubblicato un importante *Ufficio inedito di S. Clemente Innografo* in *Byzantinische Zeitschr.*, 12 (1903) 571-581.

CLEMENTE Maria Hofbauer. v. Hofbauer.

CLEMENTE Venceslao (1739-1812), principe di Sassonia, nipote dell'imperatore Giuseppe I, dal 1763 vescovo di Frisinga e Ratisbona senza essere prete, consacrato solo nel 1766, creato, per l'appoggio di Maria Teresa, arcivescovo elettore di Treviri (1768) e, pochi mesi dopo, vescovo di Augusta. Ebbe parte notevole e spesso decisiva in tutti gli avvenimenti della storia ecclesiastica contemporanea. Ricordiamo solo il suo atteggiamento nella questione febroniana. Clemente XIII s'era compiaciuto con lui (breve del 4 agosto 1764) perchè aveva proibito il « Febronius » (v. Febronio) nelle sue diocesi di Frisinga e Ratisbona. Ma identificato l'autore del libro nello Hontheim, vescovo coadiutore di Treviri, l'arcivescovo tenne un contegno equivoco, sicchè poterono essere stampati i volumi successivi dell'opera incriminata (1770, 1772, 1773-1774). In seguito, accedendo ai ripetuti inviti di Roma, C. condusse la questione a felice scioglimento meritandosi l'elogio di Pio VI (1778). — Pastor, *o. c*, XVI, 1-3 (Roma 1933-1934) passim. — N. Irsch in *Lex. für Theol und Kirche*, VI, col. 37 s.

CLEMENZA e Mansuetudine. Due virtù morali che si collegano come *moderatrici*, quella delle pene da infliggere, questa dell'ira. Compito infatti della C. è di mitigare, entro i limiti consentiti dalla retta ragione, l'applicazione della giustizia penale; compito della M. è di frenare, secondo ragione, l'impeto dell'ira. La M. è quindi l'intima radice della C.; ma quella è virtù fatta per tutti indistintamente, questa è eminentemente propria di chi esercita la giustizia vendicativa. L'una e l'altra sono annesse come parti alla virtù cardinale della Temperanza (v.). Questa, in sostanza, la limpida dottrina dell'Angelico, il quale a sua volta, nei quattro articoli della questione CLVI della II^a-II^{ae}, ha fatto buona ed ha illustrato secondo i principi cristiani la dottrina di Seneca *De clementia*.

CLEOBIO o **Cleobulo** (probabilmente due variazioni del nome di un solo personaggio) Gnostico del sec. II, nominato da Egesippo (in Eusebio). Nulla si sa del suo sistema, ma non è una ragione sufficiente, neppure considerato il silenzio di S. Ireneo, per dirlo una figura leggendaria (Bonaiuti). — G. Bareille in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 223 s.

CLEOFA. 1.° Κλεόπας (probabilmente forma ipocoristica di Κλεόπατρος, come Ἀντίπας di Ἀντίπατρος): nome di uno dei due discepoli di Emmaus (v.), ai quali Gesù apparve, nel giorno stesso della sua risurrezione, come fosse un viandante (*Luc* XXIV 18).

2.° Κλωπᾶς: nome del marito di una donna che si chiamava Maria (*Giov* XIX 25) e che era madre dell'apostolo Giacomo il Minore e di un Giuseppe (*Mt* XXVII 56; *Mc* XV 40). Il padre di Giacomo il Minore in *Mt* X 3 è anche chiamato *Alfeo*. « Cleofa » e « Alfeo » corrispondono ad un medesimo nome aramaico oppure sono due diversi nomi d'un medesimo personaggio. Nella versione siriaca-filosseniana si legge in margine: « Cleofa e Giuseppe (intendi: lo sposo di Maria) erano fratelli; Maria (di Cleofa) e Maria madre del Signore erano sorelle; così due fratelli avevano sposato due sorelle ». In effetto, secondo l'interpretazione più comune di *Giov* XIX 25, Maria di Cleofa era *sorella* di Maria madre di Gesù. Ma il termine *sorella* può equivalere a quello di *cognata*. Egesippo (v.), riferito da Eusebio (Hist. Eccl. III, 11; PG 20,248) conferma che Cleofa e Giuseppe (lo sposo della Vergine) eran fratelli.

CLERC (Le). v. Le Clerc.

CLERICALISMO e Anticlericalismo. Il significato etimologico di *clericale*: « appartenente o addetto al clero, oppure rispettoso della gerarchia ecclesiastica », non si ritrova più nelle asprissime diatribe politico-religiose che contrassegnarono la fine del sec. XIX e l'inizio del sec. XX, nelle quali quel vocabolo ebbe significazione peggiorativa che, per ischerno o per tattica di partito, si rinfacciava ai rappresentanti di assai varie tendenze. L'accezione del termine, la valutazione del movimento da essi designato e gli atteggiamenti storici di questo differiscono assai nelle diverse nazioni e perfino nelle varie regioni di una stessa nazione. La storia del C., anfrattuosa e complessa, è ancora da fare. Basti qui fissare alcuni dei significati polemici di cui fu caricato, portandone alla luce i presupposti.

In generale: C. è « la somma di quelle tendenze, che favoreggiano e difendono l'autorità e l'influenza del Sommo Pontefice, della chiesa e del clero anche nella vita pubblica e nelle istituzioni civili » (*Civiltà Catt.*, ser. XIX, 3 [1905] 387); i suoi opposti sono il Liberalismo (v.), il Laicismo (v.), la Massoneria (v.) e, in certa misura, l'*Anticlericalismo*. Evidentemente il C. doveva essere valutato in modo assai diverso dagli acattolici e dai cattolici.

A) Molti scrittori cattolici, capeggiati da *La Civiltà Cattolica*, ispirandosi ad alcuni documenti pontifici, sostennero l'equazione perfetta e l'inscindibilità del C. e del cattolicismo genuino integrale; « vero clericale » è il « perfetto cattolico » dotato di una « fede operosa, che crede e, perchè crede, opera secondochè crede » (*ib.*, ser. XVI, 1 [1895] 642), è « il cristiano che professi la fede e la legge di Gesù Cristo in comunione e sotto l'obbedienza del suo Vicario in terra » (*ib.*, ser. X, 3 [1877] 386). In particolare, la fede del cattolico e la sua fedeltà al Papa dovevano rivelarsi in tre punti impegnati allora in appassionate discussioni e che agli occhi della massoneria caratterizzavano il « clericale perfetto »: 1) credere al magistero infallibile del Papa nelle questioni di fede e di morale, al suo primato d'onore e di giurisdizione, in conformità col cone. Vaticano; 2) accettare e tradurre nella vita pratica, pubblica e privata, il Sillabo (v.) di Pio IX e tutti gli atti dottrinali dei suoi predecessori; 3) sostenere e difendere, nei limiti del possibile, la necessità, per il Sommo Pontefice, del principato temporale, quale guarentigia unica, tra le umane, d'indipendenza nell'esercizio dell'apostolico e supremo suo ministero (*ib.*, p. 386 s). Sicchè tutte le accuse, provenienti da parte massonica e liberale, di *clericali*, di *infallibilisti*, di *sillabisti*, di *temporalisti*, oppure quelle di *papismo, vaticanismo, ultramontanismo, gesuitismo*, ecc. dovevano essere accolte con gioia dai veri cristiani, come sinonimi di *cattolicismo integrale;* mentre non era per nulla lusinghiera la qualifica di semplice *cattolico* che i liberali riservavano ai cristiani tiepidi e inerti, disposti a far compromessi circa i punti mentovati.

Era facile documentare che, nella mente dei liberali più eterodossi e più malaccorti, l'accusa di C. era destinata a colpire non tanto eventuali errori o atteggiamenti storici contingenti del partito cattolico, ma la struttura stessa della fede e l'organizzazione gerarchica della Chiesa. Perfino Rug. Bonghi in un suo discorso tenuto a Treviso il 3 ottobre 1886, si lasciò scappare che « molti tempestano contro il C. e in realtà tempestano contro Dio », che il C. ha la sua base « nella gerarchia ecclesiastica, che ora è nelle mani del Papa . . . il più ostinato clericale del mondo ». Il « Diritto » di Roma scriveva (13 luglio 1877): « È clericale chiunque è in comunione di idee e di speranze col Papa e accetta il Sillabo come legge religiosa, civile e politica ». E Fed. Paulsen credette di poter riassumere efficacemente i suoi saggi idealistici contro la filosofia, la teologia e la storia cristiana sotto il titolo: *Contro il C.* (vers. ital., Torino 1907).

B) Il termine di C. fu creato dagli acattolici con senso esecrato. Fu definito da Hoensbroech: « Un sistema politico mondiale che, sotto la maschera della religione e con lusinghe di religione tende a scopi di potenza e di dominio terreno e materiale; un sistema che vuol procacciare al capo spirituale della religione cattolica, il Papa, la posizione di un gran re politico mondiale sopra tutti i principi e popoli » (*Der Ultramontanismus*. Berlin 1898²); e dal « vecchio cattolico » Goetz: « Un sistema che, abusando dell'elemento religioso-cattolico-ecclesiastico, mira al dominio politico e civile su tutti i campi della vita privata, della società e dello Stato » (*Der Ultramontanismus als Weltanschauung*. Bonn 1905); in modo identico si esprime il Bonghi nel discorso citato: « Il C. nasce colla prima corruttela del primo Sacerdozio. E la prima corruttela è che il Sacerdozio, diretto, costituito dall'uomo (!) interprete e mediatore tra sè e Dio, fa Dio istrumento di sè, fa termine e oggetto al culto non Dio ma se stesso ».

C) Atteso questo significato, coloro che non avevano il coraggio di negare ogni omaggio, almeno affettivo alla fede, si purgavano dall'accusa di irreligione distinguendo il C. dalla « religione vera »: « Religione e C. non solo non sono la stessa cosa, ma quello che si può pensare di più diverso. . . . Il C. e l'ateismo vanno a braccetto Questo nega Dio di fronte, quello di lato » (Bonghi). Modo di vedere che parve accettabile anche ad alcuni cattolici, i quali, pur tenendo fede a tutto il Credo, dissentivano dal partito cattolico circa alcuni punti del programma e circa il modo d'azione, soprattutto per ciò che riguarda la *Questione Romana* (v. Conciliazione); onde si ebbe un cattolicismo anticlericale, o almeno non clericale, liberale: cf. A. Schibuola, *Una lebbra, il cattolicismo liberale*, Forlì 1939. E perfino un uomo di squisita e sicura fede cattolica, A. Conti potè dire: « Accetterei questo nome (di clericale) se clericale significasse cattolico; ma poichè ciò non è vero, io clericale non mi chiamerò mai ».

Anche recentemente (1931) alcuni cattolici alsaziani, scambiando il C. colla condotta di quei rappresentanti della Chiesa che pretendevano imporre ai fedeli delle concezioni puramente umane in nome dell'autorità divina e assicurarsi l'autorità temporale (mons. Ruch, vescovo di Strasburgo, in un discorso tenuto a Colmar il 16 sett. 1926), ebbero la singolare idea di dichiararsi *anticlericali;* mons. Ruch (lettera pubblica del 22 apr. 1931) chiese loro soltanto di abbandonare quell'appellativo carico di significato eterodosso: cf. G. J. in *Dict. pratique des connaissances relig., Supplém.*, col. 1048, 1096.

Anticlericalismo. A) In generale, salvo qualche intemperanza, quasi sempre marginale, di alcuni irresponsabili, si deve riconoscere che l'atteggiamento dei cattolici nelle questioni del tempo non giustificava affatto la violenta ostilità anticlericale contro di essi scatenata. La quale appare motivata da inaccettabili presupposti ideologici, storici, politici.

1) Razionalismo, agnosticismo, indifferentismo, materialismo, in una parola, il franamento della sensibilità religiosa cattolica, che si registrò e s'ingigantì a partire dal Rinascimento, è l'humus dottrinale, confessato o latente, della complessa ed anfibia psicologia anticlericale europea.

2) L'aspirazione ad una religione puramente interiore, sciolta da ogni vincolo coll'organizzazione esteriore, gerarchico e liturgico, del Cattolicesimo, la quale, già affiorata nelle vaste correnti ereticali del medioevo, era stata consumata nella Riforma (v. Protestantesimo) e trovava nuova eco nel Modernismo (v.), ingenerò una erronea concezione sui rapporti tra Chiesa e Stato (v.) e sulla natura della Chiesa (v.).

3) Il clero venne giudicato e condannato come grassa borghesia capitalista, solidale coll'odioso Ancien Régime (v.) abbattuto dalla Rivoluzione e per ciò opposta per interesse privato e per principi dottrinali all'instaurazione dell'ordine nuovo; onde la reazione contro l'effettivo dominio esercitato dal sacerdozio nella storia passata dei popoli, l'« horreur du gouvernement des curés ».

4) In particolare, poi, in Italia i clericali erano accusati come nemici della nazione, in quanto, tenendo aperta la Questione Romana, impedivano all'Italia di raggiungere la sua perfetta unità ed offrivano alle armi straniere l'occasione di intervenire nella penisola con pregiudizio della sua libertà politica. Qualche cosa di simile si obiettava ai clericali d'oltralpe, chiamati *ultramontanisti*, poichè dipendevano da una potenza straniera, quella del Papa, nel che si vedeva una minaccia per l'autonomia nazionale.

B) Così nacque l'*anticlericalismo*, concetto mal definibile e viscido, potendo significare ora la lotta contro la religione come tale, ora la lotta contro il cattolicesimo in quanto pretenda essere una religione privilegiata ed esclusiva, ora, semplicemente, la lotta contro il clero cattolico e i clericali, incolpati con ragioni più o meno resistenti, di abuso d'autorità: v. Abusi del Clero. Cf. J. Bricout in *Dict. pratique des connaiss. relig.*, I, col. 283–86. — E. Faguet, *Anticléricalisme*, Paris 1906. — C. Besse, *L'Anticléricalisme sous M. Combes* in *Rev. Néoscol. de Philos.*, 10 (1903) 333–58. — H. du Passage, *L'anticlér. français*, Paris 1924

C) È noto come queste idee si tradussero in azione politica e sociale. Si diede la caccia al prete e alla gerarchia, visti come unico e tenace ostacolo al trionfo del liberalismo eretico, nel quale confluivano tutte le correnti eterodosse dell'età moderna. Soppressi gli ordini religiosi, incamerati i beni ecclesiastici, sottratto alla Chiesa l'insegnamento, sottoposti alla leva i preti, tolte ai cattolici perfino molte libertà del diritto comune, tollerata la li-

cenza della stampa di mettere alla berlina persone e cose ecclesiastiche, tollerate le manifestazioni ostili o parodistiche contro la religione cattolica che, in Italia, era pure l'unica religione dello Stato. Pullulò una letteratura libellistica, la quale sfruttava a scopo propagandistico gli « scandali del clero », tanto più impressionanti, quelli effettivi, quanto più rari; rinverdì quella satira del clero che già aveva fornito l'argomento prediletto alla novellistica passata; si rinfacciarono ai clericali i casi di Giordano Bruno (v.), di Galileo (v.), di Beatrice Cenci (v.), e di tante altre « vittime dei preti », l'Inquisizione (v.), il S. Uffizio (v.), l'Indice (v.) le censure ecclesiastiche contro la santa libertà di pensiero; nacque il mito di un clero retrogrado, avversario irriducibile del progresso, responsabile della decadenza latina. Cf. G. Sergi, *Decadenza delle nazioni latine*, Torino 1900; F. Nobili Vitelleschi, *Questioni religiose*, Roma 1905. *« Le cléricalisme, voilà l'ennemi ! »*; questa espressione pronunciata da Gambetta nella seduta del 4 maggio 1877 fu per lungo tempo la bandiera del liberalismo.

D) Alla cultura moderna, fatta più seria, queste accuse appaiono sciocche improntitudini, che cadono da sè come sacchi vuoti. Oggi le spigolosità della polemica clericale si sono smussate, la lotta contro il C., in Italia, è cessata grazie alla Conciliazione (v.) Ma persiste la responsabilità dei guasti e delle ingiustizie da essa operati. In altri paesi, poi, essa infuria ancora, come una vera persecuzione legalizzata. E non è a dire che la nostra vecchia Europa abbia superato totalmente quell'ideologia anticristiana che è non ultima causa della decadenza occidentale e del « dolore mondiale ».

Bibl. citata nel corpo dell'art. — Numerosi studi in Civiltà Catt., soprattutto: *I clericali secondo i liberali*, ser. IX, 8 (1875) 5-20; *I clericali alle egemonie*, ser. X, 3 (1877) 385-401; *Il C. definito dal Sign. R. Bonghi*, ser. XIII, 4 (1886) 265-76; *C. e liberalismo nell'azione sociale*, ser. XVI, 1 (1895) 641-52; *C. e laicismo*, ser. XIX, 3 (1905) 385-413, vol. 4, 129-145. — K. Hilgenreiner in *Lex. für Theol. und Kirche*, VI, col. 40 s.

CLERMONT-TONNERRE Anna Antonio Maria Giulio, *Duca di* (1749-1830). Nato da nobile famiglia, originaria del Delfinato, fu educato nel Seminario di S. Sulpizio a Parigi. Fu vicario a Besançon, abate di Montierender e dal 1782 vescovo di Châlons-sur-Marne. Di carattere aristocratico, fu deputato agli Stati Generali, pari del regno di Francia. Durante la Rivoluzione dovette emigrare, avendo rifiutato il giuramento e la costituzione civile del Clero. Visse esule nel Belgio, nell'Olanda, in Germania, continuando ad interessarsi degli affari religiosi di Francia anche in lavori scritti, difendendo sempre i diritti della Chiesa. Nel concordato napoleonico dimissionò. Fece sentire alta la sua protesta per gli « articoli organici ». Sotto la Restaurazione fu nominato arcivescovo di Tolosa, e da Pio VII fu creato cardinale. Rappresentò costantemente la corrente antigallicana. Celebre la sua lettera pastorale sugli interessi generali della religione in Francia. — C. Constantin in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 235 s. — Enc. It., X, 582 *b*-583 *a*.

CLERO. Nella Chiesa Cattolica, società organica e, come tale, unità armonica di elementi eterogenei, il C. si distingue nettamente dal laicato (v. Chierico) e appartiene ad una sua propria gerarchia d'ordine e di giurisdizione (v. Gerarchia; Giurisdizione; Potere), la quale, nei più alti gradi, è d'origine divina.

Il chierico, fin dalla prima tonsura, viene incardinato in una diocesi, diventa soggetto al proprio vescovo e destinato al servizio ecclesiastico. Con ciò acquista speciali *diritti* e *privilegi* e assume personali *doveri*, che qui si considerano in linea generale, indipendentemente dai particolari uffici e gradi ch'esso possa occupare nella società ecclesiastica. Ci sarà di guida il CJ, che nei cann 118-144 raccoglie e ordina gli antichi canoni « De privilegiis, de vita et honestate clericorum »; terremo poi conto anche delle particolari norme, in argomento, emanate dallo Stato italiano.

I. **Diritti del Clero in generale**. Soltanto i chierici possono ottenere i poteri inerenti alla sacra ordinazione, con l'esclusivo diritto di esercitarli a norma della disciplina ecclesiastica. Anche il potere di giurisdizione o di governo, in via ordinaria, compete solamente al clero. Benefici e pensioni ecclesiastiche, in quanto sono annessi ad un ufficio sacro, spettano ugualmente al C. Tutto ciò determina il diritto di precedenza del clero sui laici, il diritto ad una testimonianza di rispetto adeguata al grado gerarchico e, in forza del potere di giurisdizione, il vero e proprio diritto canonico da parte dei prelati all'obbedienza dei sudditi.

Lo Stato riconosce la qualità canonica del « clericus » con i relativi poteri d'ordine e di giurisdizione, in ragione degli effetti civili che ne derivano. Oltre ai diritti civili comuni a tutti i cittadini, la legge elettorale politica (T. U. 2-IX-1928, n. 1223) riconosce ai « membri del clero secolare e regolare » il diritto elettorale, sebbene non appartengano ad una categoria di produttori, nel senso della legge. I sacerdoti sono preferiti per l'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche (Conc.to, art. 36) e sono ammessi in alcune istituzioni di beneficenza (Legge 17-VII-1890, n. 6979, art. 11), nell'Opera Nazionale Maternità e Infanzia (Legge 10-XII-1925, n. 2277, art. 11) e nei Comitati di erogazione e assistenza (Legge 17-VI-1926, n. 1137).

II. **I quattro privilegi canonici** « *canonis, fori, exemptionis et competentiae* » spettano non solo al C., ma a tutte le persone ecclesiastiche, ossia a tutti i chierici e a tutti i religiosi, dei due sessi, nel senso più largo. Si perdono con la riduzione, coattiva o volontaria, allo stato laicale.

1) Il così detto privilegium *canonis* (dal famoso can 15 del conc. Lateranense II, a. 1139) è sostanzialmente una sanzione penale (can 2343) che colpisce gli autori di ingiurie fisiche contro il C., al fine di tutelare la persona degli ecclesiastici dagli atti lesivi del corpo e della libertà e dignità personale (can 119).

Il Cod. Pen. Ital. (art. 61) annovera tra le circostanze aggravanti il reato in genere, l'aver commesso il fatto contro persona rivestita della qualità di ministro del culto cattolico (cf. anche articoli 403 e 405).

2) Il privilegium *fori* è la legge che sottrae le persone ecclesiastiche ai tribunali laici per sottoporle a quelli della Chiesa (cann 120, 1553, 2341).

Questo privilegio fu abolito in Italia con la legge Siccardi del 9 aprile 1850, n. 1013, nè intervennero concessioni col Concordato: l'art. 8, anzi, lascia supporre che il giudice laico possa giudicare il

chierico senza violazione della immunità. Si deve tener conto, invece, degli effetti civili che possono venire talora anche dalle sentenze ecclesiastiche riguardanti il clero in materie spirituali e disciplinari (Trattato, art. 23, capov.).

3) Il privilegium *exemptionis* esenta le persone ecclesiastiche dagli oneri ed uffici laicali e specialmente dall'obbligo del servizio militare (can 121).

Il diritto italiano esclude il clero da parecchi uffici con responsabilità civile, come vedremo, e, praticamente, col D. L. 17 marzo 1924, n. 343, e con l'art 3 del Concordato, dispensa quasi tutti i chierici dal servizio delle armi.

4) Il privilegium *competentiae* tende a garantire alle persone ecclesiastiche il necessario per l'onesto sostentamento (can 122), ma non insiste più per l'esenzione del clero dai tributi comuni. (v. Congrua).

L'art. 6 del Concordato si limita a disporre l'esenzione da pignorabilità (nella misura fissata per gli impiegati di Stato dalla Legge 30-VI-1908, n. 335) degli stipendi ed altri assegni di cui godono gli ecclesiastici in ragione del loro ufficio.

III. **Doveri positivi e negativi del Clero.** Tutto il C., secolare e regolare, in conseguenza della nobiltà del suo stato e dei suoi uffici, « deve precedere i laici nella santità della vita interiore ed esteriore e deve eccellere esemplarmente dinanzi ad essi con la virtù e con l'esempio delle opere buone » (can 124). Questo principio generale trova particolari applicazioni nelle norme canoniche, che diremo *positive*, in quanto prescrivono al C. la santità di vita, la disciplina e gli studi sacri, e *negative*, in quanto proibiscono ciò che è ad esso pericoloso, indecoroso od estraneo. Il miglior commento si troverà nella enciclica di Pio XI sul *Sacerdozio Cattolico* del 20-XII-1935.

A) La *santità* del clero comprende pietà, castità e decoro anche esteriore. Per promuovere la *pietà* sacerdotale sono raccomandate o imposte dal diritto comune le seguenti pratiche: confessione frequente; esercizi spirituali, almeno ogni triennio; meditazione, visita al Santissimo, Rosario ed esame di coscienza ogni giorno; recita quotidiana del breviario per i chierici in sacris o beneficiati (cann 125, 126, 135). Per tutelare la *castità* del C. la Chiesa impone due doveri principali: il Celibato (v.) e speciali riguardi con le donne, su cui specialmente possa cadere qualche sospetto (cann 132, 133); si limita poi a raccomandare l'uso della vita in comune, almeno d'alloggio e di mensa (can 134, e v. Canonica [*Vita*]). Per il *decoro* clericale (santità esteriore) deve essere curato anche l'aspetto esterno della persona; onde il CJ impone al C un abito decente e appropriato, l'evidenza della tonsura e la tenuta dei capelli e della barba, secondo il legittimo uso locale e le prescrizioni dell'Ordinario.

La *disciplina* ecclesiastica, ferrea e paterna insieme, esige il rispetto sacro della gerarchia e l'*obbedienza* volonterosa al proprio Ordinario in tutto ciò che non è vietato dai canoni e rientra nei fini della Chiesa (can 127). In particolare, il C. deve accettare ed eseguire fedelmente l'*ufficio* affidatogli dall'Ordinario « quoties et quamdiu » lo esige la necessità della Chiesa, a giudizio dell'Ordinario medesimo (can 128); deve, quindi, avere una Residenza (v.) fissa e attiva nel posto del proprio ufficio, e non può assentarsi dalla diocesi, ove è incardinato, senza il permesso almeno presunto dell'Ordinario, eccetto che si tratti di una breve e giustificabile assenza (can 143). v. Disciplina Ecclesiastica.

Gli *studi* a cui deve dedicarsi il clero, dopo ed oltre quelli letterari e scientifici, comuni alle persone colte, sono quelli teologici. Si iniziano in Seminario (v.), che è il centro della formazione sia culturale che spirituale del clero, e sono continuati e completati con i due istituti: degli esami annuali e delle conferenze. Tutti i sacerdoti, anche già beneficiati, devono subire un *esame*, almeno per un triennio, sulle varie discipline teologiche, nelle forme determinate dall'Ordinario; devono inoltre intervenire « saepius in anno » alle *conferenze* o riunioni, indette dall'Ordinario al fine di coltivare nel clero la scienza e la pietà (cann 129-131). Nè mancano sanzioni contro i negligenti (can 2376 ss).

Per la formazione culturale del clero v. anche Studi Ecclesiastici; Università Eccl.

B) Ecco ora le proibizioni fatte al C.

Per evitare *responsabilità economiche* il C. non può giocare d'azzardo o in borsa, nè, senza il permesso dell'Ordinario, può prestar garanzia a favore di terzi, neanche coi beni personali, ovvero amministrare i beni dei laici e assumere uffici che importino la resa dei conti (cann 137-139).

Per evitare quanto è *sconveniente* al suo stato è proibito al C.: di esercitare arti indecorose e mestieri volgari, di portar armi ed entrare nelle osterie senza necessità, di partecipare alle caccie clamorose (v. Caccia) e di intervenire a spettacoli, danze e ritrovi mondani, specialmente in locali pubblici (cann 138, 140).

È ritenuto sempre *incompatibile* col ministero sacro: arruolarsi come volontario nell'esercito, se non sia per liberarsi più presto dal servizio obbligatorio e con licenza dell'Ordinario: partecipare in qualsiasi modo alle guerre civili e alle perturbazioni dell'ordine pubblico; esercitare la vera mercatura lucrativa, sia direttamente che indirettamente (cann 141, 142).

Inoltre, senza un *indulto apostolico*, è proibito al C.: di esercitare la medicina o la chirurgia, l'ufficio di notaio o d'impiegato pubblico o di giudice o di podestà, ecc., ove si richieda l'esercizio della giurisdizione o dei poteri amministrativi laicali. Occorre, invece, il *permesso dell'Ordinario* per esercitare la professione di procuratore o di avvocato nei tribunali laici, per partecipare comunque ad una grave causa criminale (can 139) e per assumere il mandato di senatore o di deputato o anche di consigliere provinciale o comunale, in Italia (S. C. del Concilio, 8-VI-1914; Pont. Comm. Interpr. 25-VI-1922). L'Ordinario, infine, può e deve proibire, anche con precetto, l'attività politica del C. che non si conformi alle istruzioni della S. Sede (cf. AAS 1927, p. 138).

Con queste norme canoniche hanno analogia anche le seguenti disposizioni del vigente *diritto italiano*. Gli ecclesiastici, oltre ad essere praticamente dispensati dal servizio militare, come si è accennato, sono esentati dall'ufficio di giurato (Conc.to art. 4); sono ineleggibili alla carica di podestà, di consultori e di presidi o rettori della provincia, se hanno cura d'anime (R. D. 3-III-1934, n. 383, artt. 69 e 118); non possono fungere da esattori (T. U. 17-X-1922, n. 1401, art. 14), o da appaltatori delle imposte di consumo (R. D. 14-IX-1931, n. 1175, art. 77), nè coprire l'ufficio di notai (Legge

16-II-1923, n. 89) o essere membri della Congregazione di carità, se non a titolo di benefattori o di fondatori (Legge 4-III-1928, n. 413); infine, per essere assunti o conservati in un impiego od ufficio pubblico, devono avere il nulla osta dell'Ordinario (Conc.to art. 5).

Altre incompatibilità civili sono determinate dai particolari uffici ecclesiastici, ricoperti dal C.: ma esse non sono più motivate da spirito di diffidenza, bensì da evidente desiderio di adeguazione alle direttive disciplinari della Chiesa.

IV. L'assistenza al C., sia spirituale che economica, anche al di fuori delle norme e provvidenze strettamente canoniche, costituì una preoccupazione costante della Chiesa e dei fedeli. In questi ultimi anni vennero estendendosi specialmente:

a) le *Case del C.* specializzate per il ritiro e per gli esercizi spirituali, per convegni di studio, per l'apostolato e per la direzione diocesana della Azione Cattolica, per la vita comune, e altri simili scopi conformi alla missione e alla vita del C. Non di rado tali istituzioni provvedono anche più direttamente a fini caritativi, quali il ricovero e la assistenza dei sacerdoti isolati, anziani o infermi;

b) le varie forme di *previdenza*, con i sistemi assicurativi contro le malattie, l'invalidità, la tubercolosi, la vecchiaia, gli infortuni, ecc. e di *tutela legale e fiscale*, sostenute e favorite tra noi dalla Federazione tra le Associazioni del C. in Italia (F.A.C.I.), la quale pubblica a Siena un bollettino mensile: « L'amico del Clero ».

Carattere ufficiale ha invece l'istituto canonico del *sussidio caritativo*, esteso a tutte le diocesi di Italia e reso obbligatorio dalla S. Sede dal 1934, il quale consiste in un moderato prelievo proporzionale dai redditi annui netti dei benefici meglio provvisti, per la costituzione di fondi a vantaggio dei sacerdoti vecchi e invalidi di ciascuna diocesi. E non si parla qui dell'assistenza spirituale, morale, culturale e professionale del C. che rientra nei compiti diretti della Chiesa.

Per le questioni non canoniche o giuridiche relative al C. v. Sacerdozio (*Cristiano*).

Bibl. — Antonellus, *De iuribus et oneribus clericorum*. — Borckhu, *De clero seu obligationibus*, ecc., Salisburgi 1731. — B. Dolhagaray in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 225-235. — F. Clmetier in *Dict. prat. des connaissances religieuses*, II, col. 198-212. — Ph. Maroto, *Inst. iuris can.*, Matriti 1918, I, nn 500-572. — G Stocchiero, *Codice del clero ital.*², Vicenza 1937, nn. 154-194 e *Pratica pastorale*⁸, ivi 1942. — A. Vermeersch-Creusen, *Epitome J. C.*, Mechliniae I, nn. 240-262. — M. Petroncelli in *Nuovo Digesto Ital.*, III, 1938, *col.* 215 *b*-217 *a*. — Wernz-Vidal, *Ius canonicum*, Romae 1928, II, nn. 68-137. — De Alexandris e Capitani, *Sacerdoti, parroci, coadiutori in rapporto al C. J. C. e al diritto italiano*³, Torino 1932.

CLERO Indigeno. v. Missioni.

CLERO, Il Piccolo. Si dice così il gruppo di fanciulli istruiti per servire all'Altare.

Il loro abito consiste nella semplice talare, possibilmente nera, lunga sino ai piedi e completa, come quella dei chierici del Seminario, e nella cotta. La disciplina è regolata dal parroco o da altro sacerdote incaricato, e la schiera ha per capo uno dei fanciulli più anziani e più giudiziosi con l'ufficio di cerimoniere. Per l'ammissione si esige che il fanciullo sappia bene almeno le risposte della Messa letta e poi con istruzioni periodiche si insegnano cerimonie e canti per i servizi più necessari: Messa letta, Messa cantata da vivo e da morto, Vespri, Esposizione del SS.mo, Uffici dei Defunti, della Settimana Santa, ecc. L'incaricato cura inoltre, dal punto di vista spirituale, l'istruzione religiosa, liturgica e la pietà eucaristica in modo eminente, così da dare al fanciullo la consapevolezza e la coscienza del gran dono che Dio gli fa di servirlo da vicino.

È desiderabile che i vari gruppi (ove ne esistano) del P. C. parrocchiale siano uniti in un'Associazione parrocchiale. Le Associazioni parrocchiali fanno capo al Centro Diocesano, che si propone di uniformare e di coordinare le iniziative delle singole parrocchie, fornendo all'uopo informazioni e schiarimenti, e di promuovere degli annuali convegni diocesani di Chierichetti e di Piccoli Cantori. In molte diocesi d'Italia il P. C. è in fiore. Sono incalcolabili i vantaggi che può rendere alla vita di una parrocchia una scuola di fanciulli bene istruiti e preparati al servizio dell'Altare. Può essere anche questo uno dei mezzi per ovviare in parte alla mancanza di clero che ora affligge tante nostre parrocchie.

Bibl. — *Il Chierichetto*, Suppl. al *Bollettino Liturgico*, Benedettini, Parma. — Utili le varie attività (ad esempio, *La pagina dei chierichetti*) che fan capo all'*Ambrosius* di Milano. — F. Tonolo, *I fanciulli e la Liturgia*, in *Rivista liturgica*, (1918), 49-69. — Idem, *Piccolo Clero e Tarsiciani*, ivi, 7, (1920) 144-152. — Ordo *per la benedizione dei chierichetti*, ivi, 26 (1939), 107. — Statuti *per il Piccolo Clero*, ivi, l. c., 185. — [M. Farina]. *Il Piccolo Clero, Indirizzi pratici e organizzazione*, Torino 1938.

CLES (di) Bernardo (1485-1539). Principe-vescovo di Trento e Cardinale, n. nella borgata di Cles (prov. di Trento), m. a Bressanone. Umanista appassionato, ammiratore e mecenate della cultura e dell'arte italiana, abile uomo di Stato (fu, tra l'altro, segretario di Massimiliano I, cancelliere ed intimo consigliere di Ferdinando I), dal 1514 fu principe-vescovo di Trento, altamente benemerito nel duplice governo temporale e sacro. Nel 1530 rappresentò Ferdinando I all'incoronazione di Carlo V in Bologna e fu allora da Clemente VII eletto cardinale. Fu strenuo avversario del protestantesimo. È sepolto nel duomo di Trento. — Enc. It., X, 584 *b*-585 *b*. — A. Dörrer in *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 988. — Pastor, *Storia dei Papi*, IV-2 e V, v. Indice.

CLETO (S.). Papa. v. Anacleto.

CLICHTOVE (Clichtoveus) Jodokus (1472-1543), nato a Nieuport (Belgio), laureatosi in teologia alla Sorbona, vi fu professore di dialettica, di fisica e di teologia, attirandosi la stima dei più grandi umanisti del tempo. Dovette sostenere un'animata polemica dal 1516 al 1520 per avere soppresso, nel suo *Elucidarium ecclesiasticum* (Basilea 1517; un saggio di questa opera v. nel commento alle sequenze di Adamo da S. Vittore, in PL 196, 1423-1534), alcuni versetti dell'Exultet, e per avere sostenuto, in altri scritti, ch'era permesso correggere la Volgata. Alla fine, temendo d'essere ritenuto simpatizzante coll'eresia luterana, si ritrattò e prese

viva parte con i dottori della Sorbona alla polemica contro Lutero. Negli anni 1523-1527 pubblicò *De Veneratione Sanctorum, Antilutherus, Propugnaculum*. Partecipò a parecchi sinodi diocesani e al concilio della provincia di Sens, tenuto dal card. Duprat a Parigi, ritenuto come introduzione al concilio di Trento. Morì a Chartres dove dal 1528 era canonico e predicatore. Fu uno dei più fecondi umanisti e teologi del suo tempo: curò la pubblicazione di opere classiche di morale, aritmetica, geometria, astronomia e politica. Coopero assai alla riforma degli ordini religiosi, pubblicò opere mistiche di Padri e teologi. Nelle opere giovanili si sforzò di dare uno spirito nuovo alla teologia, abbandonando, senza tuttavia disprezzarla, la scolastica tradizionale. Ma il coraggioso tentativo non ebbe successo per il sorgere dell'eresia luterana e il conseguente sospetto nel quale cadeva ogni tendenza innovatrice. — Van Der Haeghen, *Bibliographie des oeuvres de Cl.*, Gand 1888. — J. A. Clerval, *De Jodoci Clichtovaei vita et operibus*, Parisiis 1894. — A. Clerval in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 236-243.

CLINGIO (Klinge) Corrado (1483/84-1556). Frate minore conventuale, n. a Nordhausen, m. a Erfurt. Per più di trent'anni lottò strenuamente e predicò efficacemente contro i novatori, che lo bersagliarono, tentando poi di far credere che in morte s'era dichiarato per la riforma. Le sue opere, postume, furon messe all'Indice « donec corrigantur », per alcune erronee affermazioni sulla giustificazione. L'odierna edizione dell'Indice non le elenca più. Ricordiamo: *Locorum communium Sacrae Theologiae sylva*, Colonia 1552 e Parigi 1563; *De securitate conscientiae*, Colonia 1563. — N. Paulus in *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 990.

CLINICI. Con questo nome nei primi secoli erano chiamati i cristiani, che avevano ricevuto il battesimo nel loro letto, κλίνη. Questo battesimo, di cui S. Cipriano (*Epistola ad Magnum*, 12 ss; PL 3, 1194 ss) difese la validità, era considerato come meno perfetto, sia perchè, data l'impossibilità di ricorrere all'immersione, era conferito solo per infusione, sia, e principalmente, perchè chi domandava il battesimo in simile circostanza era spesso insufficientemente preparato e spinto più che altro dal timore della morte. Inoltre non tardò ad introdursi il grave abuso di ritardare il battesimo agli estremi della vita sia per l'erroneo timore di non poter riavere il perdono, ove si cadesse in peccato dopo il battesimo, sia per poter così abbandonarsi più lungamente alle cattive abitudini. Male ben grave, come si vede, e che metteva i catecumeni in pericolo di essere colti dalla morte senza aver ricevuto il battesimo. Abbondano perciò nella predicazione dei Padri i rimproveri e i richiami contro i clinici, la cui condizione, d'altra parte, a partir dal sec. III venne a costituire una Irregolarità (v.) per rispetto agli Ordini Sacri.

Bibl. – P. Gasparri, *Tractatus de S. Ordinatione*, Parisiis 1893, vol. I, 153 ss. — G. Bareille in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 209-211. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, III-2, col. 1942-1944.

CLITANCO o *Clintanco*, Santo, re e martire in Inghilterra (Herefordshire), sullo scorcio del sec. V. — Acta SS *Aug.* III (Ven. 1752) *die* 19, p. 733.

CLODIUS David (1644-1687). Teologo, archeologo, e biblista, pastore protestante, n. ad Amburgo, m. a Giessen, dove insegnò lingue orientali e poi teologia.

CLODOALDO, SS. 1) Vescovo di Metz, detto anche *Clodolfo*. Figlio di S. Arnolfo (v.), nato nel 605, fu per qualche anno alla corte dei re di Austrasia, ma, disgustato dal fasto mondano, si consacrò al servizio di Dio. Circa il 656 eletto vescovo di Metz, adempì con grande zelo i suoi doveri e morì circa il 696. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Jun.* II (Venetiis 1742), *die* 8, p. 126-132.

2) Prete e Confessore. Molte incertezze sulla sua vita. Nacque nel 522 a Orléans da famiglia regale. Rinunciò al trono e al mondo e si diede a vita eremitica e di pietà. Ordinato prete nel 552, si ritirò a Nogent, ora S. Cloud (S. Clodoaldo), vicino a Parigi, dove fabbricò una chiesa, esercitò l'apostolato ed ebbe anche discepoli. Morì verso il 560. — Martyrol. Rom e Acta SS. *Sept.* III (Venetiis 1761) *die* 7, p. 91-103. — J. Legrand, *St. Cloud, prince, moine, prêtre*, sine loco, 1922 (pp. 84).

CLODOVEO (466-511), nipote di Meroveo e figlio di Childerico, a cui nel 481, appena quindicenne successe come capo dei Franchi di Tournai. S. Remigio (v.), vescovo di Reims, ne salutò l'avvento al potere con una lettera che ci è stata tramandata. Ma il destino di Clodoveo era più grandioso: egli doveva essere, mediante le conquiste militari, il fondatore della dinastia merovingia e del grande regno dei Franchi, e, mediante la sua conversione, l'inauguratore del primo regno cattolico fra i Barbari (v.).

La vittoria del 486 contro il romano Siagrio lo rende padrone delle provincie rimaste indipendenti fra Aurelianum (Orléans) e la città dei Suessioni (Soissons). Per un decennio la sua potenza si estese ininterrottamente lungo la Senna e la Loira. Nell'assedio di Parigi avrebbe beneficamente agito sul conquistatore il fascino della vergine Genoveffa, futura protettrice della città.

Verso il 492-3 condusse in isposa Clotilde (v.) di Borgogna, cattolica.

Nel 496 intraprese una dura lotta contro gli Alemanni, che dal corso medio del Reno minacciavano la giovine potenza franca. La lotta si risolse in una completa vittoria del Franco presso Tolbiac (oggi Zülpich). La tradizione vuole che Clodoveo impetrasse la vittoria da Cristo, adorato dalla consorte. Certo è che nel Natale dello stesso anno S. Remigio potè battezzare in Reims il vincitore. Durante il rito disse al catecumeno: « Abbassa la testa, o fiero Sicambro, adora ciò che bruciasti e brucia quanto hai adorato ». Si battezzarono con C. due sorelle e tremila guerrieri, oltre a gran numero di donne e di fanciulli. Fu la nascita della nazione franca alla fede cattolica, evento entusiasticamente celebrato da S. Avito (v.) di Vienna in una lettera al neofito (PL 59,257 ss). È invece pura invenzione dell'ab. Girolamo Vignier (sec. XVII) una lettera di papa Anastasio II al re franco. Il prodigio dell'ampolla calata dal cielo contenente sacro crisma destinato all'unzione del re, non è ricordato da S. Avito, Gregorio di Tours, Fredegario, nè da alcun altro degli antichi storici della Francia.

C. continuò con più vigore a rendersi signore delle Gallie. Nel 507 trionfò poi contro i Visigoti.

Ci resta di lui una lettera ai vescovi del regno, nella quale ricorda la sua politica di favore per la

Chiesa. Nel 511, anno della morte, promosse un solenne sinodo ad Orléans: vi intervennero 32 vescovi.

Bibl. — C. Capasso in *Enc. It.*, X, 618 *a*. — G. Kurth, *Clovis*[3], Bruxelles 1923. — H. Leclerq, in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, III-2, col. 2037-2074. — E. Vacandard in *Dict. de connaissances rel.*, II, col. 247-250. — P. Paschini, *Lezioni di storia eccl.*, II (1933) p. 36-39. — H. Grisar, *Roma alla fine del mondo antico*. Roma 1930, I, p. 98 ss., e v. *Indice*. — L. Levillain, *La conversion et le baptême de Clovis*, in *Revue d'hist. de l'Eglise de France*, 21 (1935) 161-192. — M. Gorce, *Clovis* (465-511), Paris, s. d.: vedi *Revue d'Hist. eccl.*, 37 (1936) 138 s.

CLORIVIÈRE (de) Pietro Giuseppe Picot, S. J. (1735-1820). Artefice della restaurazione della Comp. di Gesù in Francia, n. a St. Malo. Entrato nella C. di G. (1756), dopo la soppressione dell'Ordine fu parroco a Parame; durante la rivoluzione si trovò a Parigi, dove fondò la Società dei Preti del S. Cuore e la Soc. delle Figlie del Cuore Imm. di Maria, ambedue disperse dalla Rivoluzione. Sotto Napoleone sofferse la prigionia (1804-09); dopo il 1814 fu il primo provinciale dei Gesuiti di Francia. Lasciò gran numero di piccoli scritti (celebri per la chiarezza e solidità della dottrina, per il calore vivo della pietà le *Considérations sur l'exercice de la prière et de l'oraison*, Paris 1802, più volte edito, scritto molto tempo prima per le sue fondazioni), oltre ai commenti sull'*Apocalisse* (5 voll.) e sulle *Epist. di S. Pietro* (3 voll.). È in corso il processo di beatificazione. — J. Sternaux, *Sturmflut und Wetterleuchten*, Innsbruck 1927. — J. Terrien, Paris 1892. — R. Bazin, Paris 1926. — M. De Bellevue, *Le P. de Cl.*, Wetteren 1933. — Monier-Vinard, *P. de Cl. d'après ses notes intimes de 1763 à 1773*, Paris 1935 (2 voll.). — Sommervogel, II, 1244-48.

CLOROFORMIO v. Anestetici.

CLOTET y Fabrés Giacomo (1822-1898), n. a Manresa, m. a Gracia (Barcellona) in fama di santo. Assistè il beato Claret (v.) nella fondazione del suo Istituto, sostenne in questo molte cariche, scrisse per primo la vita del Fondatore, e si distinse per zelo e amore delle anime. Se ne promuove dal 1924 la causa di beatificazione.

CLOTILDE, Santa, regina dei Franchi († 545). Figlia di Chilperico, re di Burgundia, e di Caretena, che le diede piissima educazione cristiana; dopo l'assassinio del padre, si ritirò dapprima a vita monacale colla sorella Crona (S. Gregorio di Tours: *Mucurana*) in Ginevra, indi acconsentì al matrimonio con Clodoveo (v.), re dei Franchi, sulla cui conversione influì assai. Rimasta vedova, rientrò nella vita religiosa a Tours, presso la tomba di S. Martino, intenta all'esercizio della santità e alla fondazione di chiese o monasteri. — Acta SS. *Jun.* I (Ven. 1741) *die* 3, p. 292-298 (*Chrotildis*). — G. Kurth, *Sainte Clotilde*[5], Paris 1905. — Una Congregazione femminile di S. Clotilde fu fondata a Parigi nel 1821 dall'abbé Rauzan e dalla signora Desfontaines.

CLOTILDE Maria (Ven.). v. Maria Clotilde.

CLOVIO Giorgio Giulio (Clovik), miniatore, n. nel 1498 a Grizane in Croazia e m. a Roma nel 1578. Lavorò in Ungheria, a Venezia e a Mantova. Religioso in un primo tempo, venne prosciolto dai voti, quando Paolo III lo chiamò a Roma. Gli vengono attribuiti molti codici miniati, ma sono certamente suoi i messali 3805 e 3807 della Vaticana, il commentario su S. Paolo di Londra, il lezionario Townely di New-York, una « Pietà » esistente al Pitti in Firenze. Finissimo esecutore, superò tuttavia i limiti dell'arte della miniatura, menomandone il carattere ben distinto da quello della raffigurazione pittorica, alla quale le opere del C. sono particolarmente improntate. — Enc. It. X, 632.

CLUNY. Celeberrima abbazia benedettina nella diocesi di Mâcon in Borgogna (Francia). Farne la storia è cosa ardua. Tentiamo un abbozzo. Fondata da Guglielmo il Pio di Aquitania nel 910, fu governata da Bernone di Gigny (910-926), a cui successe Odone (926-944), che apre la serie dei « Grandi Abbati » e « il periodo eroico » dell'abbazia: Aimardo (944-953), Maiolo (953-994), Odilone (994-1049), Ugo (1049-1109) Ponzio (1109-1122), Ugo II (3 mesi), Pietro il Ven. (1122-1156). L'abbazia godè di una esenzione completa civile ed ecclesiastica fin dal principio, quando il duca Guglielmo la pose sotto l'immediata giurisdizione e protezione del Romano Pontefice. Quest'egida contribuì assai al crescere della potenza cluniacense in Europa.

Cluny divenne il centro della prima grande riforma dell'Ordine Benedettino (v. Benedettini, II) tentata già un secolo prima, ma senza successo, da S. Benedetto di Aniano (v.). Cluny la realizzò e con la sua influenza la estese a quello che fu il suo « impero », comprendente più di 300 monasteri (si parlò persino di 2000 fra badie, priorati, decanati e comunità minori), con parecchie migliaia di monaci. Pontefici e vescovi usciti da Cluny ebbero benemerenze nella riforma della Chiesa, specialmente nella epica lotta delle Investiture (v.). L'organizzazione vi si distinse per uno spirito accentratore che rilevava dal sistema feudale. Il vero e unico abate era il Cluniacense e tutti i monaci dovevano ricevere la benedizione monacale dalle sue mani (la professione era fatta dopo il noviziato davanti al proprio abate).

Centro e cuore della vita cluniacense era la *liturgia*: un elenco dei manoscritti liturgici che ancora si conservano e di molti altri che esistevano nella biblioteca di C. è steso da A. Wilmart in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, III-2, col. 2074-92. Lo splendore del culto cluniacense era proverbiale. Tutta l'attività artistica dei monaci era indirizzata a questo scopo: prima del S. Pietro di Roma la Abbaziale di C. era la più grande chiesa del mondo, e ancora oggi lo sarebbe dopo S. Pietro. Si parlò anche di uno « stile cluniacense », il quale tuttavia è difficile a caratterizzarsi entro lo stile generale di quei tempi. L'*Officium parvum B. M. V.*, i Salmi *familiares*, la « Festa » dei Morti al 2 novembre, ecc. uscirono da C.

L'abbazia raggiunse il suo splendore massimo con Pietro il Ven. Ebbe filiali anche in Italia, famosi i monasteri di Fruttuaria, di S. Benigno Canavese; Farfa non era affiliata, ma ne seguiva le « Consuetudines ». Tuttavia nella grande organizzazione cluniacense si celavano cause di decadenza, che altrove indicammo (v. Cistercensi).

L'abbazia di Cluny soffrì devastazioni nel sec. XVI dagli ugonotti e protestanti. Sottoposta alla Commenda, che tennero tra gli altri il Richelieu e il Mazarino, fu distrutta quasi completamente nel novembre del 1793, mentre alcuni dei suoi monaci salivano la ghigliottina e altri venivano esiliati.

Bibl. presso U. Berlière, *L'Ordine monastico dalle origini al sec. XII* (Bari 1928) p. 266-269, Enc. It., X, 635 e 637 *a*, e R. Bauerreiss in *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 996 s. Inoltre: — G. e Valous, *Le monachisme clunisien des origines au XV siècle*, 2 tomi, Paris 1935. — A. Chagny, *Cluny et son empire*, Lyon 1939. — W. Williams, *Monastic studies*, Manchester 1938. — J. Vitey, *L'abbaye de Cluny* (architettura), Paris s. a. — W. Jorden, *Das cluniazensische Totengedächtniswesen vornehmlich unter drei ersten Aebten Berno, Odo und Aymard* (910-950), Münster i. W. 1930.

CLUT Isidoro, Mons. (1832-1903), n. a St. Rambert (diocesi di Valence, Francia), m. a Piccolo Lago degli Schiavi (Canadà). Entrato negli Oblati di Maria Imm. nel 1854, partito per la missione dell'Athabaska-Mackenzie nel 1857, sacerdote l'anno dopo, fu missionario infaticabile. Eletto vescovo ausiliare (1867) di Mons. Faraud, sempre infermiccio, evangelizzò le regioni più impervie, passando due inverni al di là del Circolo Polare. Era amatissimo dai suoi selvaggi e conosciuto come « l'uomo della preghiera ». Partecipò al concilio Vaticano. — *Petites Annales de la Congr. des Missionnaires Oblats de Marie Imm.* (1903) 323-324. — *Die Katholischen Missionen* (1903-04) 267.

COADIUTORE, in generale, si dice il chierico incaricato di aiutare e supplire il titolare di un ufficio o di un beneficio. In ispecie si distinguono i coadiutori dei Vescovi, dei canonici e dei parroci. Vescovi e parroci hanno il diritto e talora il dovere d'essere coadiuvati, quando, per motivi di infermità propria o per l'estensione del territorio ad essi affidato o per ragione d'altro legittimo impedimento, non possono convenientemente disimpegnare da soli le loro funzioni. Il C. ai Vescovi ed ai canonici ora può essere dato soltanto dalla S. Sede; ai parroci anche dall'Ordinario (CJ cann. 350, § 1, 1433, 475, 476).

1) Tra i *CC. dei Vescovi*, anticamente, si computavano i Corepiscopi (v.) e i Corepiscopi (v.), i vicari in pontificalibus vel in iurisdictione, l'arcidiacono, il vicario generale, ecc. Oggidì, il C. è un vescovo dato dal Rom. Pontefice ad un vescovo diocesano (datus *personae*) o ad una diocesi (datus *sedi*), con o senza diritto di successione. Si dice *Ausiliare*, se « datus personae sine iure successionis » (can. 350). Questi ha facoltà più o meno ampie, secondo il grado di inabilità del vescovo locale e a tenore delle lettere apostoliche, con cui viene costituito. Il C. « sedi datus » può compiere quanto spetta all'ordine episcopale, escluse le sacre ordinazioni; ma il suo potere di giurisdizione è limitato a quanto stabiliscono la S. Sede e il vescovo diocesano. Anche il C. deve prender possesso del suo ufficio, in forma canonica (can. 353) e risiedere in diocesi (can. 354). Il C. con diritto di successione diventa, senz'altro, l'Ordinario diocesano, al momento della vacanza; il C. « datus sedi » continua nel suo ufficio anche durante la vacanza, l'ufficio dell'Ausiliare, invece, cessa ordinariamente col cessare dell'ufficio del Vescovo diocesano (can. 355).

2) I *CC. dei canonici* non sono nè veri canonici, nè veri beneficiati. Li proibì il Conc. Tridentino; non ne parla il CJ; ma in alcuni capitoli vengono ancora nominati, anche con diritto di successione, dal R. Pontefice.

3) I *CC. dei parroci* hanno avuto dal CJ il loro nome specifico di *vicari: sostituti* (can. 474) del parroco assente; *ausiliari* (*adiutores*, can. 475) del parroco in sede, ma fisicamente impotente alla pienezza del suo ministero; e *cooperatori* (can. 476), vulgo *coadiutori*, di un parroco valido e in sede, ma insufficiente ai bisogni della parrocchia, troppo numerosa o troppo dispersa. Li nomina il Vescovo, « audito parocho » e hanno diritti e doveri segnati « ex litteris deputationis Ordinarii, ex statutis diocesanis et ex ipsius parochi commissione » (v. Vicario).

Per regola generale, il C. deve « ratione officii, parochi vicem supplere eumque adiuvare in universo ministerio paroeciali ». Non solo disciplinarmente, ma anche giuridicamente il C. è alle dipendenze del parroco. Le sue facoltà sono a lui delegate *a iure* vel *ab homine*, così che il C. deve intendersi, per diritto comune, fornito di una delegazione generale (o, secondo altri, ad es. Maroto, di « una certa potestà ordinaria vicaria ») in aiuto e supplenza di ogni ministero parrocchiale « nisi aliud expresse caveatur ». Come C. può certamente ricevere anche delegazioni generali in ordine alla valida assistenza dei matrimoni (can. 1096). Muta il suo « nomen iuris » e aumentano le sue facoltà, quando, durante l'assenza del parroco, diventa vicario sostituto o supplente e quando, per l'infermità o vecchiaia del parroco, diventa vicario ausiliare. Il vicario C. è ultimo dei vicari parrocchiali, ma ha la precedenza sul restante clero della parrocchia (Cf. can. 106 e 472, n. 2). Ha diritto ad un congruo compenso e, se non ha beneficio proprio, è removibile *ad nutum* del Vescovo. Ai titolari delle diocesi e parrocchie italiane devono essere assegnati, occorrendo, dei CC. che, oltre all'italiano, intendano e parlino anche la lingua localmente in uso, allo scopo di prestare l'assistenza religiosa nella lingua dei fedeli secondo le regole della Chiesa (*C.to*, art. 22).

Bibl. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, III-2, col. 2092-94. — Campegius, *De coadiutore Epp.*, Venetiis 1584 — F. Maroto, *Inst iuris can.*, Matriti 1919, t. II, n. 754 ss. — Wernz-Vidal, *Ius canon.*, Romae 1928, II, nn. 613 ss., 662 e 743. — G. Stocchiero, *Codice del clero ital.*², Vicenza 1937, nn. 412-418.

COCAINA. v. Anestetici; Alcoolismo; Stupefacenti.

COCCEIO (Koch, Coch) Giovanni (1603-1669). Teologo protestante, n. a Brema, m. a Leida, noto soprattutto per il suo sistema teologico, che imposta tutta la storia religiosa dell'umanità sulle diverse fasi dell'Alleanza Divina (Föderaltheologie). L'opera, in cui espone tale sua dottrina, è anche la principale fra le molte altre: *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei* (1648, più volte edita). Le esigenze del sistema lo hanno portato ad un esagerato allegorismo. Tuttavia le sue idee esercitarono grande influsso sui teologi olandesi. — *Opera omnia*, 12 tomi, Amsterodami 1701 ss. — Schrenk in *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, I² (1927) col. 1698 s.

COCCHIA Rocco da Cesinale, O. M. Cap. (1830-1900), n. a Cesinale, m. a Chieti. Lettore di filosofia, fu in seguito incaricato dal P. Nicolò da S. Giovanni, ministro generale, di stendere la Storia delle Missioni Cappuccine, opera non ancora tentata da alcuno scrittore. Partecipò al concilio Vaticano come

teologo consultore. Fu nominato delegato apostolico di Haiti e Venezuela da Pio IX (1874), e amministratore dell'archidiocesi di San Domingo. Ivi ebbe la fortuna singolare di ritrovare le ossa di Cristoforo Colombo (10 settembre 1879), sulla cui identificazione nacquero però acri controversie. Il 9 agosto 1883 fu nominato arcivescovo di Otranto, e in seguito internunzio apostolico al Brasile, infine arcivescovo di Chieti.

Tra le sue opere, notevolissima è l'accennata *Storia delle Missioni dei Cappuccini*, t. I, Parigi 1867, t. II e III, Roma 1873, frutto di lunghi viaggi e ricerche. Inoltre: *Descubrimiento de los verdaderos restos de Cristobal Colon*, S. Domingo 1877; *Los restos de Cristobal Colon en la Catedral de San Domingo*, ib. 1879; *Cristoforo Colombo e le sue ceneri*, Chieti 1892.

Bibl. — Analecta *O. d. Min. Capuccinorum*, XVII (1901) 117-123; 156-160. — M. D'Alessandro in *Annali Francescani*, Milano 1901, fasc. 3 e seg. — Callistus Geispolsheim, *Index Capuccinorum qui in opere* « Storia delle missioni dei Cappuccini » *inveniuntur*, in *Collect. Francisc.*, IX (1939) 540-558; X (1940) 83-91.

COCHIN: 1) Agostino (1823-1872), n. a Parigi, m. a Versailles, eletto nel 1853 sindaco del X Arrondissement e nel 1871 prefetto del dipartimento Seine-et-Oise. Consacrò la sua attività allo studio del diritto e alla soluzione dei grandi problemi economici; soprattutto diede splendida prova di carità fondando o favorendo Conferenze di S. Vincenzo, società di mutuo soccorso, patronati e circoli cattolici per giovani operai, prestando la sua opera (1870-71) per raccogliere i morti e feriti della infausta guerra del 1870. Nei rivolgimenti seguiti al 1848 fu instancabile difensore dell'ordine, della fede, amico dei migliori spiriti di Francia. Spiacque all'Impero, e, per non tradire i suoi principi, rassegnò le dimissioni dalle cariche pubbliche. Parve che, per un momento, alcune illusioni liberali lo affascinassero, ma poi accettò senza titubanze e senza riserve le decisioni del conc. Vaticano.

Delle sue opere ricordiamo: *Le progres de sciences et de l'industrie au point de vue chrétien* (1863); *Abolition de l'esclavage* (1861, 2 voll.), opera coronata dall'Accademia francese e che gli valse l'ammissione all' « Institut » nella sezione di scienze morali e politiche; *Quelques mots sur la Vie de Jésus de M. E. Renan* (1863); *Études sociales et économ.* (1889; opera omnia, Parigi); *Mémoires* (Paris 1881); *Epistolario* (ib. 1926, in 2 voll.). — J. Baudor in *Dict. pratique des connaiss. relig.*, II, col. 251 s. — J. Forget in *Revue d'Hist. eccl.*, 28 (1927) 136-38.

2) Agostino († 1916) nipote del precedente, figlio di Dionigi, morto a 39 anni sul campo di battaglia, storico e sociologo notevole, studiò le origini e gli sviluppi della Rivoluzione francese traendone conferme alle sue teorie sociologiche. Cf. J. Forget *l. c.*, 28 (1927) 346-48.

3) Enrico (1854-1926), fratello di Dionigi, grande studioso e traduttore della letteratura italiana, soprattutto di Boccaccio e di Petrarca. Scrisse anche di politica e lottò contro l'espulsione degli Ordini Religiosi della Francia. — A. De Gubernatis, *Dict. internat. des écrivains du monde latin*, Paris-Florence 1905, p. 353 s. — Enc. It., X, 669 *a*.

COCHLAEUS Giovanni (1479-1552). Umanista e controversista cattolico, uno dei più dotti e ardenti avversari della riforma protestantica. N. a Wendelstein (donde il nome di *Cochleo*, Wendeltreppe, con cui sostituì l'originario **Dobeneck**), studiò a Colonia, diresse la Lateinschule di S. Lorenzo in Norimberga, nel 1515 venne in Italia e nel 1517 si laureò in teologia a Ferrara. Consacrato sacerdote a Roma e ritornato in Germania, ebbe benefici e titoli canonicali a Francoforte sul Meno, a Magonza, a Breslavia e ad Eichstätt. Prese parte viva alle grandi dispute religiose e alle diete di Worms (1521), di Norimberga (1524), di Spira (1526), di Augusta (1530), di Ratisbona (1546), e fiancheggiò validamente i nunzi pontifici. Tra i suoi moltissimi scritti (più di 200) primeggiano: *Adversus cucullatum Minotaurum* (Lutero) *de sacramentorum gratia iterum*, 1523, di nuovo edito da J. Schweitzer, Munster i. W. 1920; *Commentaria de actis et scriptis M. Lutheri*, incominciati nel 1532, editi integralmente nel 1549 e costituenti la prima, affrettata, biografia cattolica dell'eresiarca; *Historiae Hussitarum 12 libri*, 1549. Altri scritti in *Bibl.*

Bibl. — W. Kohler in *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, I² (1927), col. 1699. — A. Herte in *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 998 s. — Pastor, *Storia dei Papi*, IV-1, IV-2, V, passim. — Enc. It., X, 671 *b*. — M. Spahn, *J. Cochlaeus*, Berlin 1906. — J. Greven, *Joh. Cochläus, In obscuros viros qui decretorum volumen infami compendio theutonice corruperunt expostulatio* (1530), Münster in W. 1929. — H. Valter, *Joh. Cochläus, Aequitatis discussio super consilio delectorum cardinalium* (1538), ivi 1931. — A. Herte, *Die Lutherkommentare des J. Cochlaeus*, ivi 1935.

COCINCINA. v. Indocina.

COCOLLA, abito introdotto dalla vita monastica e presentatosi, nei secoli, in varie forme. In generale conservò le caratteristiche di un mantello con cappuccio, ampio talora fino a coprire tutte le spalle. Il nome è ancora in uso per indicare specialmente l'abito corale benedettino. Ma fu adoperato anche per « lucco », la cappa stretta con cappuccio e maniche dei secoli XIV e XV. — E. Martène, *De vestiario Fratrum*, in *PL* 66, 773-775. — H. Leclercq, *Capuchon*, in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, II-2, col. 2127-34.

COCONNIER Tommaso, O. P. (1846-1908), n. a Grazay presso Mayenne, m. a Tolosa. Fu alla scuola dello Zigliara (v.) in Roma (1875), nel 1876 fu accolto tra i Domenicani, insegnò filosofia nell'Istituto Cattolico di Tolosa allora fondato, ebbe parte nella fondazione dell'Università di Friburgo (Svizzera) ove insegnò dogmatica, fondò (1893) e diresse fino alla morte l'apprezzata *Revue Thomiste*. Tra l'opere si ricordano *L'âme humaine*, Parigi 1890, e *L'hypnotisme français*e, ivi 1897, che ebbe successive edizioni.

CODDE Pietro (1648-1710). Oratoriano, n. ad Amsterdam, m. a Utrecht. Innocenzo XI lo nominò, su proposta dell'inviato olandese Teodoro Cock, vicario apostolico in Olanda e l'anno seguente fu consacrato vescovo. Piacque assai ai giansenisti olandesi questa scelta di uno che, amico di Quesnel, aveva ricusato di sottoscrivere, prima della consacrazione, il formulario di Alessandro VII. Il suo favore per il giansenismo si manifestò poi nella mancata pubblicazione delle 31 proposizioni con-

dannate da Alessandro VIII e nella denuncia da lui fatta a Roma di una « Memoria » stesa da alcuni gesuiti sul progresso del giansenismo nei Paesi Bassi. In occasione del giubileo del 1700 fu invitato e poi citato a Roma per un rendiconto. Morto nel frattempo Innocenzo XII, l'accusato fu sotto Clemente XI trattato dapprima con grande mitezza, nonostante le insufficienti giustificazioni, ma nel 1702 venne sospeso dal suo ufficio di vicario. L'intromissione del Governo e l'agitazione di parte del clero fecero sì che egli potesse ritornare in Olanda. Ma nel 1704, dopo un nuovo esame della sua posizione dottrinale, venne deposto. Mantenutosi fino alla morte in urto con Roma, fu dall'Inquisizione privato della sepoltura ecclesiastica « per esempio e monito agli ostinati ribelli ». — B. Bigelmair in *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 1000. — Pastor, *Storia dei Papi*, XIV-2 e XV, v. Indici.

CODICE del Diritto Canonico. v. Diritto Canonico.

CODICI Biblici. S'intende per « codice biblico » un manoscritto antico contenente tutta la Bibbia o parte di essa nella lingua originale o in una delle molte Versioni (v.). L'antichità dei manoscritti biblici, ai quali compete la dignità di « codici », ossia di *testes textus* (testimoni del testo), ha naturalmente il suo termine estremo nel sec. XV, quando l'arte del manoscritto cedette alla nuova invenzione della stampa: pochi manoscritti del sec. XVI si trovano annoverati fra i CC. BB.

Due furono nell'antichità le forme esterne assunte dai manoscritti biblici, come del resto da tutti i manoscritti d'opere letterarie: la forma di *rotolo, volumen* (da *volvere*, avvolgere) e la forma di *libro*.

Questa diversità di compaginazione dipendeva dalla diversità della materia: il *papiro* dava più naturalmente il rotolo, la *pergamena* dava il libro. L'uso della pergamena fu perfezionato nel sec. II av. C. dagli artigiani di Pergamo (donde il nome di *pergamena*) e, verso la fine del sec. III o IV dell'era volgare, prevalse sull'uso del papiro e quindi del rotolo.

Dei Papiri (v.) si dirà a suo luogo. Qui diamo le notizie più interessanti sui CC. BB. di pergamena — i soli, del resto, che ci siano pervenuti interi — e ne descriviamo o elenchiamo i più antichi ed autorevoli, ebraici, greci, latini.

I). **CC. Ebraici**. Gli Ebrei si mantennero per molto tempo fedeli al rotolo di papiro per l'uso sinagogale. L'uso della pergamena, non ignoto agli Ebrei antichi (cf. II *Tim* IV 13), divenne frequente solo più tardi e solo per manoscritti di proprietà privata. Si spiega così come non esistano manoscritti ebraici della Bibbia che siano certamente anteriori al sec. X dell'era nostra. D'altronde tutti i CC. ebraici sono fra loro così simili, che il raffrontarli non offre un grande vantaggio critico. v. Testo Della Bibbia.

II). **CC. Greci**. Qui la messe è copiosa. 1) I CC. greci della Bibbia si dividono, sotto l'aspetto paleografico, in *maiuscoli* o *onciali* e in *minuscoli* o *corsivi* Questa distinzione coincide con quella cronologica, in quanto la scrittura onciale dominò incontrastata nella trasmissione delle opere letterarie fino al sec. IX, sicchè non si hanno CC. BB. minuscoli anteriori a tale secolo (mentre ve ne sono di maiuscoli posteriori). Nelle edizioni critiche i CC. maiuscoli si sogliono indicare colle lettere maiuscole, i minuscoli coi numeri arabici.

2) A seconda del contenuto, si distinguono *CC. greci del Vecchio Testamento* e *CC. greci del Nuovo Testamento:* i primi contengono il V. T. nella versione greca dei Settanta (sec. III-II av. C.) e il greco originale per *II Mace* e *Sap*; i secondi contengono invece il N. T. nella lingua originale (la versione greca del I Vangelo si può considerare quasi-originale).

3) Singolarmente notevoli sono quattro CC., che abbracciano Vecchio e Nuovo Test. e sono tra i più antichi:

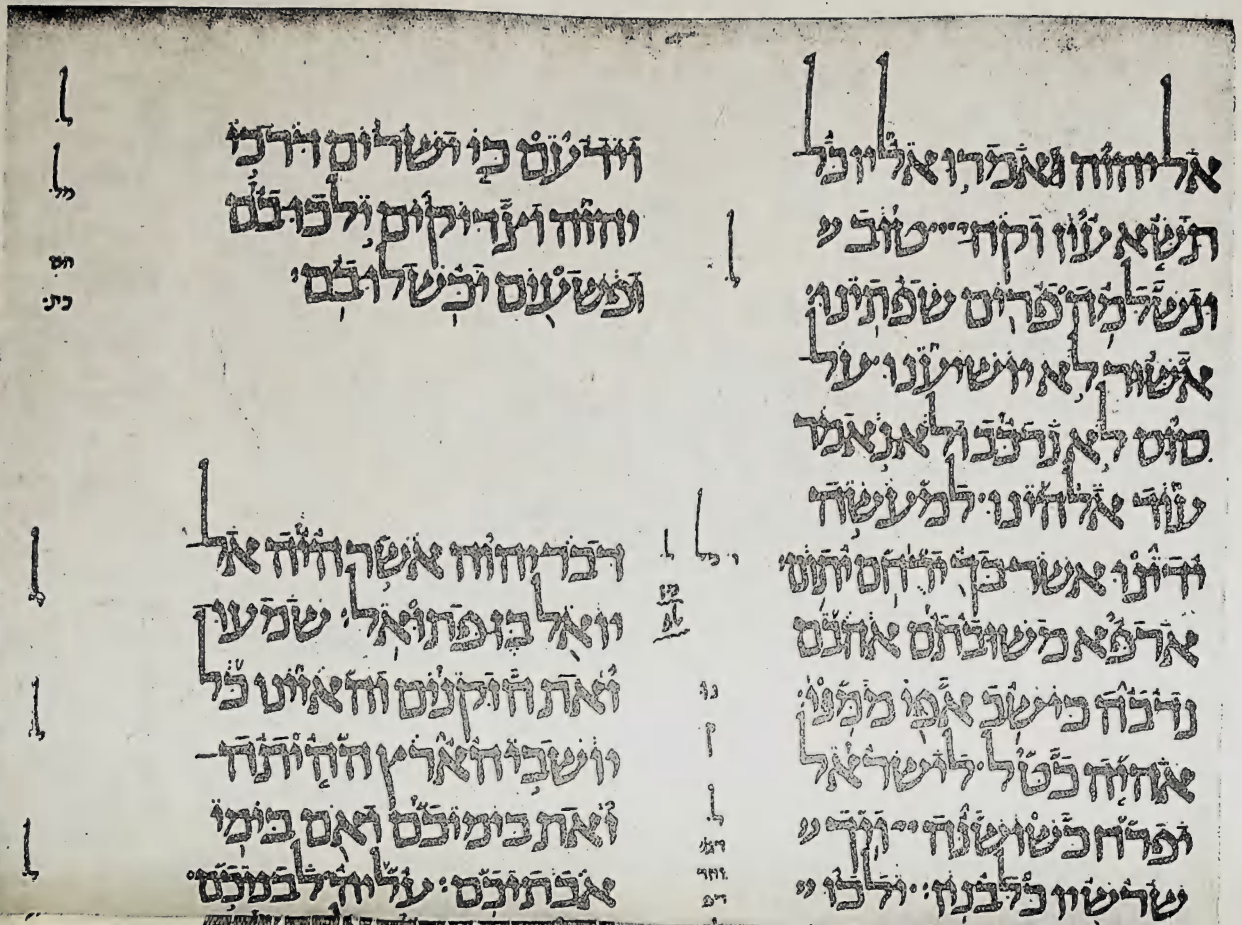
a) **Vaticano**, sigla **B**: fogli 734, dimensioni mm. 272 × 268; per ogni pagina 3 colonne. Fu redatto nel sec. IV, probabilmente in Egitto; oggi è mutilo all'inizio e alla fine Dal 1475 si conserva nella Vaticana (donde il nome). È per autorità il principe dei CC. greci. Edizioni fototipiche: Roma 1889 e 1904.

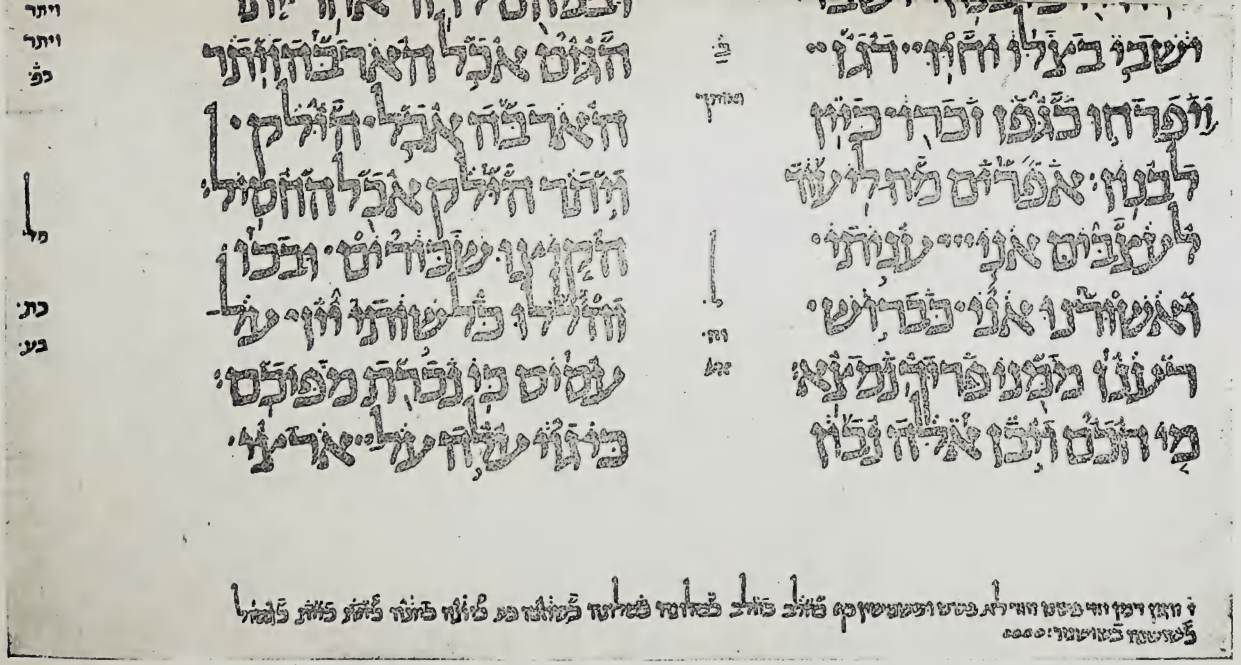
b) **Sinaitico**, sigla ℵ o (per il Nuovo Test.) **S**: fogli 347, mm. 430 × 378; per ogni pagina 4 colonne. Il Vecchio Test. ha molte lacune. Si fa risalire alla fine del sec. IV. Tischendorf, che lo scoprì (dal 1844) nel monastero di S. Caterina al M. Sinai (donde il nome), lo giudicò redatto nello stesso *scriptorium* del precedente. Rendel Harris e T. C. Skeat, non senza suggestive ragioni, gli assegnano come luogo d'origine Cesarea di Palestina. Dalla sua scoperta ad oggi le vicende di questo codice sono state romanzesche. Per qual ragione, dopo che fu concesso dai monaci del Sinai nel 1859, non sia più tornato colà, non è ben chiaro. Nel 1862 Tischendorf lo trasmise ad Alessandro II di Russia. Nel dicembre del 1933, venduto dal governo sovietico, il codice passò dalla Imperiale di Leningrado al British Museum, i cui conservatori hanno consacrato ad esso cure di riparazione e nuovi studi, dandocene anche i risultati generali: H.J.M.Milne-T.C.Skeat, *Scribes and Correctors of the* « Codex Sinaiticus », London 1938. È in corso anche l'edizione fototipica del Vecchio Testam. per parti (N. T. 1911).

c) **Alessandrino**, sigla **A**: fogli 773, mm. 320 × 260; per ogni pagina 2 colonne. È del sec. V; appartenne al patriarca di Alessandria (donde il nome); dal 1627 è al British Museum. È pure in corso a Londra l'edizione fototipica.

d) **Rescritto di Efrem**, celebre palinsesto: al sacro testo, redatto nel sec. V, uno scrivano del sec. XII sovrappose la versione greca di Trattati di S. Efrem (donde il nome). Fogli 209; mm. 325 × 260; una sola colonna per pagina. Attualmente del Vecchio Test. contiene solo frammenti (fogli 64). Si conserva alla Nazionale di Parigi.

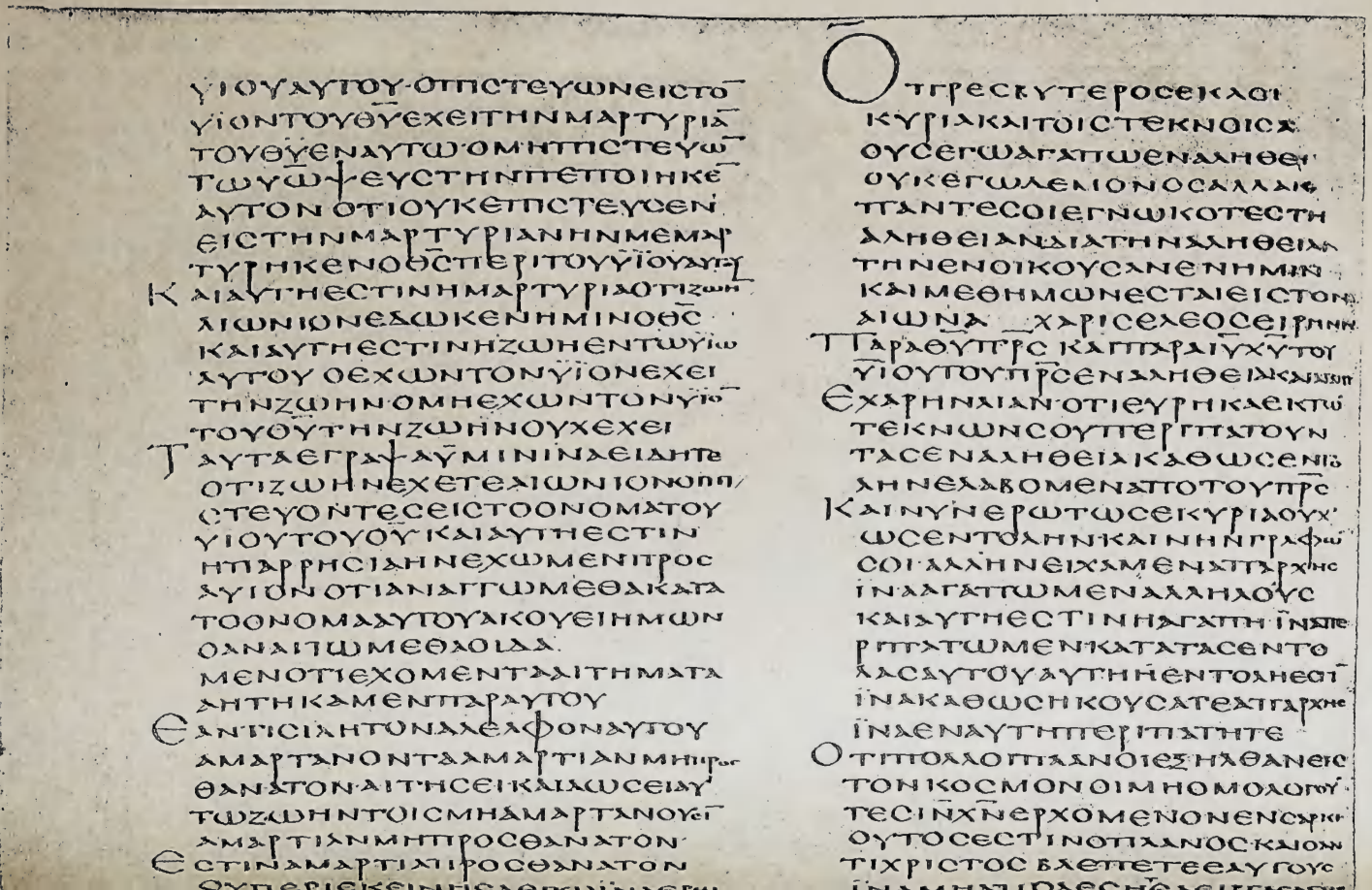
4) Fra i CC. maiuscoli del Nuovo Testamento è da segnalare il **C. di Beza o Cantabrigense**, sigla **D**. Risale al sec. VI. Contiene, in greco (pagina sinistra) e in latino (pagina destra) i Vangeli e gli Atti degli Apostoli (le Epistole di S. Paolo sono nel cod. *Claromontano*, sigla *D*. pure del sec. VI e bilingue, celebre per il « canone » biblico contenutovi). Fogli 406; mm. 260 × 215. Dal monastero di S. Ireneo in Lione il vescovo di Clermont lo portò, nel 1546, al concilio di Trento. Nel 1562 venne in possesso di Teodoro Beza, che nel 1581 lo donò all'Univ. di Cambridge (donde il duplice nome). Contiene spesso lezioni singolari. Ediz. fototipica, Cambridge 1899. — Fra i CC. minuscoli ricordiamo qui il **C. Chigiano (Chisianus)** del sec. XI, contenente, in 402 fogli a grande formato e con

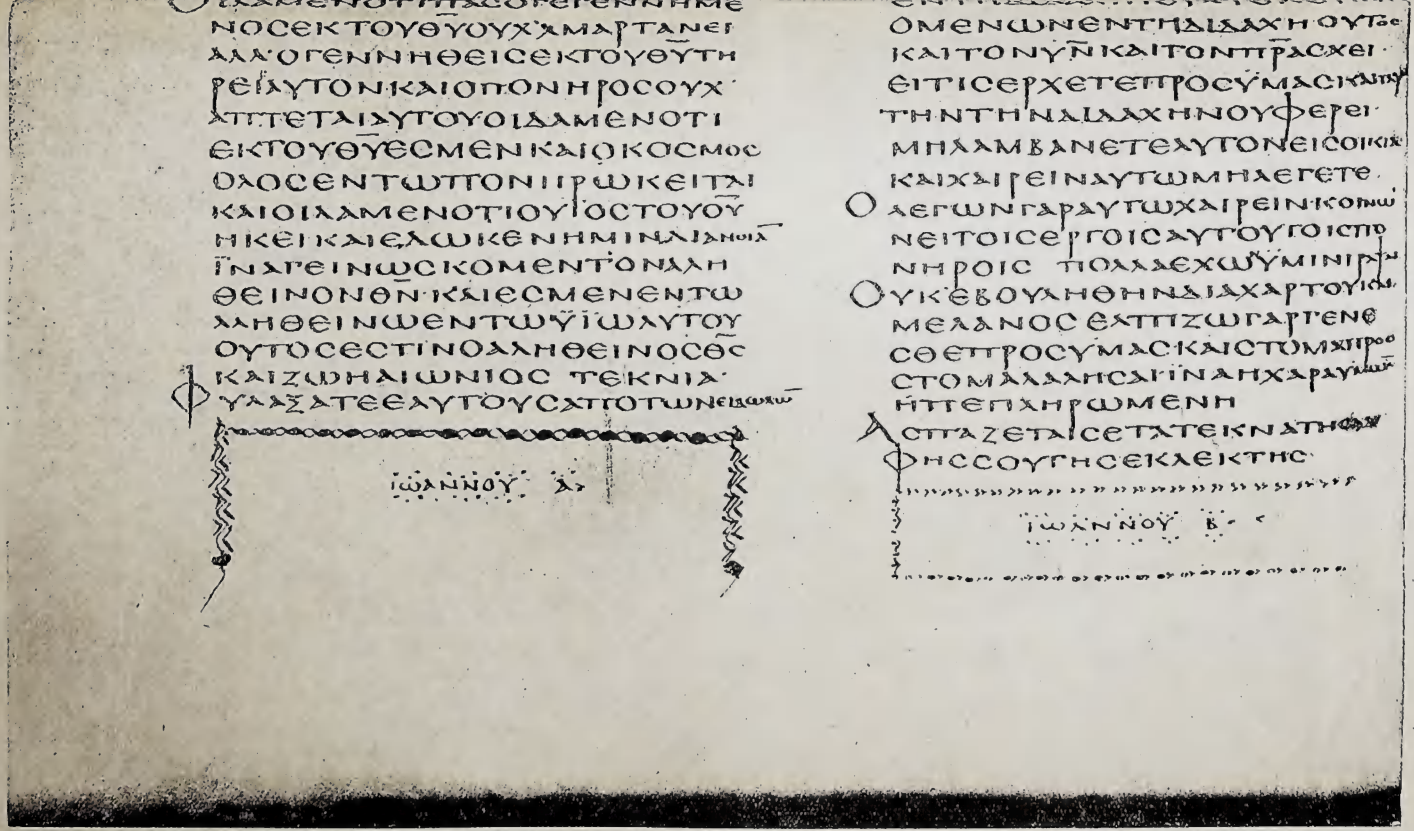




Codice Petropolitano Ebraico (Osea XIV 5 – Gioele I 6), dell'anno 916.

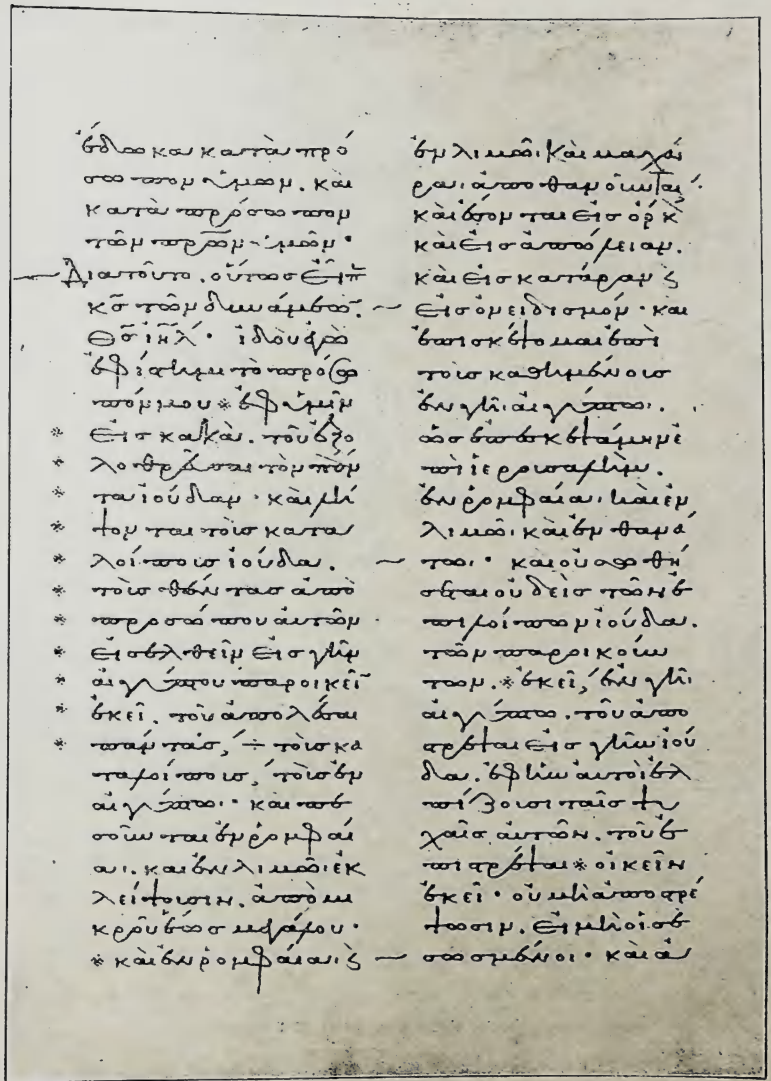
Proprietà riservata.





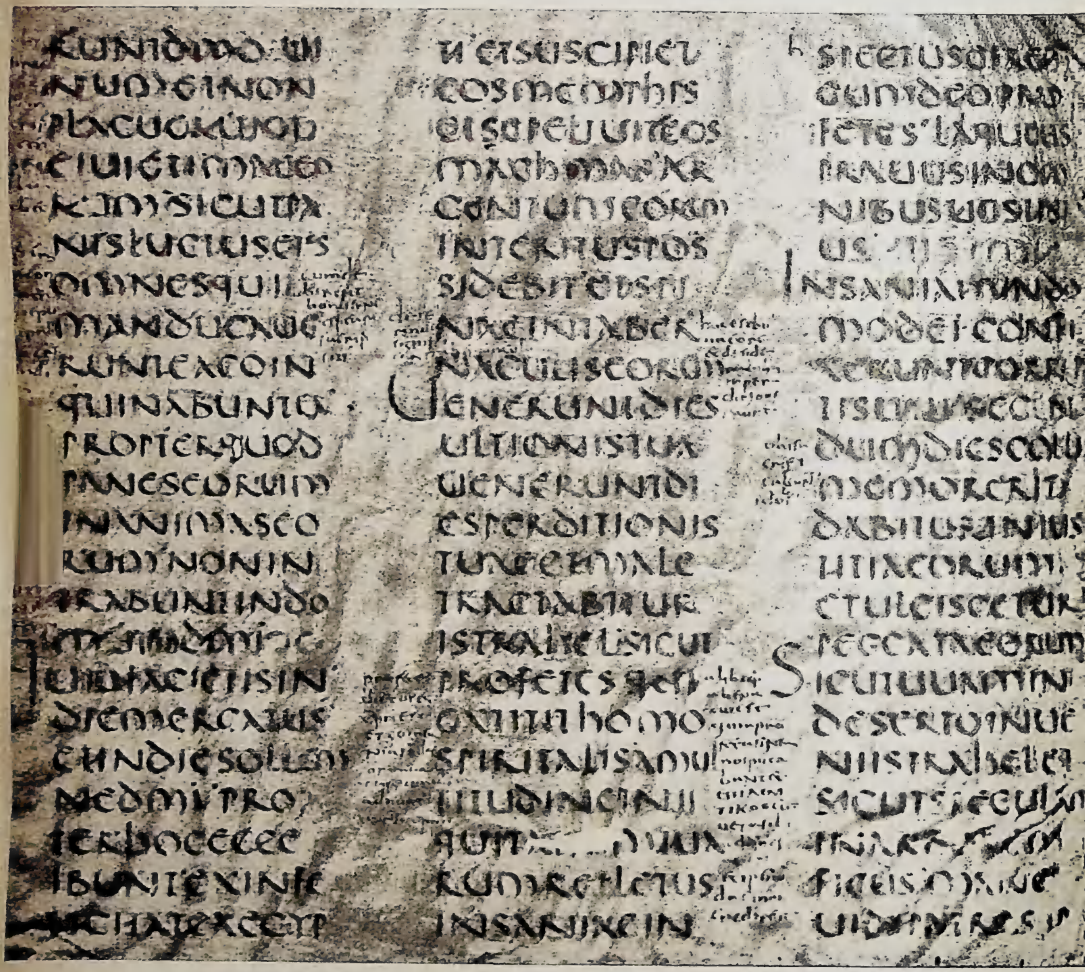
Codice Alessandrino Greco (I Giov. V 9 *e* – II Giov. 1), del sec. V.

Proprietà riservata



Scrittura Greca Minuscola. Cod. Chigiano (ora nella Bibl. Vaticana), del sec. XI.
Ger. XLIV 11-14 coi segni origeniani (asterischi e obeli).

Proprietà riservata.



Codice Fuldense della Volgata Geronimiana (Osea IX 4-10), del sec. VI

Proprietà riservata.

due colonne ciascuno, i Profeti Maggiori (Daniele in duplice versione: dei Settanta e di Teodozione). Appartenne alla Chigiana (v. Chigi); nel 1918 passò in proprietà del Governo Italiano, il quale nel 1922 fece dono della collezione Chigi alla Vaticana.

III) CC. Latini. Paleograficamente i CC. latini della Bibbia sono assai vari. Per la versione in essi contenuta, sono naturalmente da distinguersi i CC. della Vecchia Latina pregeronimiana e i CC. della Volgata geronimiana (v. Versioni della Bibbia). Notiamo tuttavia che nella Volgata son passate le precedenti versioni latine di quei libri del Vecchio Testamento (*Deuterocanonici*), che S. Girolamo non tradusse: Baruch, Sap, Eccli, I e II Macc, parti deuterocanoniche di Esth e di Dan. Giuditta e Tobia sono invece stati tradotti da S. Girolamo, benchè deuterocanonici.

A) CC della Vecchia Latina. 1) *CC. del Vecchio Testamento.* Nella semantica critica non vi sono per essi sigle speciali; ciascun codice si indica con un nome riferentesi alla sua storia e, il più delle volte, desunto dal luogo, ove attualmente si conserva Tra i CC. conservati in Italia segnaliamo il Salterio Veronense del sec. V, ed. da G. Bianchini, Roma 1740. Alcune parti della Vecchia Latina sono nel codice *Ottoboniano* della Volgata (v. più innanzi) per Gen e Es.

2) *CC del Nuovo Testamento.* Si sogliono indicare colle lettere minuscole. Notevolissimi, in Italia: il codice Vercellense (*a*) del sec. IV, ed. da G. Bianchini col codice seguente (in *Evangeliarium Quadruplex*, Romae 1749, accolto in *PL* 12), da Belsheim (Cristiania 1894) e nuovamente da A. Gasquet (Roma 1924); il Veronense (*b*) del sec. IV–V; il Palatino (*e*, ora nel Museo Civico di Trento) del sec. IV–V, ed. da Tischendorf, Lipsia 1847; il Bresciano (*f*) del sec. VI, ed. da G. Bianchini, Roma 1749 (o. c.) e da Wordsworth–White, Oxford 1889...; il Bobbiense (*k*), del sec. IV–V, ed. nel 1913 dall'Univ. di Torino, dove ora si trova. Quest'ultimo codice contiene solo frammenti di Mt-Mc, mentre i precedenti contengono integralmente o quasi i 4 Vangeli. Sono state fatte anche collezioni generali dei CC. della Vecchia Latina: P. Sabatier, 3 voll., Reims-Parigi 1751, di cui i Benedettini di Beuron (v.) preparano una nuova edizione; *Old Lat. Bibl. Texts*, Oxford 1883 ss.; *Collectanea Biblica Latina*, Romae 1912.

B) CC. della Volgata Geronimiana. Sono in numero ingente: si contano a migliaia (cf. F. Prat in *Dict. de la Bible*, IV, col. 692). Evidentemente sotto l'aspetto del valore critico si impone una forte selezione. Resta tuttavia comprensibile l'immane lavoro richiesto per una edizione critica della Volgata, come quella a cui attendono oggi nell'apposito palazzo di S. Girolamo in Roma i Benedettini. È abbastanza comune l'uso di indicare i CC. della Volgata colle iniziali maiuscole.

Il migliore fra quelli che contengono tutta la Bibbia è l'Amiatino del sec. VII–VIII: fogli 1029, mm. 500 × 350. La scrittura è onciale, ciascun foglio ha due colonne. Di tre copie re latte nel monastero di Jarrow o di Wearmourth, su un esemplare che S Benedetto Biscop (v.) aveva portato da Roma, una fu offerta dall'ab. Ceolfredo (v.) alla S. Sede e si conservò un tempo nell'abbazia del Monte Amiata (don le il nome) e di là nel 1786 passò alla Laurenziana di Firenze. Cf. H. Quentin, *Mémoire sur l'établisse nent du texte de la Vg.*, I, Rome 1922, p. 428-452; *Biblica* 20 (1939) 38. Sulla dipendenza del codice dall'opera di Cassiodoro i critici sono discordi.

Il più antico fra i CC. che contengono tutto il Nuovo Testamento è il Fuldense del sec. VI, portato a Fulda (donde il nome) da S. Bonifacio. Fu redatto per Vittore, vescovo di Capua, del quale contiene l'*Armonia Evangelica*, spesso riprodotta.

Ricordiamo fra gli altri CC.: il Cavense (conservato nell'abbazia di La Cava [v.]) del sec. VIII-IX, contenente tutta la Bibbia e giudicato rappresentante della recensione del vescovo spagnolo Pellegrino (sec. V); il Vallicelliano del sec. IX, che si conserva nella Vallicelliana in Roma ed è fra i migliori rappresentanti della recensione di Alcuino: contiene tutta la Bibbia; il Paolino (S. Paolo fuori le Mura) del sec. IX, dello stesso ambito e della stessa famiglia del precedente; il Farfense del secolo XI, oggi alla Vaticana, pure comprendente tutta la Bibbia; l'Ottoboniano del sec. VIII, oggi alla Vaticana, comprendente l'Ottateuco; il Mediolanense del sec. VI, comprendente frammenti dei Vangeli, conservato all'Ambrosiana; il Foroiuliense (Cividale del Friuli) del sec. VI–VII, comprendente i Vangeli.

IV. Il raffronto dei CC. è il momento principale e per lo più decisivo nel ristabilire il genuino testo biblico (originale e di versioni), ove esso ci sia pervenuto con varianti lezioni: v. Testo della Bibbia e Critica del Testo.

COEDUCAZIONE. v. Scuola Mista.

COEFFETEAU Nicola, O. P. (1574–1623). Nato a Château-du-Loir, studiò nel convento di S. Giacomo a Parigi, dove poi fu professore, reggente e priore. Ricoprì l'ufficio di vicario generale della congregazione gallicana, di predicatore ordinario di Enrico IV (1608), di vescovo coadiutore di Metz (1617). Morì, senza aver raggiunto la diocesi di Marsiglia, alla cui sede era stato promosso nel 1621. Controversista misurato, dignitoso e armato di buona critica, scrisse varie opere, principalmente sui seguenti argomenti: Eucaristia, gerarchia e autorità papale contro Giacomo I d'Inghilterra, Pierre de Moulin, Philippe Duplessis-Mornay e Marcantonio De Dominis; su quest'argomento dell'autorità papale si scorge in lui una tinta di gallicanesimo.

Compose altresì molte opere ascetiche, tra cui la più nota è *Tableau des passions humaines*, 1615, spesso ristampata. Tradusse dal latino, dal greco, dall'italiano. Per la purezza del suo stile è annoverato fra i padri della lingua francese. — Ch. Urbain, *N. C., un des fondateurs de la prose française*, Paris 1894. — R. Coulon in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 267–271. — H.-M. Féret, *N. C. est-il le docteur tenté contre la foi dont a parlé St. Vincent de Paul?* in *Rev. d'hist. de l'Église de France* 25 (1938) 331-336.

COEPISCOPO. Più spesso il C. è noto nella storia della Chiesa col nome di Corepiscopo (v.) e si confonde non di rado col Coadiutore (v.) del Vescovo. L'istituto divino dell'episcopato è rigidamente monarchico e non ammette due o più vescovi, con pari giurisdizione, in una sola diocesi. L'antica disciplina vietava anche la nomina di coadiutori ai Vescovi (Conc. Niceno, can 8); ma le necessità stesse del governo e della disciplina fecero dapprima tollerare e poi riconoscere la legittimità dei CC., intesi come coadiutori o amministratori apostolici o

vicari o corepiscopi, fino a che Bonifacio VIII riservò al Papa la loro nomina e i loro poteri.

COERCIZIONE, in genere, è il vincolo inerente ad ogni legge, per il quale il soggetto è obbligato ad applicare i mezzi atti a raggiungere le finalità della legge medesima.

Nel *diritto romano* per C. si intendeva il potere discrezionale del magistrato romano nei rapporti con gli individui delinquenti. Da principio tal potere non aveva limiti, ma in seguito venne sottoposto a norme procedurali, fino a restringere anche l'*arbitrium principis*.

Nel *diritto ecclesiastico* si confonde col termine *coazione*, che è la violenza fisica o morale (*vis et metus*) in quanto limita l'esercizio dell'attività esteriore o della volontà umana. Teologi e canonisti ne trattano parlando dei requisiti degli Atti Umani (v.), in ordine alla loro valutazione morale e alla validità o rescindibilità dei medesimi (v. Contratti, Matrimonio).

Nel *diritto penale* per C. s'intende il potere di fissare le norme penali e di applicarle. In diritto canonico questa facoltà sovrana vien detta di solito *potere coattivo*.

COFFIN Carlo (1676-1749). Letterato, autore di inni accolti nel Breviario parisiense, dal 1718 rettore dell'Università di Parigi, fu uno dei più distinti « appellanti » contro la bolla *Unigenitus* del 1713. In morte gli furono perciò negati i Sacramenti; il clero si astenne dai suoi funerali, i quali però, in opposizione al cardinale arcivescovo de Noailles, riuscirono solennissimi. Episodio significativo della ribellione giansenistica. — Pastor, *Storia dei Papi*, XVI-1 (Roma 1933) p. 179.

COGHETTI Francesco, pittore (1804-1875) n. a Bergamo, m. in Roma, dove si era stabilito giovanissimo. Discepolo del Diotti e del Camuccini, fu presidente dell'Accademia Romana di S. Luca. Accademico manierato, fu però stilista di pregio e maestro nel disegno. Copiosissima la sua produzione in affreschi e tele, profana e sacra. Nel campo sacro ricorderemo gli affreschi nel duomo di Savona, quelli nel duomo di Bergamo, nella chiesa di S. Carlo ai Catinari, nelle basiliche di S. Paolo fuori le Mura e dei SS. Giovanni e Paolo in Roma.

Notevoli anche le tele, spesso dalla concezione grandiosa, che si conservano in S. Michele dell'Arco a Bergamo e nelle parrocchiali di Ranica, di Calcinate, di Oreno, e altrove. — Enc. It., X, 699 *a*.

COGNAZIONE. v. Impedimenti Matrimoniali.

COHORTATIO ad Gentiles o ad Graecos, Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας. Ampia apologia in due parti (I, cc. 1-13; II, cc. 14-34) e un epilogo (cc. 35-38), già attribuita a S. Giustino (v.), ritenuta però ancor oggi opera composta sul volgere del sec. II al III. Nella *prima parte* si dimostra che i sapienti della Grecia, poeti e filosofi, caddero, quanto al pensiero religioso, in contradizioni, mentre Mosè e i Profeti furono gli infallibili maestri della verità. Nella *seconda parte* si affermano derivate dalla rivelazione del Vecchio Testamento le tracce di verità religiosa che si riscontrano anche nei sapienti pagani sull'essenza di Dio, sulla sua unità, spiritualità, trascendenza. L'*epilogo* esorta i pagani ad attingere sopratutto dalle Sacre Scritture la vera sapienza. — Edizione in *PG* 6, 241-312. — O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Literatur*, I (1902) p. 214-218.

COKE Tomaso (1747-1813). Vescovo metodista inglese, fervente coadiutore di Wesley, dal 1784 al 1791 direttore delle missioni metodiste in America e, dopo la morte di Wesley, ritornato in Inghilterra, direttore generale delle missioni della setta. Morì in viaggio per Ceylan. Compose, fra l'altro, un prolisso e superficiale *Commento* al Vecchio e N. Testamento (Londra 1803-08, in 6 voll.).

COLA dell'Amatrice, propriamente *Nicola Filotesio* (c. 1489-1559?), pittore, architetto e scultore, n. e m. in Amatrice (Aquila). Esordì sotto l'influsso del Crivelli, indi prese un indirizzo personale, infine si diede alla fedele imitazione di Michelangelo e di Raffaello. Ne conservano opere le pinacoteche Comunale di Ascoli e Vaticana. Saggi della sua architettura sono, in Ascoli, la facciata del duomo e parte del palazzo vescovile e, in Aquila, la bella facciata di S. Bernardino. — A. Massimi, *C. dell'Amatrice*, ivi 1940.

COLA di Rienzo (1313/4-1354), noto tribuno romano.

La situazione anormale di Roma, l'accresciuta anarchia seguita alla traslazione della residenza pontificia in Francia (1305: dal 1309 in Avignone), il ricordo delle antiche grandezze e dell'opulenza dell'Urbe, che gli imponenti ruderi attestavano dopo avere sfidato i secoli, fecero nascere ed alimentarono nel popolo romano il desiderio di restaurazione nella speranza di pace e prosperità. Tipico rappresentante di queste aspirazioni fu C. di Rienzo figlio del taverniere Lorenzo, abitante nel rione della Regola, e di certa Maddalena lavandaia; un popolano autodidatta che del popolo ebbe virtù e difetti.

Quando i Papi, dopo la spedizione di Enrico VII, cessarono di scegliere i loro rappresentanti tra i nobili romani e nominarono invece loro vicario Roberto d'Angiò, re di Napoli, i torbidi si moltiplicarono. Nel 1337 il popolo romano elesse Benedetto XII (1334-1342) « senatore, capitano, sindaco e difensore della repubblica romana ». Il Pontefice accettò, ma i torbidi aumentarono. Nel 1343 C. di R. fece parte di un'ambasciata ad Avignone, ove conobbe e si amicò il Petrarca. A Clemente VI (1342-1352) parlò più volte di Roma ridotta nello squallore, invitandolo al ritorno. Fu in seguito nominato notaio della Camera urbana e perciò, al suo ritorno a Roma, ebbe modo di farsi conoscere ed apprezzare per i suoi talenti oratori, accresciuti dalla sua cultura umanistica e dalla sua bella presenza. Nei suoi discorsi a pro' dei poveri contro i nobili, nei quali vedeva l'avidità degli antichi patrizi e la brutale violenza dei signori feudali, esaltò la grandezza di Roma e guadagnò grande popolarità. Gli fu perciò facile, dopo essersi accordato col vicario papale e data l'assenza delle milizie urbane dislocate a Corneto da Stefano Colonna, suscitare una pacifica rivoluzione. Il 20 maggio 1344 dal Campidoglio, avuti pieni poteri, lesse i decreti di riorganizzazione del governo della città fra gli applausi del popolo. Equità nell'amministrazione della giustizia, la milizia urbana riorganizzata, le finanze ben amministrate, i delitti repressi, sicurezza nell'Urbe: ecco il suo primo programma di governo, che purtroppo non durò a lungo. Clemente VI approvò le riforme. Quando, il primo agosto 1347, Cola convocò a Roma e ricevette a S. Giovanni in Laterano i delegati delle città italiane, dichiarò Roma capitale del mondo, fondamento della Fede Cristiana, le città e il popolo

d'Italia liberi, largì la cittadinanza romana a tutti gli italiani e citò a comparire, per la prossima Pentecoste, Luigi il Bavaro e Carlo di Boemia (allora contendenti per l'Impero), come pure i principi elettori. Quanto al Pontefice, dichiarò di non volere in nulla derogare alla sua giurisdizione. Ai 15 dello stesso mese, a S. Maria Maggiore ricevette le insegne del potere e il 19 settembre invitò i Signori e le città italiane all'unione con Roma, fissando la Pentecoste del 1348 per l'elezione dell'Imperatore. Quando Clemente VI, già preoccupato delle novità di Roma, seppe dell'alleanza di C. con Luigi d'Ungheria per cacciare Giovanna da Napoli, lo fece vigilare dal card. Bertrando di Deaux.

I baroni rialzarono ora il capo, le città italiane, gelose della loro autonomia, si schierarono contro di lui. Il popolo stesso cominciò a diffidare; nè la vittoria sui Colonnesi (20 novembre 1347), nè l'aver deposto sull'altare di Ara Caeli corona e scettro gli riacquistarono le antiche simpatie, anzi arbitri e violenze commesse gli alienarono completamente gli animi. Corse ai ripari richiamando al suo fianco il vicario pontificio e revocando alcune misure. Non ne fu nulla. Un tumulto, suscitatogli contro il 15 dicembre, lo obbligò a deporre la carica e a rifugiarsi a Castel S. Angelo sotto la protezione degli Orsini. Così si chiude il suo primo periodo di attività.

Deluso e irretito dalla scomunica lanciatagli da Bertrando di Deaux, dopo aver vagato un po' tra Roma e Napoli, si ridusse fuggiasco sulle montagne dell'Abruzzo, ove, al contatto cogli eremiti della Maiella, si esaltò nello studio dei loro sogni apocalittici, credendosi inviato da Dio per rigenerare il mondo nello Spirito Santo. Travestito da francescano, fuggì poi (1350) presso l'imperatore Carlo IV; ma a Praga fu tosto carcerato: indi, nel 1352, venne inviato ad Avignone. Al processo inquisitoriale, di carattere politico-religioso diede pure argomento la sua corrispondenza da Praga, che risente assai dei sogni degli pseudomistici dell'epoca. Liberato dal carcere, fu dal nuovo papa Innocenzo III rimesso in libertà ed inviato a collaborare col card. Albornoz, il quale lo mandò, col titolo di « senatore », a Roma, ove il primo agosto del 1354 la folla lo accolse in trionfo, stanca come era della tirannia dei baroni. Ma fu breve trionfo. Sospetti più o meno fondati lo portarono a decretare arresti e crudeltà, che, unite alle nuove tasse imposte e alle estorsioni, precipitarono la sua tragica fine. Il giorno 8 ottobre del 1354 la folla assalì ed incendiò il Campidoglio. Cola tentò di fuggire travestito da popolano, ma, riconosciuto, fu trucidato sulla scalea. Il suo cadavere « fu arso, fu ridotto in polvere, e non ne rimase cicca. Questa fine ebbe Cola di Rienzo, lo quale si fece tribuno augusto di Roma e volse essere campione dei Romani » Dalla *Vita di Cola di R.*, anonima, edita la prima volta dal Muratori, *Antiquitates Italicae Medii Aevi*, III [Mediol. 1740] col. 399-548, ultimamente da A. M. Ghisalberti, Roma 1928. Cf. *Civiltà Catt.*, 70 (1919, II) 126-139. — L'epistolario è stato pubblicato da K. Burdach e P. Piur, 4 voll., Berlino 1912-1930 Il Piur scrisse anche la Vita del tribuno (Vienna 1931). — G. Falco in *Enc. It.*, X, 711 *b*-713. — C. Castiglioni, *Storia dei Papi*. Torino 1936, p. 49 ss.

COLANGELO Francesco (1767-1836), n. e m. a Napoli. Dapprima canonico regolare, entrò poi (1785) nell'Oratorio, divenne nel 1820 vescovo di Castellamare e nel 1824 fu preposto all'istruzione pubblica nel regno di Napoli. Letterato e teologo, palesò in molte opere la sua erudizione. Ricordiamo fra le teologiche: *La libertà irreligiosa di pensare*, 1804; *Le principali prevenzioni degli increduli contro la religione*, 1820; *Apologia della religione cristiana*, 2 voll. 1820.

COLANI Timoteo (1824-1888). Teologo liberale e pubblicista protestante francese, n. a Lémé (dipartim. dell'Aisne), m. a Grindelwald (Svizzera). Educato nel pietismo, sotto l'influsso di Ed. Reuss' si diede allo studio della scuola critica di Tubinga e della filosofia tedesca. Fondò nel 1850 a Strasburgo la *Revue de théol. et de philosophie chrét.* (tre serie 1850-69: dal 1858 col titolo di *Nouvelle revue de Théol.*). Da Strasburgo, che fu per un ventennio centro della sua attività culturale e pastorale, passò nel 1871 a Parigi, ove aderì alla politica di Gambetta. Fu anche oratore di grido: ancora nel 1926 si pubblicarono suoi discorsi. — Anrich in *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, I² (1927) col. 1705-06. — Enc. It., X, 714 *a*. — Nouveau Larousse, III, 99 *b*.

COLARBASO o Colorbaso. Gnostico del secolo II. Il suo nome è troppo frequente presso gli eresiologi antichi (Ireneo, Pseudo-Tertulliano, Tertulliano, Ippolito, Epifanio, Filastrio, Agostino), per dire, con Heumann, Volkmar, Benoiuti, che si tratta d'un personaggio fantastico e che il nome non sarebbe che un motto ebraico o aramaico, per indicare la tetrade di Valentino: *Kol-Arbas = tutti i quattro*. Il nome ricorre inoltre nelle iscrizioni. Nulla tuttavia si conosce della sua vita. Era probabilmente d'origine egiziana e appartenne al gruppo italico della scuola valentiniana. Ignoriamo qual fosse la caratteristica del suo pensiero sullo sfondo comune della gnosi valentiniana. — G. Bareille in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 378-380. — A. Bigelmair in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 1.

COLBERT de Croissy, Carlo Gioachino (1667-1738), n. a Parigi, m. a Montpellier. Figlio del marchese Carlo di Croissy (1629-1699), che fu ambasciatore presso la corte d'Inghilterra, e nipote di Giov Battista di Croissy (1619-1683), che fu al servizio del segretario di Stato Le Tellier e del card. Mazarino, indi capo dell'amministrazione centrale della Francia, Carlo Gioachino fu da Innocenzo XII nominato vescovo di Montpellier (1697). Pastore zelante e pieno di fattiva carità, parteggiò tuttavia pei giansenisti. Protestò apertamente contro la bolla *Unigenitus* (1713) che condannava Quesnel e fu tra i quattro vescovi che non la vollero accettare neppure con chiarificazioni ed appellarono al concilio (1717), in ciò approvati dalla Sorbona e da altre Università e seguiti da gran parte del clero e dei religiosi, con grave pericolo di uno scisma. La sua resistenza continuò anche contro le nuove condanne del Sant'Ufficio (8 marzo 1718) e di Clemente XI (8 sett.) e l'imposizione (1725) del « formulario » di Alessandro VII, che il C. volle munire di dichiarazioni per distinguere il « diritto » e il « fatto ». Il 1° febbr. 1725 scrisse in propria difesa a Benedetto XIII. Nell'assemblea del clero del maggio 1725 e in quella del dic. 1729 fu proposta la sua condanna, ma contro di lui non fu possibile ottenere la collaborazione del governo. Clemente XII condannò le pastorali del C. sui miracoli giansenistici. — Pastor, *Storia dei Papi*, XV (Roma 1933) p. 211 ss., 591 ss., e passim.

COLCHEN-Carré de Malberg *Carolina Barbara*, Ven. (1829-1891), n. a Metz, m. a Lorry-lès-Metz, sposa del duro Paolo Carré de Malberg (1849), da cui ebbe 4 figli. Lo zelo, che in tutta la sua vita aveva esercitato in pro' delle donne e delle fanciulle, cercava da tempo una forma più vasta ed efficace. Nel 1870, dietro consiglio di Mgr. Chaumont (v.), suo direttore spirituale, fondava a Parigi la *Società delle Figlie di S. Francesco di Sales*, di cui, dal 1872 fino alla morte, fu superiora. Il fine della Società è l'attuazione integrale dello spirito della *Filotea* di S. Francesco di Sales, la santificazione dei suoi membri e le opere di apostolato, soprattutto la cristianizzazione dei ceti mondani, la formazione di istitutrici cristiane e la conversione delle donne pagane.

La Società, commendata dagli Ordinari locali, eretta in istituzione canonica nel 1891, si diffuse in tutta la Francia e in tutte le regioni del mondo. Oggi conta 4701 membri distribuiti in 13 provincie (S. Congr. dei Relig., *Statistica*², Roma 1942, p. 72 s).

La causa della Fondatrice fu introdotta il 23 giugno 1909 — *Vite* per H. Chaumont, Paris 1900³, G. Antonelli, Roma 1905, A. Laveille, Paris 1925. — *AAS* I (1909) 749-52.

CÖLDE Teodorico (c. 1435-1515), detto anche, dal luogo di nascita, *Teodorico di Münster* o *di Osnabrück*, patria della sua famiglia. Studiò nella città nativa, entrò dapprima fra gli Agostiniani, indi (1454) tra i Minori Osservanti, operando infaticabilmente alla riforma dell'Ordine nella provincia del Reno e specialmente nei Paesi Bassi, zelante predicatore morale, direttore d'anime, apostolo della carità fraterna e della pace, scrittore ascetico. La più notevole fra le sue opere s'intitola « Der Kerstener Spieghel », catechismo e insieme manuale completo di formazione cristiana: ebbe larga diffusione. Nel 1924 si è ravviata nella diocesi di Münster la causa di beatificazione. — J. Goyens, *Un héros du vieux Bruxelles*, Malines 1929. — P. Schlager in *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 1006 s.

COLECCHI Ottavio, O. P. (1773-1847), n. a Pescocostanzo (prov. di Aquila), m. a Napoli; matematico e filosofo, precettore alla corte dello zar di Russia (1817-1818), divulgatore e difensore — contro le critiche del Galluppi — della filosofia kantiana, che volle liberare dall'accusa di soggettivismo. — G. Gentile in *Enc. It.*, X, 719 *b*-720 *a*.

COLENSO Giovanni Guglielmo (1814-1883). Teologo anglicano, nato a St. Austell (Cornovaglia), m. a Natal (Sud-Africa), dove dal 1853 fu vescovo. Tradusse nella lingua degli indigeni il Nuovo Testamento. In una *Lettera* del 1860 all'arciv. di Canterbury sostenne che dovevansi lasciare ai Cufri convertiti le loro mogli e solo dovevasi loro proibire di prenderne altre. La questione suscitò clamori fra gli anglicani. In un commento sull'*Epistola ai Romani* (1861) negò l'eternità delle pene dell'inferno. In un lavoro sull'*Esateuco* (1862) adottò opinioni del tutto razionalistiche. Tuttavia la sentenza di deposizione lanciatagli contro dal vescovo di Capetown fu cassata da una commissione giudiziaria. — O. Rey in *Dict. de la Bible*, II, col. 832. — Nouveau Larousse, III, 101 *c*. — Enc. It., X, 721 *a*.

COLERIDGE Enrico Giacomo, S. J. (1822-1893). Scrittore e predicatore inglese, n. a Devonshire, m. a Roehampton. Entrato nella gerarchia anglicana (1848), seguace del movimento trattariano, discepolo di Newmann, si convertì al cattolicesimo (1852), studiò a Roma, e, già sacerdote, entrò nella C. d. G. (1857). Professore di S. Scrittura e primo direttore della rivista dei Gesuiti *The Month* (1865-81), svolse straordinaria attività letteraria e pubblicistica, collaborò a importanti riviste e condusse a termine molte opere: *The Life of our Life* (22 voll.) 1874-92; *Vite di Santi* (Franc. Sav., Teresa, Brigida...), *Prediche*, ecc. — *The Month*, giugno 1893. — *Cathol. Encyclop.*, IV, 97. — Hurter, *Nomenclator*, V-2 (1913) col. 1862 s.

COLERIDGE Samuel Taylor, poeta e filosofo inglese (1772-1834), dotato di grande genialità, ma di poco equilibrio. Svolse una attività vasta e multiforme fondando vari giornali e scrivendo articoli critici. Contribuì assai a diffondere in Inghilterra l'idealismo tedesco contro il materialismo, ma non portò nessun nuovo elemento nel pensiero filosofico. Si occupò anche di un progetto che doveva conciliare la filosofia con la religione, ma senza effetto pratico. — I. Aynard, *La vie d'un poète, Coleridge*, Paris 1907. — J. de la Servière in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 361 s. — Enc. It., X, 724*b*-726 *b*.

COLET Giovanni (1467-1519). Famoso teologo inglese, n. e m. a Londra. Studiò a Oxford, viaggiò in Francia e in Italia. Ebbe stretti rapporti col Budé, con Erasmo da Rotterdam, col Savonarola, con Tomaso Moro. Nel 1496 fu ordinato sacerdote, indi commentò con successo le Epistole di S. Paolo in Oxford (1496-1504). Nel frattempo trasse dallo studio dello Pseudo-Dionigi l'ispirazione a scrivere i due trattati *De Sacramentis Ecclesiae* e *De compositione Sancti Corporis Christi Mystici*, che tanto scandalo suscitarono per le violente requisitorie contro gli abusi del clero. Dal 1505 al 1519 fu decano di S. Paolo in Londra, dove fondò la Scuola omonima. Accusato d'eresia, fu assolto dall'arcivescovo di Canterbury. La veemenza del linguaggio andò oltre il suo pensiero sostanzialmente ortodosso e il suo spirito sostanzialmente fedele alla Chiesa.

Bibl. - I. H. Lupton, *Life of J. C.*², London 1908 — De La Servière in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 862 s. — G. Constant, *La reforme en Angleterre*², Paris 1930, p. 8 s. e passim. — K. Bauer, *C. und Erasmus* in *Festschrift. f. H. v. Schubert*, 1929, p. 155-187. — Enc. It., X, 727 *b*.

COLETI. È una famiglia di dotti veneziani (secolo XVII-XVIII). Ricordiamo **Giandomenico**, dotto e laborioso gesuita, missionario nell'America Latina, donde tornò in patria dopo l'espulsione dei Gesuiti dalla Spagna e dalle colonie, e **Giangiacomo**, alla scuola dei quali crebbe **Nicola** (1689-1765) loro nipote, più illustre di tutti, prete della chiesa di S. Mosè a Venezia coadiuvato nei suoi lavori dal fratello **Sebastiano**, editore intelligente, e dal nipote **Giandomenico**. Per impulso di Clemente XI e secondo il piano concepito da Giandomenico pubblicarono dal 1717 al 1722 riveduta ed accresciuta, l'*Italia Sacra* dell'Ughelli (v.). Nicola pubblicò pure in 23 voll. (1728-1733), completando le precedenti del Labbe, del Cossart, dell'Hardouin e del Baluzio, una preziosa collezione dei Concili ed altri eruditi lavori di storia ecclesiastica.

La famiglia possedeva una magnifica biblioteca.

— Biografia Univ., XII (Venezia 1823) p. 372-76. — J. B. Martin in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 363 s. — Hurter, *Nomenclator*, III, 1-2 (1883) p. 108, 353.

COLETTA, Santa (1381-1447), abbreviazione di « Nicoletta » dei Boellet o Boylet, famiglia di poveri artigiani. Nacque a Corbie (Piccardia). Favorita da Dio con doni mistici straordinari, a 9 anni ebbe una rivelazione sull'importanza dell'Ordine Serafico e sulla sua riforma. Bellissima di aspetto, a 17 anni, comprendendo che la bellezza del suo volto poteva costituire un incentivo al male per sè e per gli altri, pregò ed ottenne da Dio di perdere la venustà. A 18 anni, orfana dei genitori, distribuì il ricavato dai suoi beni ai poveri, e, desiderosa della vita religiosa, domandò consiglio a parecchi esperti direttori d'anime, che non seppero bene indicarle il divino volere. Il 17 sett. 1402 si rinchiudeva volontariamente in una specie di carcere presso N. Signora di Corbie, dandosi alle opere di pietà e alla più alta contemplazione, non impedita dagli assalti terribili del demonio. Dopo una apparizione di S. Francesco d'Assisi che la incaricava della riforma del suo Ordine, percorse la Francia del nord e le Fiandre, per riformare i conventi di suore clarisse ed eccitare in essi l'antica osservanza. Dotata del dono dei miracoli, riformò molti conventi di suore e di frati dell'osservanza (*Recolletti*), ai quali diede nuove e prudenti costituzioni.

Fondò nuovi monasteri, tra cui quello di Gand, e lavorò per affrettare il termine del grande Scisma d'Occidente. Morì a Gand dopo lunga e dolorosa infermità. La sua causa di santificazione, introdotta nel 1472, ebbe il suo esito soltanto nel 1807, sotto Pio VII.

Bibl. - Fonti: U. D'Alençon, *Les vies de S. Colette Boylet de Corbie écrites par ses contemporains le* P. Pierre de Reims *et* Sœur Perrine de la Roche, Paris 1911. — Acta SS. *Mart.* I (Ven. 1735) *die* 6, p. 532-627. — Abbé Claumontan, *Vie admirable de S. Colette*, Lous le Saunier 1876. — Th. Bizouard, *Hist. de S Colette*, Besançon 1890. — D'Alençon, *Miniatures et documents artistiques relatifs a S. Colette de Corbie*, Paris 1912. — Idem, *Documents sur la Reforme de S. Colette en France*, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 1909, vol II, p. 447 ss. — *Costituzioni di S. Coletta ridotte a miglior forma* dal P. Alfonso M. di Gesù, Bologna 1890. — A. Pidoux, *S. Colette* (collez. *Les Saints*), Paris 1917. — F. Imle, *Die Heilige Colette*, München 1916. — Ch. Greinz in *Lexikon f. Theol. und Kirche*, II, col. 1011.

CÒLIBI (κόλυβα, κόλλυβα, κόλβα, κόλβατα), erano focacce di frumento bollito o mescolato con farina bruciata, zucchero, uve secche, mandorle, aromi, ecc. Sembra che significassero simbolicamente l'uomo (il frumento) col corredo delle sue virtù (gli altri ingredienti), che risorgerà un giorno dalla terra come il grano seminato (cf. I Cor XV 35 ss). Presso la Chiesa orientale, benedetti dal sacerdote in giorni speciali, venivano distribuiti ai presenti, in onore di un santo o in memoria di un defunto, la cui immagine o il cui nome era disegnato sulla superficie della pasta.

L'uso dei CC., come cibo, dovette essere antico, se si presta fede al racconto di Nettario, arcivescovo di Costantinopoli (381-397): trovandosi i cristiani nella cruda alternativa di morir di fame o di commettere idolatria materiale, quando Giuliano l'apostata con fine perfidia aveva sottratto dal mercato pubblico ogni derrata che non fosse stata prima offerta agli idoli o aspersa col sangue delle vittime, apparve in sogno al vescovo di Eucaita, Eudossio, il martire Teodoro († 306), il quale gli consigliò di sostituire alle vivande contaminate quella pasta di frumento bollito che nel dialetto degli Eucaiti si chiamava κόλλυβα; era il 16 febbraio 362, primo sabato di Quaresima (*PG* 39, 1821-1840; cf. Niceforo Call., *PG* 146, 473 s). La destinazione liturgica dei CC. sembra derivata dai banchetti funebri pagani (v. Agape). I cristiani usavano portare sulle tombe dei morti delle vivande destinate non già, come presso i pagani, a placare i mani dei trapassati, ma a beneficare i sacerdoti e i poveri (cf. S. Agostino, *Conf.* VI, 2, dove è parola anche degli abusi di questa pratica e delle repressioni ecclesiastiche; moltissimi paralleli). Quando poi la pietà cristiana distinse, tra i morti, i santi dai semplici fedeli, allora si distinsero i banchetti giulivi, in onore dei primi, dai banchetti lacrimosi e silenziosi in memoria dei secondi. Donde i CC. festivi e i CC. mortuari.

Questi ultimi erano i più frequenti. In memoria di tutti i defunti in generale, si distribuivano, benedetti nella vigilia, il primo sabato di Quaresima e la vigilia di Pentecoste. In memoria di un defunto in particolare, si distribuivano nel terzo (τρίμερα), nel nono (ἔννατα), nel quarantesimo (τεσσαρακοστά) giorno dalla morte.

Al monte Athos il rito dei CC. aveva forme speciali; ad es., in ogni sabato non impedito si celebrava il servizio dei defunti con offerta di CC. e visita alle tombe. Ora avvenne, verso la metà del sec. XVIII, che i monaci di una comunità trasferirono alla domenica il servizio che doveva aver luogo il sabato, per poter discendere al mercato del sabato e smerciare i loro prodotti. Era lecito turbare col cupo rito della morte la celebrazione domenicale della risurrezione di Cristo? Fu uno scandalo. Ne nacque un'aspra controversia, che solo per ironia L. Petit chiama « grande », ma che agitò il sacro monte e le isole dell'Egeo per circa 70 anni, fino alla rivoluzione greca. I patriarchi si pronunciarono ripetutamente nel senso della libertà. D'allora in poi i riti funebri e l'offerta di CC. avvengono la domenica dopo la Messa.

Bibl. — Simone di Tessalonica in *PG* 155, 688-692. — Gabriele Severo, Περὶ τῶν κολύβων, presso Rich. Simon, *Fides Ecclesiae Or.*, Parisiis 1671, p. 23-30. — L. Petit, *La grande controverse des Collybes* in *Echos d'Orient* 2 (1899) 321-331. — A. Gaudin in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, III-2, col. 2342-46. — M. Jugie, *Theologia dogm. Christianorum Orientalium*, IV (1931) p. 169 s.

COLIGNY (de) Gaspard, (1519-1572). Signore di Châtillon (dipartim. di Loiret), fu dal 1552 ammiraglio di Francia, nel 1557 cadde prigioniero degli Spagnoli a S. Quintino, ma fu liberato dopo la pace nel 1559. Dal 1557 data la sua piega verso le dottrine protestantiche e dal 1559 la sua adesione totale al calvinismo, a cui era già passata sua madre Luisa di Montmorency e di cui fu il più significativo rappresentante in Francia, dapprima piuttosto ideale, stante il predominio del Condé, poi, morto questo (1569), anche effettivo fino alla Notte di S. Bartolomeo (24 agosto 1572) in cui egli fu una delle vittime. La morte stroncò il suo

programma di rivendicare alla Francia contro la Spagna il primo posto nella vita europea, sulla base della pace interna e della solidarietà fra la monarchia e il calvinismo. Caterina de' Medici gli fu avversa.

Bibl. — Lachenmann in *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, I² (1927), col. 1707. — W. Koch in *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 1011 s. — Pastor, *Storia dei Papi*, VII-IX, v. Indici. — Enc. It., X, 729 *b*-730 *a*.

COLIGNY (de) Odetto (1523-1568), fratello del precedente, promosso al cardinalato ancora decenne da Clemente VII, nel 1534 nominato arcivescovo di Tolosa, indi vescovo-conte di Beauvais. Guadagnato al calvinismo, fu da Pio IV spogliato di tutte le sue dignità e benefizi (1563). Ciononostante egli continuò a sottoscriversi « cardinal di Châtillon ». Isabella di Hauteville, colla quale s'unì nel 1564, fu detta la « Madame la Cardinale ». Plenipotenziario degli ugonotti durante la guerra civile (1567-68), dovette poi, per sottrarsi alle ricerche di Caterina de' Medici, fuggire in Inghilterra, dove morì, avvelenato — si disse — da uno dei suoi servi.

COLIN Giovanni Claudio Maria, *Ven.* (1790-1875), n. a Saint Bonnet-le-Troncy (dioc. di Lione), m. a La Neylière (Rodano). Rimasto presto orfano, potè tuttavia sviluppare in sè una profonda pietà cristiana e la vocazione ecclesiastica. Al Seminario ebbe a condiscepolo Giov. Batt. Vianney (v.). Ordinato sacerdote nel 1816 e inviato vicario coadiutore a Cerdon, per nove anni vi esplicò zelo attivissimo e assai fruttuoso, specialmente nelle missioni al popolo delle campagne limitrofe e nella organizzazione di varie confraternite, tra le quali importante quella delle Suore del SS. Nome di Maria (o Maristine), sorta nel 1823. Eletto Superiore al Seminario di Belley, riuscì alle prime realizzazioni d'un progetto nato fin dagli anni di preparazione seminaristica, alla fondazione, cioè, dei Preti della *Società di Maria* (o *Maristi*), che nel 1836 fu approvata da Gregorio XVI. Nel medesimo anno poteva inviare missionari in Oceania, mentre s'accresceva in patria il numero delle case di ritiro e collegi. Vi aggiunse un *Terz' Ordine di Maria*, parimenti, in seguito, approvato dal Papa. Nel 1854, ormai ammalato, si fece sostituire nel l'ufficio di superiore generale dal padre Favre. L'ultima sua fatica fu la redazione definitiva delle Regole della Società. D'intensa vita interiore eucaristica e mariana, nè la rivoluzione, nè le teorie gallicane incrinarono minimamente la sua ortodossia, anzi, si direbbe, per contrasto, l'approfondirono. Anche per questa totale sudditanza e dedizione alla Chiesa Cattolica, la sua vita e l'opera sua si possono definire con le parole di Goyau « un trionfo dell'umiltà ». Nel 1908 fu introdotta la causa di beatificazione.

La Congregazione dei Maristi (o *Società di Maria*) è caratterizzata da tre attività: l'educazione della gioventù nei collegi e nei seminari, le missioni al popolo, specialmente delle campagne, e le missioni estere. Le sue Regole, sancite definitivamente nel 1873 da Pio IX, son redatte con particolare riguardo a quelle dei Gesuiti. Ebbe sviluppo abbastanza rapido fin dai primi tempi. Oggi è diffusa per quasi tutte le parti del mondo, in 10 provincie e 262 case con 1722 professi.

Nomi illustri di Maristi sono, specialmente, il beato Pier Luigi Chanel (v.), il venerabile Marcellino Gius. Champagnat (v.), e mons. Bataillon, primo vicario apostolico dell'Oceania centrale.

Bibl. — Anonimo, *Le... Père Colin*, 3 voll., Lyon 1900. — G. Goyau, *Le Vénérable P. Colin*, Paris, 1910 — L. Falletti, *Il Ven. G. Colin*, Roma 1913; Id., *Sangue di Martiri*, e *Profili di Apostoli*, Parma 1930 — Anonimo, *Doctrine Spirituelle, Vertus et esprit du Vén. J. Cl. M. Colin*, Lyon-Paris 1917 — A. Cothenet, *L'humilité d'un fondateur. Le Vén. J. Cl. Colin et la Société de Marie*, Paris 1918. — Anonimo, *La Société de Marie*, Paris 1930.

COLIZZI Giuseppe (1763-1846), barnabita, passato al clero secolare per la soppressione Napoleonica del 1810. Insegnò matematica e filosofia nell'Università di Macerata e organizzò nel 1810 l'Università di Perugia con la consueta munificenza del Governo Napoleonico e secondo il sistema delle Accademie francesi. Fu piuttosto un divulgatore di chimica che uno scienziato. Ebbe successo un suo *Trattato fisico-chimico dell'arte di analizzare le acque minerali e di imitarle* (Macerata 1803). L'opera sua più voluminosa è il *Saggio Analitico di giurisprudenza naturale e sociale*, in 6 voll. (Perugia 1830-36), lodato a quei tempi. È sepolto nel tempio dell'Università.

COLL Francesco, *Servo di Dio*, O. P. (1812-1875), n. a Gombreny (dioc. di Vich, Spagna), entrato fra i Domenicani nel 1828, sacerdote dal 1836. Perdurando le inique leggi contro gli Ordini Religiosi, acceso di zelo, si consacrò alla predicazione nella diocesi di Vich e in tutta la Catalogna, associandosi ad uomini eminenti, come il Beato Claret (v.), fatto segno all'odio vano dei malvagi. Per favorire l'ideale religioso delle fanciulle povere, nel 1857 fondò a Vich la *Congregazione delle Suore del Terz' Ordine di S. Domenico dell'Annunciazione* (dette anche *Terziarie domenicane dell' Annunciata*) che rapidamente si propagò in Spagna, in America. Oggi conta 1339 professe (1108 di voti perpetui, 205 di voti temporanei) distribuite in 126 case, che fanno capo a 3 provincie (S. Congr. dei Relig., *Statistica* ², Roma 1942, p. 95). La causa del Fondatore fu introdotta il 23 marzo 1941. — A A S XXXIII (1941) 372-74.

COLLADO Diego, O. P, nativo di Mezzadas (Estremadura); nel 1619 partì missionario al Giappone. Nel 1625 venne a Roma per chiedere a papa Urbano VIII in favore dei religiosi suoi confratelli ampie facoltà di predicare in tutte le terre dell'Estremo Oriente. Nel 1635 con 24 compagni salpò di Spagna per le isole Filippine. Però in un naufragio nel 1638. Scrisse diverse opere utili per la conoscenza delle lingue dell'Oriente: *Ars grammaticae japonicae linguae*, Roma 1631; *Dictionarium linguae japonicae*, Roma 1632; *Historia eclesiastica de los successos de la christianidad de Japon*, Madrid 1632; *Dictionarium linguae sinensis*, Roma 1632, ed altre.

COLLARE. È la fascetta, quasi sempre di tela bianca inamidata, che i sacerdoti portano chiusa sotto la nuca, invece che sotto il mento. Ricorda il C. dei secoli passati, sfarzoso, increspato o ricamato, contro l'uso del quale da parte dei chierici insorsero i Vescovi, prescrivendolo « simplex ac modice latum » (S. Carlo).

Di esso il CJ espressamente non parla: ma mentre

l'Abito Ecclesiastico (v.) può variare secondo i costumi e gli statuti locali, il C. resta, quasi ovunque, come il più evidente ed usitato distintivo del clero secolare

COLLAS Gian Paolo, Luigi, S. J. (1735-1781), nato a Thionville. Insegnò matematica a Pont-à-Mousson, quindi nel 1767 si recò in Cina missionario. Morì a Pechino Ebbe la carica di matematico alla corte cinese. Scrisse di astronomia (*Observations d'une éclipse de soleil a Pont-à-Mousson en 1764*) e diverse memorie di cose cinesi (*Observationes Pekini Chinarum institutae*, ecc.). — Sommervogel, II, 1291 92 — L. Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine*, II, Changhai 1934, p. 953-57.

COLLAZIONE È l'atto con cui l'autorità ecclesiastica competente provvede canonicamente del titolare idoneo un ufficio vacante. La provvista (provisio, collatio, donatio, institutio) comprende tre atti: 1) la *designazione della persona*, che può essere fatta per libera nomina da parte del superiore o con la presentazione della persona da parte di un patrono, ovvero coll'Elezione (v.) e la postulazione da parte di un collegio ecclesiastico; 2) la *concessione dell'ufficio*, riservata sempre al competente Superiore ecclesiastico e attuata per *libera collazione* nel caso di libera nomina o coll'*istituzione* del presentato dal patrono ovvero colla *conferma* dell'eletto e l'*ammissione* del postulato; 3) la *immissione in possesso*, necessaria almeno per conseguire un ufficio beneficiale (cann 147 ss.). Il primo atto concede un *jus ad rem*, il secondo il *jus in re*, il terzo l'*exercitium juris*.

Il Rom. Pontefice, in forza del Primato, può liberamente conferire qualsiasi ufficio in tutta la Chiesa: « iure ordinario » riserva a se stesso gli uffici maggiori o concistoriali (che comportano una potestà episcopale e quasi-episcopale: can 1411, 1°), nonchè i benefici di Roma, e « iure extraordinario » (concursus, devolutionis, praeventionis, reservationis et affectionis) estende il suo diritto ad altri uffici e benefici (cann 396 § 1 e 1435).

I Cardinali conferiscono gli uffici e benefici delle loro diocesi, chiese titolari e diaconie. I Vescovi, iure proprio et ordinario, nisi aliud probetur, conferiscono liberamente nel loro territorio uffici e benefici non riservati al Papa: can 1432 (v. Concorso; Esame canonico). Gli Ordinari nel chiedere alla Dataria Apostolica la C. dei benefici riservati o devoluti alla S. Sede devono attenersi alla Istruzione del 1 genn. 1942: cf. *AAS* XXXIV (1942) 113-118.

Questa è la disciplina lentamente formatasi attraverso i secoli, contro abusi dei poteri laici e anche del clero, e fissata adesso nel CJ (cann 1431 ss.).

Anche il Concordato, aboliti l'*exequatur*, il *regio placet* e ogni nomina cesarea (art. 24), fissa il principio, che « la scelta degli Arcivescovi e Vescovi appartiene alla S. Sede » (art. 19) e che « la provvista dei benefici ecclesiastici appartiene alla Autorità ecclesiastica » (art. 21).

Bibl. — Per la storia: F. Schulte, *Geschichte der Quellen und Literatur des Kanonrechts*, Stuttgart 1880. — Wernz-Vidal, *Jus canon.*, Romae 1928, II, n. 186. — Per la disciplina vigente: i canonisti in genere e M. Petroncelli, *La provvista dell'ufficio eccl. nei recenti diritti concordatari*, Milano 1933. — G. Stocchiero, *Il beneficio eccl.*, II, « la provisione », Vicenza 1942.

COLLE di Val d'Elsa, cittadina in prov. di Siena, con 6000 ab. circa (ab. del comune circa 12.000), sorta da un castello degli Aldobrandeschi (sec. XI?), patria di Arnolfo da Cambio. La sede episcopale fu eretta il 5 giugno 1592. È suffraganea di Firenze; conta 72 parrocchie con 95 sacerdoti (di cui 11 regolari) e 45.000 fedeli.

La *cattedrale* custodisce la reliquia del S. Chiodo in un tabernacolo attribuito a Mino da Fiesole ed ha pure alcune buone tele. Notevoli il bel coro di legno, il pregevole fonte battesimale, un pulpito di Giuliano da Maiano, un originalissimo leggio di bronzo di Pietro Tacca e un calice quattrocentesco di tipo bizantino.

Non lungi da Colle e la badia vallombrosana di *Coneo*, oggi deserta: la chiesa è un severo saggio di stile romanico. — Ughelli, III, 203-210. — Cappelletti, XVII, 275-304

COLLEGI. In generale, C. è una collettività di persone riunite per una comunanza di interesse e di fini (Collegi Funeratizi [v.], Corporazioni [v.]. C. dei Cardinali [v.], CC. elettorali, ecc.). Il *Collegium*, romano, che nelle scuole del M. E. assunse il nome di *universitas* (« personarum », per distinguerla dalla « universitas bonorum »), rimase specificamente ad indicare gli istituti, in cui la gioventù convive per ricevervi l'educazione e l'istruzione desiderate.

I primi CC., in questo significato, sorsero in Italia accanto alle università, per iniziativa ecclesiastica. Sono famosi quelli eretti dai cardinali Albornoz a Bologna (1364), Castiglioni a Pavia (1437), Capranica a Roma (1417), i CC. Ghislieri (Pio V, 1569) e Borromeo (S. Carlo, 1587) a Pavia e il C. Alberoni a Piacenza (1751). Verso la metà del sec. XVI, i Gesuiti aprirono i loro CC in molte città d'Italia, con scuole e maestri interni, onde ebbero poi origine le comuni scuole pubbliche secondarie, e i medesimi iniziarono i grandi CC. romani per la formazione del Clero (Germanico 1552, Greco 1577, Ungherese 1578, Inglese 1579, ecc.). Scolopi, barnabiti, salesiani, giuseppini e varie altre congregazioni religiose moltiplicarono, in seguito, collegi, convitti e scuole per la gioventù maschile e femminile.

Somma è la cura che la Chiesa ha per la formazione cristiana della gioventù. Ne sono testimoni i *cann* 1372-1375 del *CJ* e l'Enciel. (31-XII-1929) di Pio XI sulla Educazione Cristiana della gioventù, dove i diritti e i doveri interferenti della Famiglia, dello Stato e della Chiesa sono mirabilmente illustrati. Questo indirizzo religioso sembra, d'altronde, corrispondere al desiderio della maggioranza dei genitori italiani ed è stato accolto anche dallo Stato, per le sue scuole e le sue organizzazioni giovanili: « L'Italia considera fondamento e coronamento dell'istruzione pubblica l'insegnamento della dottrina cristiana secondo la forma ricevuta dalla tradizione cattolica » (C.to, art. 36). Lo Stato italiano, inoltre, consente l'esplicazione di tale attività educativa e magisteriale in favore dei laici da parte di qualsiasi associazione religiosa ed ente ecclesiastico, quando si uniformi alle disposizioni ed ordinamenti vigenti in materia. Il C. può godere i vantaggi del riconoscimento della propria personalità giuridica (C.to, art. 29 *b*, 31 e cf. 35, e Legge 29-V-1929, n. 848, art. 5) e le sue scuole possono essere pareggiate o parificate alle scuole pubbliche statuali. — Enc. It., X, 740-43.

COLLEGI Funeratizi. I *collegia* dei Romani (corpora, corpus morale, corporazione), nati durante la repubblica come « Collegia sacra, apparitorum, opificum, tenuiorum, funeraticia, etc. », furono regolati dalla *lex Julia*. Ogni *collegium*, per diventare *licitum* (cui ex S. C coire licet), doveva ottenere il riconoscimento dallo Stato e, solo allora, godeva il diritto di possedere, come *corpus*, anche beni immobili. La legge era severa, ma in pratica si dava una larga tolleranza ai collegi dei poveri e a quelli funeratizi.

Ora è certo che le comunità cristiane, come tali, fino all'editto di Milano (313) erano proibite (*Non licet esse vos*) ed è certo del pari che possedevano collegialmente sepolture ed edifici di culto. Come si spiega il fatto? GB. De Rossi pensò che dette comunità, non in quanto cristiane, ma in quanto costituite in collegi funeratizi, abbiano potuto acquisire le proprietà loro necessarie. Questa opinione ebbe largo seguito (Allard, Boissier, Kraus), ma sembra ormai superata. Mgr. Duchesne rilevò che, almeno nei periodi di pace, le comunità cristiane, tollerate e talora riconosciute, possedevano immobili, senza finzioni legali, e proprio come società religiose. Altri studiosi accolsero la nuova tesi e l'approfondirono, con nuove ricerche; vanno ricordati tra questi il Waltzing e il Batiffol. Verso la fine del sec. II i cristiani, ricchi e poveri, già numerosi e pubblicamente noti, non potevano, nè volevano nascondersi coi pagani nei CC. funeratizi; in periodi di tranquillità o di tolleranza potevano godere del diritto comune possedendo e amministrando, per mezzo dei diaconi, anche i beni immobili delle loro comunità, col rischio di perdere poi tutto, durante le persecuzioni; i documenti letterari ed epigrafici sono in favore di questa ipotesi, tant'è vero che, quando nel 313 gli imperatori concessero ai cristiani « liberam atque absolutam colendae religionis suae facultatem », aggiunsero: « Et quoniam iidem christiani non *ea loca* tantum, ad quae convenire consuerunt, *sed alia etiam habuisse noscuntur ad ius corporis eorum, id est ecclesiarum, non hominum singulorum, pertinentia*, ea omnia... iisdem christianis, id est *corpori et conventiculis eorum, reddi iubetis* ».

Bibl. — G. B. De Rossi, *Roma sotterranea cristiana*, Roma 1864-67, t. I, p. 101 ss., 209 ss.; t. II p. 370 ss.; t. III p. 473, 507 ss. — P. Allard, *Le christianisme et l'empire romain*, Paris, 1897, p. 85. — L. Duchesne, *Hist. ancienne de l'Église*, Paris 1906, I, 381 ss. — J. P. Waltzing in *Dict. d'Archéol. chrét.*, III-2, col. 2107-2140, dove trovasi amplissima bibliografia. — I. M. Monti, *I collegia tenuiorum e la condiz. giuridica della proprietà eccl. nei primi secoli del Crist.*, Palermo 1933. — Fr. De Robertis, *Il diritto associativo romano dai Collegi della Repubblica alle Corporazioni del Basso Impero*, Bari 1938.

COLLEGIANI. Setta olandese, i cui membri si adunano in assemblea ogni prima domenica del mese, con libertà per ciascuno di parlare, pregare, spiegar la Bibbia. Praticano il battesimo di immersione.

COLLEGIATE (Capitoli e). In senso generico, *Capitolo* è un collegio (onde la denominazione di *Collegiata*) di chierici addetti al culto di una chiesa. Specificamente, si riserva la voce di *Capitolo* (cattedrale) al collegio di sacerdoti, eretto nella chiesa cattedrale dal Sommo Pontefice, affinchè: I, coadiuvi il Vescovo, a norma dei sacri canoni, a guisa di suo senato e lo supplisca, sede vacante, nel regime della diocesi; II, perchè conferisca maggiore solennità al culto tributato a Dio nella medesima chiesa cattedrale. Si dice, invece, *Capitolo collegiale* o, semplicemente, *Collegiata* il collegio di sacerdoti, eretto dal Papa in una chiesa non cattedrale, con lo scopo principale di rendere più solenne nella propria chiesa il culto divino (CJ can 391).

I capitoli, sia cattedrali che collegiali, possono essere numerati (*clausa*) ovvero non numerati o recettizi (*non clausa*) a seconda che è fisso o variabile il numero dei loro membri, i quali, come è noto, si chiamano *canonici* o *capitolari*. Le collegiate possono fregiarsi del titolo di *superinsigni* o di *insigni* soltanto se ne abbiano ottenuto il privilegio dalla S. Sede o in forza di una immemorabile consuetudine. Le altre distinzioni di capitoli secolari e regolari, esenti e non esenti hanno poco interesse pratico. Un breve cenno alla *storia* dei capitoli, ci servirà a meglio comprenderne non solo la *nomenclatura*, ma anche la *costituzione giuridica*, l'*interna disciplina* e il *regime patrimoniale*.

I. La voce *capitulum* (piccolo capo) venne a significare, con Tertulliano e con S. Girolamo, le varie parti di un libro; onde, *capitulum* si dice ancora anche il breve testo scritturale che si legge, dopo i Salmi, nelle Ore minori del divino ufficio. Quando poi il *presbyterium* che contornava e coadiuvava il Vescovo e i chierici ufficianti una chiesa, ordinariamente cattedrale, sull'esempio di S. Eusebio, di S. Ambrogio, di S. Agostino, si raccolsero col vescovo in vita comune (v. Canonica [*Vita*]), introdussero l'uso di adunarsi ogni giorno per la lettura di un capitolo della loro regola; onde essi furono detti capitolari, si disse capitolo il loro collegio e sala capitolare l'aula dove si raccoglievano. Il vescovo dalla cassa comune prelevava una quota (*portio canonica*) per il sostentamento dei capitolari, e si usò allora la parola *canone* per indicare la quota di stipendio spettante ad ognuno sui beni della chiesa, nel cui « canone » od albo erano inscritti. E anche da questo fatto venne la loro denominazione di *canonici*.

Una vera vita canonica, come quella dei canonici regolari, si ebbe dalla seconda metà del secolo VIII per iniziativa di S. Crodegango, vescovo di Metz e per impulso poi del sinodo di Aquisgrana (817), fino a che, al tempo dei Carolingi, i capitoli ebbero un riconoscimento giuridico e la proprietà diretta del loro patrimonio collegiale, che prese il nome di *mensa canonicorum* o *capitularis*.

Veniva frattanto rilassandosi la vita comune, a misura che si arricchiva la massa comune; onde i canonici pretesero spesso la divisione del patrimonio capitolare ottenendo l'amministrazione e il godimento ciascuno della propria quota distinta e personale, che fu detta *prebenda*. Anche le singole prebende acquistarono la loro personalità giuridica, verso il sec. XIII, con carattere di fondazione, mentre nel capitolo prevalse il carattere di corporazione o *collegium*.

Compiutasi la spartizione di tutto o di gran parte del patrimonio capitolare, i canonici prebendati mal tollerarono che si venissero ad aggiungere nuovi canonici; questi allora, e quasi dovunque, chiusero le porte del capitolo, ed ecco i così detti *capitoli numerati*.

Per sollecitare la diligenza dei canonici alle loro mansioni corali (avevano assoldato, qua e là, dei chierici *mansionari,* che le adempissero in loro vece) si istituirono le *distributiones inter praesentes,* dette anche corali o quotidiane. Comunemente queste erano prelevate, dalla massa comune, che assunse il nome di *massa grande,* se non aveva subìto le riduzioni della spartizione prebendale, e di *massa piccola,* nel caso contrario. E, se mancava anche questa, i canonici si obbligavano a deporre a tal fine nella massa comune una quota, che giungeva spesso ad un terzo, della propria prebenda. La vigilanza e la contabilità di questa partita fu affidata ai *punctatores,* cosicchè la negligenza degli uni andava a beneficio degli altri.

La vita canonica o in comune non resistette e ai capitoli restarono due funzioni principali: il servizio liturgico con l'ufficio corale o canonico e la collaborazione col Vescovo. Anche questa collaborazione dei capitoli diventò talora tanto invadente, che lo stesso Concilio Lateranense IV dovette riconoscere loro il diritto di nominare i Vescovi. Tale diritto, però, si estinse quasi dovunque, perchè la S. Sede intervenne per costringere entro limiti normali le pretese eccessive dei capitoli. Le linee fondamentali dell'odierna disciplina dei Capitoli risalgono al sec. XIII; impose la fine ai molti abusi il Conc. di Trento, e finalmente il *CJ* raccolse e dettò le norme comuni della loro costituzione e dei loro compiti, rispettando molti privilegi, consuetudini e statuti particolari, che permettono loro una grande varietà di movenze sull'unica strada.

II. *L'attuale disciplina* canonica dei capitoli è la seguente. L'erezione, l'innovazione e la soppressione dei capitoli e delle CC. sono riservate alla Santa Sede. Giuridicamente sono, dunque, corporazioni ecclesiastiche di diritto pubblico, cui si applicano i cann 101 ss. Occorrono almeno tre membri sia per l'erezione che per la validità degli atti collegiali, ma, una volta eretto, il capitolo conserva i suoi diritti anche se rimane uno solo dei suoi componenti. Dopo il CJ, devono nominarsi tanti canonici quante sono le prebende o quanti ne comporta, a giudizio del Vescovo, il patrimonio dei capitoli non numerati. Tra i capitolari, che hanno pari voce in capitolo, si distinguono di solito le dignità e gli uffici.

Le *dignità* sono facoltative; l'istituzione e la collazione di esse spetta alla S. Sede, la ricostituzione al Vescovo, col consenso del Capitolo. E sono assai varie, a seconda dei singoli statuti: l'arcidiacono, il decano, l'arciprete, il prevosto, il primicerio, ecc. (v. le singole voci). Nei capitoli cattedrali è obbligatorio l'*ufficio* di canonico teologo e, possibilmente, anche quello di penitenziere; ma si incontrano spesso anche gli uffici di camerlengo, sagrista, parroco, cerimoniere, sindaco, ecc. I *mansionari* (beneficiati o canonici minori, ebdomadari, cappellani corali, ecc.), anche se costituiti in corpo collegiale, non fanno parte del capitolo, ma esercitano soltanto uffici e servizi sussidiari, non sostitutivi.

Si distinguono anche i canonici *soprannumerari,* che erano pareggiati ai canonici effettivi, ma senza godimento di una prebenda; i canonici *onorari,* con diritto al nome, alle insegne e allo stallo corale, e nient'altro; e i *giubilati,* che con l'indulto della S. Sede possono conservare il diritto alla prebenda e alle distribuzioni, senza gli oneri, dopo 40 anni di continuo e lodevole servizio corale nella stessa chiesa, città o diocesi (can 422).

In tutti i capitoli, il *conferimento* dei canonicati e dei benefici, escluse le dignità e tenuto conto delle riserve pontificie, dei Concordati e delle leggi di fondazione, spetta soltanto al Vescovo, col parere del Capitolo (non è più necessario il consenso, la presentazione, ecc.); ma i canonici devono scegliersi tra i sacerdoti più distinti per pietà, dottrina ed esperienza (cann 403-4). L'opzione è proibita dal can 396.

Nè i capitoli, nè le dignità capitolari hanno vera giurisdizione in foro esterno, « sede plena »; e quindi non hanno forza di leggi canoniche quegli *statuti* interni che pur devono darsi, con l'approvazione del Vescovo; però, una volta approvati, « religiose sunt servanda », nè possono ad arbitrio mutarsi od abrogarsi (can 410).

III. *I diritti e i doveri* dei capitoli corrispondono alla natura giuridica di essi. Diremo a parte del principalissimo diritto del capitolo cattedrale di sostituire il Vescovo nel regime della diocesi durante la vacanza della sede, e, frattanto tra i più importanti diritti capitolari notiamo: 1) quello di darsi degli statuti, come ora s'è detto; 2) di tenere le proprie adunanze capitolari, nelle quali giova aver presenti il can 105 sul valore del voto di consenso e di semplice parere e i cann 160-178 sul diritto e le formalità di elezione; 3) di possedere e amministrarsi i beni comuni; 4) di godere la precedenza, a norma dei cann 408 e 106.

I doveri del capitolo, in quanto è un corpo morale, si riducono all'ossequio e all'obbedienza verso il Vescovo, perchè le obbligazioni, in quanto si tratta di una corporazione, non possono compiersi che dalle persone di tutti e dei singoli canonici.

Diritti comuni di tutti i canonici, dopo la presa di possesso sono: quello del voto in capitolo, dello stallo in coro, della precedenza e delle insegne canonicali. I doveri riguardano: 1) la residenza, che si riduce all'obbligo del servizio personale nella chiesa capitolare, col beneficio di tre mesi di vacanze; 2) il servizio corale, obbligo del capitolo insieme e dei singoli canonici e beneficiati, comprendente il canto del divino ufficio e della Messa conventuale; 3) la partecipazione alle deliberazioni capitolari; 4) l'assistenza ai pontificali del Vescovo.

Il capitolo cattedrale, *sede plena,* coadiuva il Vescovo col suo consilio e anche col suo consenso nei casi determinati dalla legge (cf. cann 394 § 2, 712 § 2, 1532 § 3, 1541 § 2, per il consenso, e cann 386, 388, 394, 400 § 1, 403, 406 § 1, 454 § 4, 895, 1234, 1292, 1359 § 2, 1428, 1520 § 1, ecc. per il consilio) e interviene di diritto con due membri al Conc. provinciale e integralmente al Sinodo diocesano. *Sede vacante,* se non dispone altrimenti la S. Sede, il governo della diocesi passa al capitolo, il quale, entro otto giorni, deve costituire in sua vece e senza restrizioni un Vicario capitolare, la cui attività è regolata dai cann 433-444 (v. VICARIO) *Sede impedita,* per relegazione, esilio o inabilità del Vescovo, quando non siasi provvisto o non si possa provvedere alla diocesi in altri modi, il capitolo cattedrale nomina un suo vicario, il quale assume il governo della diocesi coi poteri del Vicario capitolare (can 429).

Particolari norme (can 515) regolano i rapporti tra la eventuale parrocchia della chiesa capitolare e il capitolo.

IV. La *gestione patrimoniale* dei beni del capitolo e delle singole prebende non si differenzia in massima da quella stabilita per le fondazioni e per i benefici. Una particolarità propria dei capitoli è costituita dall'istituto delle *distribuzioni*, cui si è accennato sotto l'aspetto storico. Il can 420 distingue le distribuzioni *quotidiane* od ordinarie da quelle *inter praesentes*, che sono avventizie e determina a chi, come e quando debbano assegnarsi tra i presenti fisicamente o giuridicamente (cf. anche cann 395 e 421)

In *Italia* i capitoli cattedrali sono riconosciuti dallo Stato, mentre furono soppresse dalle leggi eversive (15-VIII 1867) le CC., tranne che in Roma e nelle diocesi suburbicarie (19-VI-1873). Le prebende capitolari conservate non poterono essere più di 12 e i benefici minori delle cattedrali non più di sei, però quelle e questi furono ammessi a godere del supplemento di Congrua (v.) in misura che, fuori di Roma e suburbio, è varia, a seconda della dignità e dell'ufficio, da un massimo di 4000 a un minimo di 2000 lire (Legge 29-I-1931, n. 227, artt. 34-42). E, in base al Concordato, art. 29, lett. *d*, può ora ottenersi la personalità giuridica anche per i capitoli collegiali e per nuove prebende, purchè rispondano alle esigenze religiose della popolazione e non producano oneri finanziari allo Stato.

Bibl — Cf. i Canonisti in genere, nel commento al *CJ cann* 391-422 e, per le *fonti*, la raccolta del Card. Gasparri, Roma 1928. — Hergenroether, III, 216 ss. — Ferraris, *Prompta bibl. can.*, Bononiae 1758, s. v. *Canonicatus, Capitulum* — A. Barbosa, *De canonicis et dignitatibus*, Londini 1632 — Hommel, *De ecclesiarum cathedr. et collegiat. capitulis*, Lipsiae 1771. — Bouix, *Tract. de Capitulis*, Parisiis 1852. — G. Finazzi, *Dei Capitoli cattedr.*, Bergamo 1863. — B. Peluso, *I Capitoli delle Catt., delle Colleg*, ecc., Napoli 1898. — Ph. Schneider, *Die bischöfliche Domkap.*, Mainz 1892. — I. B De Herdt, *Praxis capitularis*, Lovanii 1895. — Wernz Vidal, *Jus. can.*, Romae 1928, II nn. 654-656 — F. P Calamita, *I capitoli canonicali nel CJ*, Napoli 1923. Altra *Bibl.* presso P. Torquebiau in *Dict. de Droit. can.*, III fasc. XV [1934]) col. 530-535.

COLLEGIO Romano. Istituto di cultura ed educazione dei Padri della Compagnia di Gesù, fondato in Roma per volontà di S. Ignazio e coll'aiuto di S. Francesco Borgia nel 1551. Nel 1560 trovò, per donazione di Vittoria della Tolfa, marchesa della Valle, sorella di Pio IV, dimora stabile in un gruppo di case poste sull'area, dove doveva poi sorgere il grandioso palazzo del Collegio, la cui costruzione, su disegno del padre G. Valeriani S. J. (v. *Civiltà Catt.* 83 [1932, III] 251-264), fu iniziata l'11 gennaio 1582 per volontà e aiuto di Gregorio XIII. Il palazzo rimase sede del C. fino all'anno 1773, quando, in seguito alla soppressione della Compagnia di Gesù, fu ceduto al Seminario Romano. Gli antichi padroni vi tornarono però, dopo la tempesta, nel 1824 per volontà di Leone XII e vi rimasero sino all'anno 1870. Sui dibattiti circa la natura giuridica della scuola del C. R. sorti in seguito alla soppressione del ginnasio-liceo e alla confisca del C. stesso, v. *Civiltà Catt.*, 22 (1871, I) 187-193; 358-361.

Oggi il palazzo dell' ex C. R. è sede del regio ginnasio-liceo « E. Quirino Visconti », del Museo Preistorico-Etnografico (ove in parte sono conservati i cimelii dell'antico Museo Kircheriano) e della biblioteca « Vittorio Emanuele », la più grande del Regno

Le scuole del C., che da principio si limitarono all'insegnamento della lingua, salirono ad un alto grado di celebrità quando vi si aggiunse l'insegnamento della filosofia (la prima laurea è del 1560), della teologia e delle scienze positive.

Ricordiamo fra i grandi maestri del C. R. il padre *Cristoforo Clavio*, l'Euclide del sec. XVI, maestro del Ricci; il padre *Atanasio Kircher*, fondatore del cennato Museo e dal Leibniz chiamato uomo celeberrimo; il card. *Francesco Toleto*, discepolo di Domenico Soto, che introdusse nel C. R. i metodi della Scuola Salmanticense; *Francesco Suarez* e *Gabriele Vasquez* che, sia pure per breve tempo, diffusero da quella cattedra la luce della loro profonda scienza teologica; il *Perpignano* e il *Bellarmino* e, verso gli ultimi anni, i padri *Secchi*, astronomo, *Taparelli D'Azeglio* filosofo, *Marchi* archeologo, *Ballerini*, *Perrone*, card. *Franzelin*, insigni teologi.

Soppresso il C., rimasero però ancora le facoltà di teologia, filosofia e diritto, che continuarono col nome di *Pont. Università Gregoriana*: v. Universita Ecclesiastiche. — E Rinaldi, *La fondazione del Collegio Romano*, Arezzo 1914.

COLLEGIO (Il Sacro). I Cardinali (v.), nel loro insieme, costituiscono un corpo morale, il S. C., presieduto dal Card. Decano, « primus inter aequales » e amministrato dal Camerario del S. C. Cf. Concistoro, Conclave, ecc.

COLLENBUSCH Samuele (1724-1803). Pietista luterano, medico in Duisburg, Barmen e Schwelm, nell'ultimo decennio della sua vita, cieco. Subito in gioventù l'influsso di Oetinger, Fricker e altri, suscitò attorno a se una schiera di discepoli (*Collenbuschiani*) e influì a sua volta su teologi come Hofmann e Thomasius. — F. Auge, *Sam. Collenbusch und sein Freundeskreis*, 2 voll., 1905, 1907.

COLLERA. Dal greco χολή, bile, perchè gli antichi la facevano procedere dall'agitazione di questo umore, può essere considerata come passione dell'appetito sensitivo (v. Passioni), e come vizio capitale. Rimettendo la trattazione in questo secondo senso alla voce Ira, come passione è definita da S. Tommaso d'Aquino *appetitus vindictae*, desiderio di vendetta. La vendetta, tuttavia, che essa cerca, non è la vendetta come tale — in questo senso sarebbe odio — ma la vendetta come castigo di chi ha fatto un male. Appartiene perciò alla giustizia e può essere moralmente buona, quando cioè sia appetito di una giusta vendetta.

Le cause determinanti della C. si riducono, secondo S. Tommaso (I-II, q XLVII, a. 2), *ad parvi-pensionem*, che si manifesta sia nella forma diretta del disprezzo, sia nelle forme indirette dell'impedimento alla consecuzione di un bene.

Fra le cause che predispongono alla C., nell'ordine fisico si devono porre il sesso, l'età, il temperamento, le indisposizioni fisiche, il clima; nell'ordine morale, il sentimento della propria dignità, l'ambiente nel quale si vive, l'educazione.

Diversi sono gli effetti che può produrre sia nell'organismo che nell'anima. S. Gregorio in un celebre passo del *Liber Moral.* (5, 45; PL 75,723 ss) elenca i primi; i moderni trattatisti insistono particolarmente sui secondi.

Bibl. — S. Tom., *Summa Th.*, I^a II^ae, q. XLVII. — S. Alfonso, *Theol. Moral.*, l. V, n. 79-80. — Surbled, *Vie affective*, Paris 1900. — G. Blanc in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 355-361.

COLLET Pietro (1693-1770), teologo francese, membro della Missione lazzarista, n. a Ternay, m. a Parigi. Su invito del card. De Fleury, continuò il corso di teologia, rimasto incompleto per la morte di Tournely. Nello stesso tempo compose pure 40 volumi di opere teologiche, ascetiche, storiche, oratorie. Fra le quali menzioniamo: *Institutiones theologicae* (Parisiis 1744, in 5 tomi), trattato raccolto per i Seminari dalle sue monografie teologiche; *Institutiones theologicae* (ib. 1749, in 2 t.), compendio delle prelezioni di Tournely, che col precedente forma un testo completo di teologia dogmatica e morale, spesso edito; *De theologia morali universa* (ib., 1733-60, in 15 t., 17 voll; 1768, e spesso), continuazione di Tournely, dove S. Alfonso sorprende un certo rigorismo probabiliorista; *De Deo eiusque divinis attributis* (Bruxellis 1769, in 3 t.); *De dispensa* (Parisiis 1742, in 2 t.; 1788, in 3 t.; e spesso in edd. corrette e aumentate); *De paenitentia* (Migne, *Curs. theol.*, t. 22); *La vie de S. Vincent de Paul* (Nancy 1748, in 2 voll.; Paris 1818, in 4 voll.; *abregée*, Paris 1764, ecc). Venuto in Italia per salute, fu accolto con molti onori da Clemente XIII a Padova. Nonostante le polemiche che sollevarono e le critiche aspre di Nic. Collius, le sue opere teologiche furono adottate in tutti i Seminari tenuti dalla Congregazione della Missione (più di 60 nella sola Francia), e contribuirono efficacemente a mantener l'ortodossia nell'insegnamento, contro il giansenismo. — V. Ermoni in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 364-367. — Hurter, *Nomenclator*, V-1 (1912) col. 60 ss.

COLLETTA, dal lat. *Collecta*, si chiamava l'*adunata* liturgica del popolo, o anche la funzione stessa. Più propriamente al principio era il termine tecnico indicante il luogo dove i fedeli si adunavano per poi andare processionalmente alla chiesa stazionale; per. es. *Feria IV, Collecta ad sanctam Anastasiam* (*Sacr. Gregor.*, ed. Wilson, 26). Il termine non comincia a ricorrere nei libri liturgici che con il Gregoriano (*Cod. Pad. D.* 47, ed. Mohlberg-Baumstark), che lo porta dieci volte, di cui 7 volte sempre alla *Feria IV*. Nel sec. XI (Walafrido Strabone) C. indica la prima orazione della Messa, quella che si dice prima dell'epistola, mentre le altre due, pur nello stesso stile della *collecta*, si chiamano *secreta* e *postcommunio*. Il senso della *collecta* è quello di essere la preghiera dell'*adunanza*, e perciò di essere l'espressione della preghiera *collettiva* come tale. In genere alla *collecta*, secondo lo spirito antico, dovrebbe precedere la preghiera individuale silenziosa, poi interpretata dal sacerdote, capo dell'adunanza, e da questa ratificata coll'Amen (v.). Questo senso è messo ancora in rilievo certi giorni, nel Messale Romano, allorchè il diacono invita a prostrarsi (*Flectamus genua*), e dopo breve orazione — che ora senza motivo si omette — il suddiacono invita ad alzarsi (*Levate*) per ascoltare la *collecta* del sacerdote.

Quanto allo stile della C., è da notare: 1.° Essa ha sempre una relazione immediata colla festa e coll'occasione della celebrazione liturgica, o anche con circostanze accidentali, per es. la guerra; per questo particolare carattere la *collecta* si distingue dalla *secreta* e dalla *postcommunio*. 2.° La C., come tutte le orazioni più antiche, s'indirizza al Padre, interponendo l'intercessione sacerdotale di Cristo: *Per Dominum nostrum J. C.* Questa regola però fin dalle origini ha subito eccezioni. 3.° La C., come le altre formule di orazione solenne nella liturgia romana, ama conservare il Cursus (v.), cioè uno speciale modo di combinare sillabe lunghe e brevi alla fine della frase, così che suoni più armoniosamente. In questa ricerca del *cursus* sono notevoli le più antiche CC. Le odierne, salvo eccezioni, devono la loro pesantezza formale appunto a questa mancanza del *cursus*. 4.° Precisione, brevità, compendiosità di senso sono forse i caratteri più spiccati della *collecta*. Sono l'esempio della vera preghiera, dove c'è tutta l'anima, ma poche le parole dell'uomo.

Bibl. — Du Cange-Henschel, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, s. v. — P. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, Paris 1908, p. 101 ss. 169. — A. Fortescue, *La Messe*, trad. Boudinhon, Paris, p. 324 ss. — Idem, *Collect* in *The catholic. Encycl.*, IV, 104. — E. Caronti, *Le Collette del Tempo di Pent.*, in *Rivista Liturgica*, Finalpia I (1914) 133-141. — G. Fornaroli, *Le Collette Pasquali*, ivi, 6 (1919) 116-124. — P. Kirsch, *Die Stationskirchen des Missale Rom.*, Ecclesia Orans 19, Freiburg i. Br. 1926, p. 12 ss. — B. Capelle, *Collecta*, in *Revue Bénéd.*, 42 (1930) 197-204. — Id., *Le Collette dell'Ascensione e della Pentecoste*, in *Rivista Liturg.*, 24 (1937) 101-106; 125-128; 156-159. — G. Destefani, *La S. Messa*, Torino 1935, p. 429 ss. — A. Roberti, *La Colletta*, in *Rivista Liturgica*, 22 (1935) 317, 348. — A. Croegaert, *Les rites et les prières du S. Sacrifice de la Messe I*, Averbode, Belgique, p. 157 ss. — Schuster, I, 85 ss.

COLLETTE (Questue). La Chiesa, società perfetta e necessaria, ha diritto di esigere dai fedeli quei contributi, che sono necessari pel culto divino, per la onesta sostentazione dei suoi ministri e per gli altri scopi pii o caritativi che le sono propri (can 1496). Ma, più che al suo diritto tributario (v. Imposte), la Chiesa — sull'esempio di S. Paolo, nel cui programma apostolico teneva sì gran posto *la colletta per i Santi* (I Cor XVI 1-2; II Cor VIII-IX), ossia la raccolta delle generose oblazioni che la carità ispirava ai fedeli delle varie Chiese in favore dei cristiani poveri di Gerusalemme — si affida alla Provvidenza e alle spontanee offerte dei fedeli (donazioni, legati, oblazioni, questue, elemosine, CC.). Diremo, a proprio luogo, delle singole voci; sembra, però, che una leggera differenza distingua queste ultime: e cioè, che le *questue* siano le offerte domandate fuori di chiesa, che le *elemosine* comprendano anche le oblazioni singolari (per l'applicazione di Messe, in cassette speciali) e che le *CC.* siano piuttosto offerte collettive, generalmente fatte in chiesa.

Le CC. si dicono imperate, quando la raccolta è ordinata dall'Autorità ecclesiastica per determinati fini generali (p. e., per la S. Infanzia, per le Missioni, per l'Obolo di S. Pietro, ecc.); l'offerta da parte dei fedeli, peraltro, rimane libera. Le persone private, sia chierici che laici, non possono far CC., per qualsiasi scopo anche pio, senza autorizzazione dell'Ordinario locale (can 1503); ciò che è permesso, invece, con le debite cautele, alle persone morali ecclesiastiche: parrocchie, chiese, case religiose, ecc.

CC. e questue sono regolate, fuori della chiesa, anche dalle leggi di Pubblica sicurezza (art. 156); ma il Concordato (art. 2, ult. cpv.) dichiara che « le autorità ecclesiastiche possono senza alcuna ingerenza delle autorità civili eseguire CC. nell'interno e all'ingresso delle chiese, nonchè negli edifici di loro proprietà ». L'autorizzazione ecclesiastica giustifica, dunque, gli scopi e gli esecutori materiali delle CC., senza bisogno di permessi da parte delle autorità politiche e civili, purchè le CC. si compiano nei luoghi indicati Conviene che gli scopi, a cui sono destinate le offerte dei fedeli, siano sempre chiaramente indicati e che si possa sempre render conto esatto della fedele erogazione. — G. Stoccchiero, *Enti e beni eccles.*[4], Vicenza 1937, nn. 232 ss. — P. Bernier, *De patrimonio paroeciali*, Québec 1938.

COLLETTIVISMO. v. Comunismo.

COLLEVACINO Pietro (sec. XII-XIII). Canonista beneventano, che raccolse, per incarico (1210) di Innocenzo III, le decretali dei primi dodici anni del suo pontificato (*Compilatio tertia*, in realtà la *prima* di carattere ufficiale). La collezione fu inviata allo studio di Bologna, dove il C. era *magister*. È dubbia la sua identità con un Pietro cardinale vescovo di Sabina, m. nel 1219-20. — Enc. It., X, 748 *b*.

COLLIN Carlo de Souvigny (1840-1910), n. a Caurais (dioc. Bourges), m. a Colombo (Ceylon). Laureato in diritto a Parigi, emigrò colla famiglia in Australia (1866); nel 1877 con un suo fratello andò a Jaffna da quel vescovo mons. Bonjean (v.), per mettersi ai servigi della missione. Ammesso al noviziato, fu ordinato sacerdote nel Natale del 1880, fatto maestro dei novizi e direttore del « Catholic Guardian ». Nel 1883, colla nomina di Bonjean a vicario apostolico di Colombo, C. passò a quella missione, dove acquistò grandi benemerenze soprattutto colla direzione delle scuole; il « St. Joseph College », per merito suo, ragginnse un grado ed una fama, che oltrepassarono i confini del Ceylon. Fu pure vicario generale di mons. Bonjean e del suo successore. — *Maria Immaculata-Monatsblätter der Missionare Oblaten der Unbefl. Jungfrau Maria* (1909/10) 396 399.

COLLINS Antonio (1676-1729). Filosofo inglese, discepolo di Locke, di cui condivide in parte la dottrina, accentuandone il sensismo. Adoperò tra i primi il termine « libero pensatore » (cf. la sua opera, Londra 1713). Sostenne una interpretazione completamente allegorica della Bibbia, svuotò la teologia del contenuto sovrannaturale, secondo l'indirizzo del deismo inglese, di cui egli rimane uno dei principali rappresentanti. Sua tesi fondamentale: il « libero pensiero » per l'incremento stesso della religione. v. Deismo. — J. de la Servière in *Dict. de Théol. cath.*, III, col 367-369.

COLLIRIDIANI. Setta eretica, composta quasi esclusivamente di donne, diffusa in Tracia e in Arabia verso la fine del sec. IV. Per protesta contro gli avversari del culto di Maria SS., questa setta introdusse (imitando il culto pagano di Cerere) l'uso di offrire in sacrificio alla Madre di Dio, delle focacce, dette κολλυρίς, donde il nome di CC. Questa esagerazione idolatrica (Mariolatria) fu combattuta specialmente da *S. Epifanio* (*Haer.* 79; PG 42, 740-756; cenno presso il Damasceno; PG 94, 728). — Tixeront, *Hist. des Dogmes*, II, 193. — F. J. Dölger in *Antike und Christentum* I-2 (1929) 107-142. — G. Bareille in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 369 s. — G. Albarelli in *Marianum* (1941) 187-191.

COLLUZIANI (corruzione: *Coliciani*), setta eretica che fa capo a Colluto, prete alessandrino contemporaneo di Ario (v.), al quale si oppose nel sinodo di Alessandria del 320. C. era semplice prete ma *falso episcopi nomine gloriabatur* e osò perfino conferire l'ordine sacerdotale; nel sinodo raccolto da Osio (324), tutti gli ordinati da lui, compreso il famoso Ischira, furono ridotti alla primitiva condizione (S. Atanasio, *Apol. contra Arianos*, XII, 75; PG 25, 386). Secondo S. Epifanio (*Haer.* LXIX, 2; PG 42, 206), C. *falsa quaedam et depravata docuit sed eius secta diuturna non fuit* In particolare, apprendiamo da S. Filastrio (*Haer.* LXXIX; PL 12, 1189) e, dopo di lui, da S. Agostino, da S. Isidoro, ecc., che i C. *dicunt Dominum malorum non esse factorem;* il che va inteso in senso manicheo: il bene e il male sono due enti a struttura metafisica positiva e fanno capo a due principi distinti. — Tillemont, VI (1732) 229 ss. — Fabricius, *Bibl. graeca*, V, 23, 10 (vol. VIII, Hamburgi 1729, p. 332 s).

Si distinguano dai Colluciani o *Collucianisti*, seguaci di Luciano di Antiochia (v.), dei quali alcuni furono illustri difensori della fede cattolica durante la controversia ariana, altri, come Eusebio di Nicomedia, Mari di Calcedonia, Teognide di Nicea e Asterio di Cappadocia, secondo Filostorgio (*Hist. Eccl.* II, 14 s; PG 65,475-78), volsero a significati inaccettabili la dottrina ortodossa del maestro. Cf. G. Bardy in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1029 s. — Bardenhewer, II (1903) 236 s. Per il nome di « Collucianista » (Συλλουκιανιστά) v. la lettera di Ario a Eusebio di Nicomedia (presso Epifanio, *Haer.*, LXIX, 6; PG 42, 209-212; Teodoreto, *Hist. Eccl.* I, 4; PG 82, 909-912).

Conosciamo un altro Colluto, eretico monofisita severiano. Negli atti del conc. Lateranense Romano (649) si leggono alcuni frammenti tratti dagli scritti di C. contro l'agnoeta Temistio in favore di Teodosio, eretico alessandrino, e dalla *satisfactio* di C. in favore dello stesso Teodosio (Mansi, X, 1117, 1121-24). — Bardenhewer, V (1932) 7. — Fabricius, *l. c.*, p. 333.

Gli eretici ricordati si distinguano ancora da Coluto di Licopoli nella Tebaide d'Egitto, poeta greco fiorito sotto l'imperatore Anastasio (491-518), sul quale cf. Fabricius, *o. c.*, II, 7 (vol. I, ib. 1718, p. 362 s) e altrove; e da Coluto *santo*, martire del V sec., sul quale cf. Ant. Aug. Giorgi, *De miraculis S. Coluthi*, Romae 1793, con prefazione sul culto del Santo di St. Borgia, il quale pubblicò, voltò in latino e annotò *Fragmentum copticum ex actis S. Col. M.*, ib. 1781.

COLMAR Giuseppe Lodovico (1760-1818), n. a Strasburgo, m. a Magonza, dove dal governo francese fu nel 1802 assegnato vescovo. Per il suo zelo ardente e illuminato la diocesi, allora ricostituita, fiorì mirabilmente. La sua carità diede prove stupende nell'epidemia del 1813-14. Compose un catechismo per la diocesi, manuali di pietà e di istruzione e lasciò 7 voll. di prediche (3ª ed. 1879-84). — H. Schrohe in *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 1015 s.

COLNAGO Bernardo, S. J. (1545-1611), missionario popolare, n. e m. a Catania. Gesuita dal 1564, dopo la sua formazione fu professore di filosofia,

morale e dommatica a Napoli, poi, dietro sua domanda assegnato al ministero pastorale, percorse quasi tutta l'Italia e la Sicilia operando ovunque con grande successo. Temperamento ardente, dotato di grande forza di volontà, fu pure uomo di profonda fede e pietà, del quale i contemporanei narrarono cose meravigliose. Fu introdotta la causa di beatificazione, ma gli atti andarono perduti. J. Paulinus, *De vita et virtutibus R. P. B. Colnagi*, Monaco 1662. — P. Finocchiaro, *Vita del P. B. Colnago*, Catania 1663.

COLOBIO. Antica veste sacra, di imprecisa destinazione e non esclusivamente liturgica, molto simile a una tunica senza maniche o con maniche molto corte (greco: κολόβιον = veste tagliata). In uso presso i Romani, tra i quali era riservata ai senatori, divenne presto abito ecclesiastico, sia dei vescovi, sia specialmente dei monaci. Cf. Cassiano, *De institutis Monach. I, 5*; PL 49, 68-71.

Si crede che in principio fosse usata in luogo della Dalmatica (v.), alla quale avrebbe lasciato posto, quando la nudità delle braccia, ammessa senza difficoltà nell'antico mondo latino, fu ritenuta indecorosa e venne proibita. Tuttavia la differenza fra il C. e la dalmatica non è certa.

Dal C. avrebbero origine anche lo *scapolare* dei monaci e il *rocchetto* senza maniche, in uso presso certe Chiese. Molti antichi crocifissi, ad es. quello di Monza, o di S. Maria Antiqua a Roma, sono vestiti con C. senza maniche e con *clavi* purpurei ai lati. — Macri, *Hierolexicon*, e Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, s. v.

COLOCCI Angelo, umanista (1474-1549), n. a Jesi e m. a Roma. Negli ultimi anni di sua vita fu vescovo di Nocera. Grecista e latinista di grido, compose carmi di squisita fattura e d'intonazione cristiana. Scrisse pure efficacemente sulle origini della poesia italiana. Gran parte di una magnifica raccolta sua di libri si trova ora nella biblioteca Vaticana. — Enc. It., X, 775 *a*. — Tiraboschi, *Storia della letter. ital.*, VII-4 (Venezia 1796) p. 1300 ss; 230, 236.

COLOM Fortunato (1570-1631), giurisperito di illustre e potente famiglia di Pau (Bearn): suo padre era stato segretario di Enrico IV e il fratello governatore generale del Bearn. Ugonotto convertito, fu a 34 anni dal card. Arnaldo d'Olsat bearnense e dal Baronio indirizzato ai Barnabiti, invano ostacolato nel noviziato di Monza (1603) da pressioni di Enrico IV presso papa Clemente VIII e Paolo V, il quale ultimo incaricò il card. Federico Borromeo di esaminarne la vocazione. I Barnabiti nel 1608, per desiderio di Paolo V, accettando la missione del Bearn, vi spedirono il C. col p. Maurizio Olgiati milanese. La missione attraverso prove e persecuzioni riuscì bene con conversioni di eretici e fondazione di scuole, con gran compiacimento di S. Francesco di Sales. Il C. rifiutò un vescovado offertogli dal re. L'opera fu sostenuta dalla cooperazione di un santo converso, il ven. Luigi Bitoz, del quale il C. stampò la vita. Il C. morì provinciale della prov. franco piemontese e i Barnabiti nel Bearn vennero chiamati i *Buoni Padri*. — O. Premoli, *Stor. dei Barnab. nel 600*, Roma 1922, p. 9. — G. Boffito, *Bibl. Barnab.*, I, Firenze 1933, p 477.

COLOMANO o Colmano, SS.; 1) Monaco a Iona, successore di S. Finano (v.) quale abate e vescovo di Lindisfarne difensore, contro Vilfrido, degli usi celtici al concilio di Whitby (664). — Beda, *Hist. Eccl.*, III, 25-26; *PL* 95, 158 ss. — Acta SS. *Febr.* III (Ven. 1736) *die* 18, p. 82-88.

2) Pellegrino irlandese in Terrasanta, sorpreso, al suo ritorno, e sospettato come spia e perciò martirizzato a Stockerau presso Vienna. Il suo corpo fu poi trasferito a Melk. — Acta SS. *Oct.* VI (Bruxellis 1856) *die* 13, p 342-362. — Waitz in *Mon. Germaniae Hist. Scriptores, IV*, 675-678. — H. Pez, *Acta S. Colomanni*, Krems 1913.

3) Irlandese. Compagno di S. Chiliano (v.) nella evangelizzazione della Franconia orientale. Centro del loro ministero fu Würzburg.

COLOMBA. I. Nella Bibbia. 1. Fra tutti i volatili la C. è quella, di cui nei Libri Sacri occorre più spesso menzione. Facili spunti per graziose comparazioni offrono agli autori sacri le qualità naturali delle CC., le loro abitudini di vita, come: la bellezza delle penne, *Salm* LXVII 14 e degli occhi, *Cant* I 14, IV 1, V 12; il loro tubare gemebondo, *Is* XXXVIII 14, LIX 11, *Ez* VII 16, *Nah* II 7; la loro rapidità, *Is* LX 8, *Salm* LIV 7, *Os* XI 11; particolarità del nidificare, *Ger* XLVIII 28, *Cant* II 14, *Ez* VII 16; la loro semplicità, *Os* VII 11 (ebr.), *Mt* X 16 « semplici come colombe ».

2. Celebre è la C. esploratrice lanciata dall'Arca di Noè sul finire del diluvio, la quale la prima volta tornò per non aver trovato ove posare il piede, la seconda volta tornò con un rametto di ulivo, la terza volta non tornò: *Gen* VIII 8-12. Qualcosa di simile occorre nel racconto babilonese del diluvio (v. Babilonia e Bibbia, II, B) e si dice degli antichi navigatori.

3. « La C., sia della specie *livia*, sia della specie *tortorella*, è l'unico uccello, che si potesse offrire nei sacrifici ». H. Lesêtre in *Dict. de la Bible*, II, col. 848. « Una tortora e un piccione » con altri animali Abramo dovette sacrificare in quel rito sorprendente, con cui Dio volle sancire il patto con lui: *Gen* XV 8 ss. Prescrizioni legali sono in *Lev* XV 14, 29; *Num* VI 10. In *Lev* V 7 e XII 6, 8 si concede ai poveri di sostituire colombini o tortorelle a vittime maggiori: Maria SS. dovette giovarsi di questa clausola nel rito della sua Purificazione: *Lc* II 24. Tra i venditori, che Gesù cacciò dal Tempio, erano pure quelli di CC., e si nota nell'episodio come Egli abbia evitato di recare ad essi un danno molto facile: *Mt* XXI 12 ss e paralleli; *Giov* II 13 ss.

4. Una C. ebbe l'onore unico di simboleggiare lo Spirito Santo nella teofania trinitaria seguita al Battesimo di Gesù (v.) nel Giordano. S. Tommaso (*Summa Theol.*, III, q. 39, a. 6, ad 4) si compiace nel chiarire le convenienze mistiche di tale rappresentazione simbolica.

II. Nell'Arte. Oltre che come naturale elemento decorativo, la C. entrò già nella primissima arte cristiana carica di simbolismo religioso ispirato alle scene bibliche, simbolo di pace e di salvezza (C. di Noè), simbolo dello Spirito Santo (battesimo di Gesù), simbolo di semplicità e di innocenza. Nell'iconografia dei Santi la C. significa spesso un singolare intervento dello Spirito Santo o nella loro elezione all'episcopato, come per S. Severo di Ravenna, o nel prodigio della loro scienza, come per S. Tommaso d'Aquino; altre volte significa la loro morte gloriosa, come per S. Scolastica, oppure è simbolo di qualche loro virtù morale. — J.-P. Kirsch in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, III-2,

col. 2198-2231. — J. Sauer in *Lex. für Theol. und Kirche*, IX, col. 1003-05.

COLOMBA, SS. 1) Vergine e Martire a Cordova circa l'anno 853. Orfana di padre, contrastata dalla madre nel suo proposito di vita verginale, potè, dopo la morte di lei, ritirarsi nel duplice cenobio fondato a Tabana presso Cordova da sua sorella Elisabetta e dal suo santo coniuge Geremia. Allorchè il sultano Maometto I disperse i monaci e le monache di Tabana, ella riparò a Cordova; ma ivi l'attendeva il martirio. Essa fu decapitata insieme con S. *Pomposa*; il suo corpo fu gettato nell'acqua presso Guadalquivir, ma, ritrovato, fu sepolto a Fragelles presso Cordova, nella chiesa di Sant'Eulalia. — Martyrol. Rom e Acta SS. *Sept.* V (Parisiis-Romae 1868) *die* 17, p. 618-625. — S. Eulogio, *Memorialis Sanctorum*, lib. III, c. 2 e ss; PL 115, 807 ss.

2) Martire a Sens, sotto l'imperatore Aureliano (258 oppure 273). Antico è il suo culto a Sens, dove le sue reliquie furon molto venerate fino al tempo, in cui le dispersero gli Ugonotti. — Martyrol. Rom., 31 decembr. — Tillemont, IV, 347. — G. Chastel, *Sainte Colombe de Sens*, Paris 1939.

COLOMBA di Rieti, Beata. v. Guadagnoli.

COLOMBA Eucaristica. v. Ciborio.

COLOMBANO, Santo. Nato verso il 540 (543?) nel Leinster (Irlanda) da ricca famiglia, studiò ben presto le lettere e si diede a godere la vita, ma una religiosa gli ispirò di abbracciare la vita monastica, rimproverandolo della sua dissipazione. Impressionato, il giovane si pose alla scuola del saggio abate Sinell, a Cluain Inis, e si diede agli studi sacri. Passò dipoi nella famosa badia di Bangor, fondata da poco da S. Congall (v.) nell'Ulster, e vi si perfezionò negli studi e nella rigida osservanza regolare. Animato dal desiderio di riformare i costumi dei popoli, ordinato sacerdote (572), colla benedizione del suo abate passò in Francia scortato da 12 compagni. Ebbe onorevoli accoglienze da Gontranno, re di Borgogna, e un luogo dove fissarsi nelle foreste dei Vosgi. Ivi in breve fondò il monastero di Annegray, e quando lo vide popolato da monaci, che erano attratti dalle sue infocate parole e dai suoi esempi, si trasferì in altro luogo, dove edificò il secondo e più famoso monastero: Luxeuil, che più tardi, abitato da centinaia di monaci, ebbe la cosiddetta *Laus perennis*: i monaci, cioè, divisi in gruppi, celebravano il Divino Ufficio per turni successivi, in modo che nelle ventiquattro ore incessantemente in coro si elevava il canto della sacra salmodia. Sorse poi l'altro monastero di Fontaines. Per venti anni C. stesso governò questi monasteri. La sua *Regula cœnobialis* acquistò in breve tale venerazione, che fu adottata da quasi tutti i monasteri della Francia, in sostituzione delle regole monastiche precedenti; propagatasi poi anche nella Francia la regola di S. Benedetto, questa fu associata alla prima, finchè, molti anni dopo la morte di S. C., prevalse.

Intanto i rimproveri che il Santo fece alla regina Brunechilde, moglie del re Teoderico, succeduto a Gontranno, gli fecero incorrere le vendette di lei. Cacciato da Luxeuil nel 610, coi suoi compagni irlandesi iniziò le sue peregrinazioni per Besançon, Orléans e Tours, continuamente predicando il Vangelo e la riforma dei costumi. A persone da lui convertite si deve la fondazione di parecchie abbazie, come Brie, Faremoutiers, Rebais, le più gloriose della Francia, abitate da bianchi monaci. A Nantes si imbarcò per tornare in Irlanda, ma le tempeste lo respinsero sulle coste francesi; dopo aver visitato le corti di Clotario II di Neustria e di Teodeberto II di Austrasia, dove pure raccolse frutti dalla sua predicazione, si diresse verso la Germania e si fermò alcun tempo a Bregenz, sul lago di Costanza.

Nel 612 decise di venire in Italia, lasciando a Bregenz il discepolo S. Gallo (v.), che non lo poteva seguire, perchè malato. Il re longobardo Agilulfo, sebbene ariano, lo ricevette con venerazione e, per intervento dalla regina Teodolinda, gli concesse una chiesa abbandonata, dedicata a San Pietro, in una località selvaggia nella valle della Trebbia sul torrente Bobbio, dove andò ad abitare coi suoi nel 614: qui si fermò e iniziò la fabbrica del monastero che ha dato origine alla città di Bobbio (v.) e che può dirsi il « Montecassino dell'Italia settentrionale » per la fama di santità, che godettero i suoi monaci, per la protezione di papi e principi, per gli studi, per la civilizzazione e bonifica della regione. Solo un anno C. visse a Bobbio, essendovi morto il 23 nov. del 615. Il suo corpo è conservato nella cattedrale di Bobbio assieme a quello di alcuni successori venerati come santi.

Oltre alla Regola, è nota anche l'altra opera di S. C., il *Penitenziale*, che nella prima parte completa le prescrizioni della Regola, notando le penitenze rigorose e lunghe da imporsi anche per i più piccoli mancamenti e nella seconda parte mira a reprimere i vizi nel laicato. Le due opere rispecchiano l'animo severo e forte del Santo, avversario di tutte le debolezze e vindice attento delle osservanze, entusiasta della vita mortificata, nemico acerrimo dell'ozio. Conservatore tenace degli usi liturgici irlandesi, suscitò qualche opposizione in Italia, ad esempio per il computo speciale della Pasqua (*Pasqua Celtica*).

Si attribuiscono a S. C. anche altri scritti.

Bibl. — *Regula Coenobialis* in PL 80, 209-224; *De poenitentiarum mensura taxanda*, ib., 223-230; *Epistolae et carmina*, ib. 259-296 e in « *Monum. Germaniae Hist.*, *Epistolae* », III, 154-190. — *Vita* scritta da Giona di Bobbio in *PL* 87, 1011-1046. — Mabillon, *Acta SS. Ord. S. Ben.*, II, p. 2-51. e in *Mon. Germ. Hist. Scriptores rerum Merov.*, IV, 1-155, a cura di Br. Krusch che ne curò poi una ottima ediz. per le scuole (1905)

Lettera di Pio XI per le feste del XIII centenario della morte, in data 6 agosto 1923. — Ziegelbauer, *Hist. litt. O.S.B.*, IV. — *Revue Bénéd*, tomi X, XII, XIX, XXI. — Eug. Martin in *Dict. de Théol cath.*, III, col. 370-376. — Id., *S. Colomban* (collez. « Les Saints »), Paris 1908. — L. Gougaud, *Les Chrétientés Celtiques*, Paris 1911, ch V, p 145 ss. — Id., *Le culte de St. C.*, in *Revue Mabillon* 25 (1935) 169-178. — G. Domenici, *San C.*, estratto da *Civiltà Catt.*, 67 (1916, I e II). — P. Lugano, *San C. missionario e scrittore*, Roma 1917. — Hurter, *Nomenclator*, I³(1926) col 584 588. — A. Mansani, *San C. nella storia, nella letteratura, nell' arte*, in *Didaskaleion* 6 (1928). — A. M. Tommasini, *I Santi Irlandesi in Italia*, Milano 1932, p 50 ss , 214 ss. — J. F O' Doherty, *St C. and the Roman See* in *Irish Eccles. Record*, 42 (1933) 1-10 (esame delle lettere del Santo ai Papi).

COLOMBARIO. Trasformazione cristiana di un tipico genere di sepolcro romano costruito per con-

tenere le ceneri dei defunti cremati. La disposizione dei CC. lungo le pareti cimiteriali ne suggerì il nome. I cristiani modificarono le nicchie adattandole ad accogliere, in luogo delle ceneri, i corpi inumati dei morti. Esemplari senza numero negli antichi cimiteri cristiani di Roma e altrove. — Enc. It., X, 777. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, III-2, col. 2234 s.

COLOMBE Michele (c. 1430-1519?) scultore francese di scuola borgognona e fra i primi segnalatori del Rinascimento. Si conservano molte sue opere, fra cui le più notevoli sono: la Medaglia ordinatagli da Luigi XII concepita secondo una formula interamente gotica; un rilievo di S. Giorgio eseguito per il castello di Gaillo, in cui appaiono i primi sintomi della Rinascenza e i riflessi dell'arte italiana; e la Tomba di Francesco II, opera personalissima, piena di delicato realismo. Maestro efficace di G. Regnault e di Giovanni di Chartres. — Enc. It., X, 777 *b*-778 *b*. — C. Dubac in *Dict. pratique des connaiss. relig.*, II, col. 280 s.

COLOMBIA. I. **Generalità e cenni di storia politica.** Repubblica sudamericana (chiamata, dopo la scoperta, Nuova Granata), con una superficie di km.^{2} 1.162.240 e una popolazione di 9.033.000 ab. (1938). La lingua universalmente parlata è la spagnuola. La capitale è *Bogotá*, con 420.000 ab.

Gli Spagnuoli nel 1563 costituirono l'*audiencia* di Nuova Granata come parte del vicereame del Perù. Divenne vicereame a sè nel 1751. Nel 1819 fu proclamata la Repubblica della Grande Colombia, che comprendeva anche il Venezuela, l'Equatore e il Panamà.

Nel 1829 il Venezuela e nel 1830 l'Equatore si separarono. Nel 1831 la C. si nominava Repubblica di Nuova Granata, e si trasformava poi in Confederazione Granadina con la riforma statutaria del 1858. Con la successiva riforma del 1863 assunse la denominazione di Stati Uniti di C. Il Panamà si staccò dalla C. e proclamò la propria indipendenza nel 1903.

II. **Cenni di storia religiosa.** Primi evangelizzatori della C. furono i Francescani. Nel 1531 i Domenicani fecero spedizioni verso l'interno della Nuova Granata. Seguirono gli Agostiniani e i Gesuiti, tra i quali primeggia S. Pietro Claver (v.). Tutta la regione fu evangelizzata. Il cattolicesimo ebbe a soffrire nell'epoca delle rivoluzioni per l'indipendenza e per l'assestamento interno. Solo verso il principio del nostro secolo la pace tornò nella travagliata Repubblica e colla pace ritornarono i missionari. Agli Agostiniani, tornati nel 1893, si aggiunsero i Cappuccini nel 1895, nel 1903 i Padri di Montfort, nel 1908 i Claretiani, nel 1915 i Lazzaristi, nel 1918 i Carmelitani, nel 1928 i Gesuiti, ecc. I progressi delle conversioni fra gli Indiani semicivilizzati furono meravigliosi.

III. **Ordinamento gerarchico e missionario.** La prima diocesi della C. fu quella di Santa Maria Antiqua del Darièn (oggi vicariato apostolico nel Panamà), eretta nel 1514, la prima, perciò, di tutto il continente americano.

A) Attualmente 4 sono le metropoli, alle quali fanno capo le varie diocesi:

1) *Bogotà* (eretta il 25 marzo 1564). Suffraganee: *Nuova Pamplona*, eretta nel 1835, *Tunja*, 1880, *Ibaguè*, 1900, *Socorro e S. Gil*, 1928 (già *Socorro*, 1895)

2) *Cartagena* (diocesi dal 24 apr. 1524; metrop. dal 20 giugno 1900). Suffraganee: *Santa Marta*, 1534, *Barranquilla*, 1932.

3) *Popayán* (diocesi dal 1 sett. 1546; metrop. dal 20 giugno 1900). Suffraganee: *Pasto*, 1859, *Cali*, 1900, *Garzón*, 1900.

4) *Medellin* (diocesi dal 4 febbr. 1868: metrop. dal 24 febbr. 1902). Suffraganee: *Antioquia*, 1804 e *Jericó*, 1915 (unite « aeque principaliter » nel 1917, separate nel 1941, quando alla diocesi di *Antioquia* fu incorporata la prefettura apostolica di *Urabà*, eretta nel 1918 e tenuta dai Carmelitani Scalzi di Spagna), *Manizales*, 1900, *S. Rosa de Osos*, 1917.

B) Inoltre vi sono 4 *vicariati apostolici*, 6 *prefetture apostoliche*, e una *missione sui juris*.

Ai Cappuccini di Spagna sono affidati i due vicariati di *Caquetà*, eretto nel 1930 (già prefettura ap. dal 1904), con residenza in Sibundoy, e *Goajira*, eretto nel 1905; residenza a Rio Hacha. Agli stessi Cappuccini è pure affidata la missione autonoma di *San Andrés y Providencia* eretta nel 1912, con residenza a San Andrés.

Il vicariato apostolico dei *Piani di S. Martino* (1908), eretto da precedente (1903-04) prefettura apostolica, è affidato alla Compagnia di Maria di Monfort (Francia). Quello di *Casanare*, eretto nel 1893, con residenza a Tamara è affidato agli Agostiniani Recolletti della provincia di La Candelaria.

La prefettura ap. di *Arauca* (1915) è affidata ai Lazzaristi; residenza in Chita. I Lazzaristi tengono anche la Prefettura ap. di *Tierradentro*, nell'interno delle Ande (Inza), eretta nel 1921. La prefettura ap. di *Chocó* (1908), è affidata ai missionari Figli del Cuore Immacolato di Maria; residenza a Quibdò. La prefettura ap. di *Fiume Maddalena* è tenuta dai Gesuiti (1928); residenza a Barranca Bermeja. La prefettura di *San Jorge* (1931), già eretta nel 1924 col nome di *Sinu*, è affidata al Pontif. Seminario di Burgos; residenza ad Ayapel. La prefettura di *Tumaco* (1927) è affidata agli Agostiniani Recolletti.

Secondo dati del 1938 nei sopraddetti territori di missioni lavorano 162 sacerdoti, 57 fratelli laici e 391 suore.

IV. **Attualità.** La religione della quasi totalità è la cattolica. I pagani ancora superstiti sono meno di 50.000. La S. Sede ha un nunzio a Bogotà e la C. un ambasciatore a Roma. Un concordato fra la S. Sede e la Repubblica esiste fin dal 31 dicembre 1887; esso venne modificato conformemente a nuove necessità e circostanze con convenzioni addizionali del 20 luglio 1892 e del 22 aprile 1942. Quest'ultima convenzione riguarda soprattutto la nomina dei vescovi, il riconoscimento del matrimonio canonico agli effetti civili, il trapasso dell'amministrazione dei cimiteri all'autorità civile. Lo Stato si impegna ad accordare sussidi ai Seminari Maggiori. Con l'Accordo del 5 maggio 1928 (in 16 artt.), era già stato determinato un regolamento per il sussidio delle missioni. Indelebile ricordo lasciò in C. la solenne celebrazione del primo Congresso Mariano Nazionale (luglio 1919) in cui fu incoronata la veneratissima icone della Madonna di Chiquinquirà. Con sua venerata epistola in data 14 febbraio 1934, Pio XI raccomandava all'episcopato l'Azione Cattolica e le opere di istruzione religiosa: *AAS* XXXIV (1942) 247-252.

Bibl. — Amplia Bibl. in Enc. It. Inoltre: Schmidlin-Tragella, *Manuale di storia delle Missioni*

Cattoliche, II e III, passim. — Guida *delle Miss. Catt.*, Roma 1935, p. 309 s. — Groot, *Historia eclesiastica y civil de la Nueva Granada*, voll. 3, Bogotà 1887.

COLOMBIÈRE (De La) Claudio, Beato, S. J. (1641-1682). N. a S. Symphorien d'Ozon (Delfinato), gesuita nel 1658. Predicatore a Lione (1673), superiore a Paray-le-Monial e padre spirituale di S. Margherita Alacoque (1675), predicatore e confessore della duchessa di York a Londra (1676). Vittima della pretesa congiura di Titus Oates, imprigionato e poi espulso, ritornò in Francia colla salute disfatta. Morì a Paray-le-Monial. Fu Beatificato da Pio XI (1929). La sua importanza sta nei suoi rapporti con S. Margherita Maria (cf. *Civiltà Catt.*, 80 [1929, II] 490-504) e nell'essere stato grande promotore della devozione al S. Cuore. Le sue opere e scritti ascetici furono spesso editi (Grenoble 1900, 6 voll.; ultima ed. completa, Lione 1864, 7 voll.) e tradotte (ed. ital.: 4 voll., Torino 1937³); molte le edizioni parziali in italiano. — Hamon, *Hist. de la dévotion au S. C.*, t. I; 161. — Charrier, 2 voll., Lyon 1894. — L. Perroy, Paris 1929². — P. Monier P. Condamin ib. 1929. — Hattler, *Lebensb. des ehrw. Cl. de la C.*, Freiburg 1903 (diario ascetico). — A. M. Fiocchi, *Vita del B. Cl. de la C.*, Roma 1929, — Sommervogel, II, 1311-17. — Bremond, VI, 401-410. — J. Bainvel in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 325 ss. — AAS XXI (1929) 505 s; 477-481.

Il fratello **Giuseppe** *de la C.* (1651-1723), n. a Vienna (Delfinato), m. a Québec, fu, per un periodo, sulpiziano, e, dal 1692, canonico e arcidiacono della cattedrale di Québec. Già dieci anni prima era arrivato nel Canadà per le missioni. — Am. Gosselin, *Essai de biographie de l'abbé J. de la C.*, in *Mémoires de la Soc. royale du Canada*, mai 1935, p. 87-108.

COLOMBINI Giovanni Beato (1304?-1367), n. a Siena, m. all'abbazia del S. Salvatore sul Monte Amiata; fondatore dei **Gesuati**.

1) **Il Fondatore.** Ricco mercante d'antica famiglia, sposò nel 1342 Biagia dei Cerrelani e n'ebbe due figli, Pietro e Agnese. Nel Comune ottenne varie cariche, anche importanti. Intorno al 1355, alla lettura della vita di S. Maria Egiziaca (v.) e sotto l'impulso d'altre cause meno prossime, si convertì a radicale esercizio di virtù evangeliche, rinunciando, un poco più tardi, perfino alla vita di famiglia, oltrechè alle proprie ricchezze. Prima apostolo tra i Senesi, ne convertì molti, e molti ne accolse discepoli. Bandito dalla città dai governanti infastiditi (benchè poi richiamato allo scoppiar della peste) beneficò d'esempi e di esortazioni Arezzo, Città di Castello, Pisa, Lucca, Pistoia, Firenze, ed altre città. Nel contempo, però, era stata messa in giro ed aveva guadagnato crèdito l'accusa che il C. e i suoi seguaci fossero tinti d'eresia. Ma nel giugno del 1367, riconosciuta, dopo un esame, la purezza della sua dottrina, papa Urbano V, che, di ritorno da Avignone, era giunto a Corneto, gli concesse l'approvazione dell'Ordine religioso laico da lui fondato, detto dei *Gesuati* o *Poveri di Gesù*, accanto al quale si formò quello delle *Gesuatine* governato dalla cugina Caterina, che il C. aveva saputo guadagnare alla nobile causa. Nel luglio dello stesso anno il C. morì. Fu beatificato da Gregorio XIII.

La spiritualità del C. è caratterizzata e dominata dall'idea di Cristo Crocifisso, al quale si deve giungere attraverso la povertà, l'abnegazione, la carità verso gl'infelici e la vita contemplativa nelle sue alternative di luce e tenebra, consolazione e aridità, i due « strumenti » egli dice, coi quali il Signore « dirizza l'anima per la sua via ». Fu detto, con verità, « un'eco di S. Francesco » e tale ce lo testimoniano, oltrechè i fatti della vita, le *Lettere*, le quali rappresentano, in genuino idioma senese, vivo e immediato, pieno di soavità e pur d'ardori e stimoli eloquenti, uno dei migliori documenti della letteratura religiosa del 300. Gli si attribuiscono anche *Laudi*, ma non ancora criticamente accertate.

2) **I Gesuati.** Verso il 1363 fu tale il numero dei discepoli, che il Beato potè fondare un vero e proprio Ordine religioso di laici vincolati dal triplice voto di castità, povertà e obbedienza, e consacrati a servire gli ammalati negli ospedali e a occuparsi di farmacia, distribuendo gratuitamente medicine (ecco perchè furon detti « i padri dell'acquavite »). Assunsero il nome di *Gesuati*, avendo essi abituale sulle labbra il nome di Gesù; ma dal 1499 per volontà di Alessandro VI, lo integrarono con quello del loro protettore, chiamandosi *Gesuati di S. Girolamo*. Avevano per divisa una tonaca bianca, cintura di cuoio, cappa grigia e sandali di legno. Paolo V, nel 1606 permise loro di accedere agli Ordini Sacri e di seguire gli studi; Urbano VIII, rinnovandone la Regola, tentò ripristinarne il fervore già, in parte, illanguidito; ma, sempre più decadendo spiritualmente e troppo arricchiti nel commercio della distillazione dei liquori, furono soppressi da Clemente IX nel 1668. La Repubblica di Venezia, non estranea a questa determinazione, confiscò i beni dell'Ordine. Esso si era diffuso, oltrechè in Italia, anche nel mezzogiorno della Francia, ed era stato illustrato da uomini di gran merito, come i beati: *Giovanni da Tossignano*, vescovo di Ferrara, che nel 1426 ne avea fissato le Regole sulla base di quella di S. Agostino; *Antonio da Siena*; *Girolamo da Venezia*; *Giannetto da Verona*; e lo storico *Paolo Morigia*.

Le monache o *Gesuatine* non furono comprese nel decreto d'abolizione; esse attendevano a una vita d'indole esclusivamente ascetica; durarono in Italia fino al 1872.

Bibl. — Sulle più antiche biografie vedi G. Celi, *Le fonti della « Vita del B. G. Colombini » di Feo Belcari*, in *Civiltà Catt.*, 62 (1911, II), 326-333. — F. Belcari, *Vita del B. G. Colombini*, Firenze 1505. — R. Chiarini, *Feo Belcari e la sua Vita del beato Colombini*, Arezzo 1904. — Acta SS., *Jul.* VII (Ven. 1749) *die* 31, p. 333-408. — F. Pösl., *Leben des sel. C. aus Siena, Stifters der Jesuaten*, Regensburg 1846. — Comtesse de Rambuteau, *Le bienheureux C.*, Paris 1899⁴ (traduz. ital., Siena 1894). — G. Pardi, *Il beato G. Colombini da Siena*, Milano-Roma 1927. — P. Morigia, *Historia degli huomini illustri che furono Gesuati*, Venezia 1604. — Hélyot, *Histoire des Ordres*, II (1848) 615-628.

G. Colombini, *Lettere*, per cura di A. Bartoli, Lucca 1856. — A. Levasti, *Mistici del duecento e del trecento*, Milano-Roma 1935, p. 747-781; 1008-1010. — P. Misciatelli, *Le Lettere del beato Colombini*, Firenze 1923. — D. Fantozzi, *Le Lettere del beato Giov. Colombini*, Lanciano 1925.

COLOMBO o Columba, Columcilla (= la colomba della Chiesa), **Santo.** Grande fondatore di cenobi. Nacque a Gartan, in Irlanda, da famiglia assai nobile intorno al 521. Ordinato sacerdote, con alcuni com

pagni si dedicò a vita claustrale. Fondò parecchi monasteri in patria, fra cui Derry e Durrow. Nel 563 con 12 compagni si recò nell'isola Hy, presso la Scozia, dove fondò il celebre monastero detto, da Hy, Iona (v.), che divenne nobilissimo centro di vita monastica ed ecclesiastica. Fu quella « la prima tappa dell' espansione irlandese nella Gran Bretagna settentrionale » (Tommasini, p. 44).

Per 31 anni predicò il Vangelo tra gli Scotti (irlandesi emigrati) e i Pitti, dei quali convertì pure il re Brudo. A C sono attribuiti vari scritti in latino e in celtico. Si narra che abbia redatto di sua mano circa trecento esemplari di Vangelo. Morì nel 596-597. Festa 9 giugno.

Bibl. — La più antica *Vita Columbae* si attribuisce a Cumineus (v.), edita in Acta SS. *Jun.* II (Ven. 1742) *die* 9, p. 185 189; importante storicamente quella di Adamnan (v.), edita in Acta SS. *l. c.*, p. 197-236, poi nel 1857 da Reeves e, in forma ridotta, da J. T. Fowler, Oxford 1894, 1920². — Traduzione latina e riduzione della *Vita* gaelica composta nel 1532 da M. O' Donnel, presso Colganus, *Triadis thaumaturgicae . . . acta*, Lovanii 1647, p. 387 446. — L. Gougaud, *Les Chrétientés Celtiques*, Paris 1911, p. 139 ss. — Tommasini, *I Santi Irlandesi in Italia*, Milano 1932, p. 44-46 — A. Schmitt in *Benedikt. Monatschrift* 10 (1928) 192-206. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol chrét. et de Lit.*, VII-1, col. 1425 ss (« Iona »). — Hurter, *Nomenclator*, 1³ (1926) col. 585

COLOMBO Cristoforo. v. Cristoforo C.

COLOMBO (I Cavalieri di, *Knights of Columbus*), società fondata in New Haven (Connecticut) da alcuni laici e sacerdoti (febbr. 1882) Si estese poi rapidamente agli Stati Uniti ed al Canada e via via a tutta l'America. Si è calcolato che nel 1923 i suoi soci toccassero un milione. La società, esclusa ogni azione politica, persegue scopi di mutua assistenza, d' assicurazione ed anche di cultura. In molte e gravi calamità pubbliche prodigò aiuti e soccorsi. Per opere d' assistenza a combattenti e reduci della grande guerra erogò più di settanta milioni di dollari. Si devono altresì ai CC. di C. la fondazione ed il finanziamento d' una cattedra di storia nell'Università cattolica di Washington, e la costituzione, presso la stessa, d'una dote di 500.000 dollari per mantenervi in perpetuo un centinaio di giovani, che abbiano dato prova di particolare attitudine agli studi storici e letterari. Per iniziativa dei CC. di C. venne curata anche un'edizione speciale, a tenue costo, della « *Catholic Encyclopedia* ». Si conserva ancora memoria del pellegrinaggio che i CC. di C. fecero a Roma nel 1920 e del solenne ricevimento accordato da Benedetto XV, che rivolse loro in tale circostanza un assai paterno discorso. Civiltà Catt., 71 (1920, III) 458 s. — Enc. It., X, 813 *a*.

COLOMBO Michele, (1747-1830), n. a Campo di Piera (Treviso), m. a Parma, sacerdote dal 1764. Linguista della scuola del Cesari (v.), fu meno di lui intransigente circa il purismo, allo stesso modo che essendo un classicista non celò simpatie per il romanticismo. Lasciò numerosi studi sulla lingua, sullo stile, e opere d' indole letterario-erudizionistica. — *Opere*, Parma 1824-31, in 5 voll., Padova 1835, in 4 voll.; *Lettere*, Bologna 1856. — Enc. It., X, 812 *b*.

COLOMETRIA. v. Stichometria e C.

COLONIA del Capo. v. Unione Sud-Africana.

COLONIA (de) Domenico, S. J. (1673-1741), di Aix in Provenza. Fu il primo che in Francia usò teologia fondamentale a scopo apologetico. Scrisse: *La religion chrétienne autorisée par le témoignage des anciens auteurs payens* (Lione 1718, in 2 t.; Parigi 1826). Grandi polemiche suscitò la sua *Bibliothèque Janséniste* (s. l. 1722, 1731, 1735, Bruxelles 1739 in 2 t., Anversa 1752 in 4 t., ecc., opera che fu un tempo all'Indice, decreti 1749, 1754), in cui, fra le opere sospette di giansenismo, elenca alcune di alti personaggi, già dichiarate dalla S. Sede immuni da errore. — Sommervogel, II, 1322 ss. — Hurter, *Nomenclator*, IV³ (1910) col. 1387 s.

COLONIZZAZIONE (Diritto di). Problema molto vasto che può essere esaminato sotto vari aspetti: etico, giuridico, politico, economico e storico. Lo esaminiamo qui brevemente nel suo aspetto etico e giuridico, per vedere se e come si possa avere un diritto di C.

Nel corso dei secoli la C. non si è manifestata sempre con i medesimi caratteri. Mentre presso alcuni popoli ebbe carattere piuttosto emigratorio di gruppi di cittadini di Stati ad esuberanza di popolazione che cercavano lavoro ed esercitavano i loro commerci in terre straniere, presso altri popoli fu opera prevalentemente statale e si presentò, all'inizio, come sistema di occupazione militare. Così fu per il popolo romano che, occupate militarmente terre altrui, vi costruiva non solo accampamenti militari, ma terme, tribunali, fori, ecc., portandovi con ciò la vita sociale di Roma.

Ma la C, intesa come conquista da parte di popolazioni civili di territori ove abitano popolazioni incivili, si è manifestata specialmente a cominciare dal secolo XVI, in seguito alla scoperta dell'America che dette luogo alla conquista politica e allo sfruttamento economico di estesissime e ricche terre. Più tardi la stessa forma di C. si attuò anche in Africa ed in Asia.

Il primo che esaminò espressamente ed ampiamente il problema della C. nel suo aspetto etico e giuridico fu Francesco Vitoria (v.). Nella 5.ª e 6.ª delle « *Relectiones Theologicae* », dal titolo: *De Indis prior* e *De Indis posterior seu de iure belli*, si pose il problema: per quali titoli gli Spagnoli avessero potuto occupare le terre abitate dagli Indi.

In questi ultimi tre secoli, nonostante il moltiplicarsi delle conquiste coloniali, il problema etico giuridico della C. fu quasi dimenticato. Recentemente è stato ripreso per opera specialmente di giuristi e moralisti cattolici (v. Bibl.).

Sono stati proposti vari titoli per giustificare la conquista coloniale: ne esaminiamo i principali.

1) **Diritto di conquista**. Non soltanto presso antichi popoli ma anche in tempi più recenti la conquista di territori, in una guerra vittoriosa, è stata considerata come titolo legittimo di acquisto di diritti di sovranità su territori altrui. Questo titolo deve ritenersi certamente fallace, poichè la vittoria militare, per sè sola, fondandosi unicamente sulla forza materiale, non può costituire fonte legittima di diritti di sovranità su territori, anche se essi siano abitati da popolazioni incivili alle quali, come a quelli civili, compete il diritto naturale alla libertà ed alla indipendenza politica.

2) **Diritto del primo occupante**. Si può estendere al diritto pubblico il principio giuridico di

diritto privato: le cose di nessuno (*res nullius*) sono del primo occupante? Se si tratta di territori inabitati e non ancora soggetti alla sovranità di qualche Stato, possono essi divenire oggetto di legittimo acquisto del primo Stato occupante; ma se sono occupati da popolazioni sia pure incivili, le quali costituiscono, almeno rudimentalmente, un organismo sociale, non possono considerarsi una *res nullius* neppure dal punto di vista pubblicistico e cioè della sovranità statale e perciò non sono oggetto di legittimo acquisto di uno Stato civile primo occupante

3) **Diritto di espropriazione per utilità pubblica** Alcuni scrittori moderni ritengono che si possano applicare ai rapporti fra Stati ed in ordine ai diritti di sovranità territoriale, la norma giuridica sulla espropriazione dei beni appartenenti ai privati, fatti dalla legittima autorità nell'interesse della collettività sociale. È da tener presente però che nel caso della C., il diritto di espropriazione viene considerato soltanto in rapporto ai territori appartenenti a popolazioni incivili, le quali o per incapacità o per negligenza o per esuberanza, non usano o non usano adeguatamente dei beni che posseggono nel proprio territorio. I beni della terra, secondo questa opinione, sono destinati a vantaggio dei privati, ma anche a vantaggio della collettività umana. Se un popolo incivile impedisce che si faccia uso di beni che egli non sa o non può usare, agisce contro la destinazione naturale dei medesimi beni, violando un diritto della collettività umana e perciò anche dei singoli membri di essa. Mancando nella Società dei popoli una Comune Autorità che possa destinare tali beni a vantaggio anche degli altri popoli, sono gli Stati civili che possono esigerne l'uso, a nome della stessa collettività umana, usando anche, se necessari, i mezzi coercitivi, non esclusa l'occupazione territoriale.

Questo titolo di C. presenta non poche nè lievi difficoltà dottrinali L'umanità, come tale, entità astratta, ha realmente diritto che si faccia uso dei beni esistenti? Chi concede ad un determinato Stato civile colonizzatore il diritto di agire a nome della collettività umana? È da tener presente inoltre che tutti i popoli, anche gli incivili, sono, per diritto naturale, uguali fra loro. Il non uso o mal uso dei propri beni non costituisce un vero torto o lesione di diritto verso i popoli civili. Vi è certamente un dovere di usare dei beni anche a vantaggio degli altri, ma esso non è un dovere di stretta giustizia; è un dovere di carità e contro l'inadempienza di un tale dovere si può usare la persuasione e non la forza.

4) **Diritto alla vita.** Crediamo che il principio della destinazione dei beni a vantaggio della collettività umana possa giustificare la conquista coloniale, qualora esso sia accompagnato dal diritto naturale che spetta ad ogni individuo e ad ogni Stato, di procurarsi i beni necessari alla vita L'individuo, come lo Stato bisognoso, possono esigere i beni di cui han o bisogno per vivere da quelli che ne hanno e, se non possono averli pacificamente, è loro lecito usare anche la forza. L'esercizio però di questo diritto non deve oltrepassare determinati limiti e condizioni. Lo Stato deve trovarsi in condizione di *vera e grave necessità*. Non occorre, crediamo, la necessità estrema, come negli individui, poichè le conseguenze che derivano dal non poter provvedere alle proprie necessità sono molto più gravi, vaste e durature in uno Stato che non nell'individuo bisognoso. Si richiede, inoltre, che si tratti di territori i cui beni non servano alla popolazione incivile che li possiede. Lo Stato colonizzatore non può procedere all'occupazione di territori se non quando ha inutilmente usato tutti i mezzi di cui dispone per superare lo stato di necessità in cui si trova. L'occupazione, in fine, deve limitarsi a territori che sono necessari per superare lo stato di necessità dell'occupante.

Non costituisce vera necessità la condizione in cui possono trovarsi popoli civili a grande sviluppo industriale ed economico che hanno bisogno di molte materie prime e di vasti sbocchi commerciali. L'occupazione coloniale per tale necessità deve riferirsi all'imperialismo economico di tali popoli e non alla loro necessità vitale.

5) **Diritto di civilizzazione.** Vi sono popolazioni di diverso grado di civiltà, anzi ve ne sono delle incivili o barbare. I popoli civili hanno il dovere di elargire i benefici della civiltà ai popoli che ne mancano, ma non ne hanno un vero diritto. I popoli incivili, da parte loro, hanno il dovere di tendere a maggior perfezione ma non è un dovere di stretta giustizia verso i popoli civili, e perciò se non possono o non vogliono tendervi non si ha una vera lesione di diritti dei popoli civili, per cui questi abbiano diritto di usare anche la forza per imporre la civiltà. I popoli civili possono, anzi debbono, per un dovere di carità, usare tutti i mezzi pacifici opportuni per elevare il grado di civiltà dei popoli incivili. Aggiungiamo: se non sembra lecito imporre con la forza la religione che è il massimo dei beni, molto meno si possono imporre altri benefici della civiltà.

Crediamo, tuttavia, che se presso qualche popolo barbaro vi fossero leggi ed usi inumani e tirannici, come ad es.: sacrifizi umani, cannibalismo, schiavismo, ecc., gli Stati civili potrebbero intervenire per impedire tali gravi delitti usando, se necessario, anche la forza ed occupando territori dei barbari. Tale intervento trova la sua giustificazione non soltanto in un principio di solidarietà umana e di carità universale ma anche in un principio giuridico, poichè è sempre lecito difendere chi è ingiustamente oppresso. Un popolo incivile nel cui territorio sono tali leggi e tali usi inumani, può considerarsi un popolo ingiustamente oppresso dalle autorità locali.

Bibl. — P. Collin, *Catholicisme et colonisation*, Brochures de l'Aucam. — J. Delos, *L'expansion coloniale est-elle légitime?* in: « Semaines Sociales de France », Marseille 1930. — J. Folliet, *Le droit de colonisation*, Paris 1932. — Id., *Morale internationale*, Paris 1935. — M. Amari, *Moralità del conflitto italo-abissino*, in « Politica Sociale », 11 nov. 1935. — A. Bernareggi, *Il nostro posto* in « Studium » ottobre 1935. — L'Ami du clergé, fasc. 27 nov. 1935 e fasc. 27 maggio 1936. — P. Catrick, *La politique orientale et africaine de l'Italie et le conflit italo-éthiopien* in « La vie intellectuelle » octobre 1935. — A. Cretinon, *Relations entre sociétés d'inégale civilisation au regard du droit naturel et de la doctrine catholique*, in « Semaines Sociales de France », Havre 1926. — Yves de la Brière, *Guerre coloniale et théologie morale*, in « Études » 5 sept. 1935. — Id, *Le différend italo-éthiopien et ses répercussions internationales* in « La vie économique et sociale » décembre 1935. — Id, *Le droit de juste guerre*, Paris 1938. — B. Ibeas, *El conflitto italo-etiope*

in « Religion y Cultura » marzo 1936. — D. C. C., *Guerra coloniale e teologia morale* in « Scuola Cattolica », ott. 1935. — H. Nimal in *Revue de l'Aucam* (Louvain), 1935, p. 2-13; 44-59. — A. Messineo, *Giustizia ed espansione coloniale*, Roma, « Civiltà Cattolica », 1937. — *Point de vue chrétien sur le problème de* l'Espansion, in *Nouv. Revue Apol.*, avril 1939, p. 238-244.

COLONNA, illustre famiglia romana, di cui si riconosce la discendenza dai conti di Tuscolo ed il cui nome derivò dal « castello della C. » sui colli Albani. Rivaleggiò cogli Orsini e fu in grande contrasto con Bonifacio VIII. Non è nostro intendimento seguire lo sviluppo di questa famiglia nei molti rami, che presero nome da possedimenti ottenuti per donazioni di re o parentadi cospicui, donde i CC. di Genazzano, Palestrina, Gallicano, Paliano, Stigliano, Napoli, Venosa, Amalfi, Salerno, ecc. A noi basta segnalare quei membri di essa che lasciarono un nome nella storia della Chiesa.

Giovanni († 1216), O. S. B., abate di S. Paolo, cardinale di S. Prisca (1193) e vescovo della Sabina (1205). Fu legato in Germania, Spagna, Sicilia e Francia. Ebbe amicizia con S. Francesco e ne favorì l'ordine. Per le sue virtù ebbe le lodi di S. Bonaventura.

Giovanni († 1244), cardinale prete di S. Prassede (1212), legato apostolico nella quinta Crociata. Fu presente alla presa di Damietta (1219). Portò a Roma nella sua chiesa titolare la venerata colonna del Redentore. Inviato da Gregorio IX a comandare le truppe pontificie nella Marca d'Ancona contro Enzo, figlio di Federico II di Napoli, per ragioni non ben note passò alla parte imperiale, richiamando su di sè l'ira del Pontefice.

Nel XIII sec. salì in fama anche un altro **Giovanni** († 1264), nipote del precedente, domenicano (circa 1225), arcivescovo di Messina (1255), poi Vicario di Roma (1262). Lasciò alcuni scritti storici.

Di **Giacomo**, fatto cardinale da Niccolò III nel 1278, e del suo nipote **Pietro**, fatto cardinale da Niccolò IV nel 1288, abbiamo detto nella storia di Bonifacio VIII (v.).

Sciarra, fratello del card. Pietro, condannato e perseguitato da Bonifacio VIII, fuggì, cadde nelle mani dei corsari, ma fu liberato da Filippo il Bello e si macchiò nel sacrilego attentato di Anagni. v. Bonifacio VIII. Usurpò poi la dignità senatoria e nel 1328 tentò di sottoporre Roma a Ludovico il Bavaro; ma non riuscì, dovette fuggire, e morì in esilio (1329).

Notevole importanza storica ebbe **Stefano** († 1348), da Niccolò IV nominato conte di Romagna, da Bonifacio VIII perseguitato, fautore di Arrigo VII, vicario di Roberto d'Angiò, avversario di Ludovico il Bavaro, dopo la cui dipartita ritornò in auge. Nel 1339 ridivenne (come nel 1292) senatore di Roma e fece concepire grandi speranze, che al Petrarca ispirarono la canzone « Spirto gentil ». Sostenne con mirabile forza la notizia della strage del suo casato, fatta da Cola di Rienzo.

Legati d'amicizia col Petrarca furono i due figli di Stefano: **Giovanni** († 1348), fatto cardinale da Giovanni XXII e **Giacomo** († 1341), vescovo di Lombez.

Agapito († 1380), successivamente vescovo di Ascoli Piceno e di Brescia, nunzio presso l'imperatore e poi presso la corte di Spagna, fautore di Urbano VI.

Oddone nel 1417 divenne papa col nome di Martino V (v.).

Prospero († 1463), cardinale (1430), influente sotto Pio II.

Prospero (1452-1523) e **Fabrizio** († 1520) furono due insigni condottieri militari.

Pompeo (1479-1532) passò dalle armi alla carriera ecclesiastica e da Leone X fu fatto cardinale. Parteggiò per Carlo V, che lo fece vicerè di Napoli Inedita è la sua *Apologia mulierum*, dedicata alla cugina Vittoria (v.).

Marcantonio (1535-1584), duca di Paliano, comandò la flotta pontificia nella battaglia di Lepanto (1571) e la sua capitana sostenne il maggior impeto dell'armata nemica. Grandi onori gli furono al ritorno decretati da Pio V in Roma. Filippo II lo nominò vicerè di Sicilia. Importanti le sue lettere.

Ascanio († 1608), figlio di Marcantonio, fu cardinale e vicerè d'Aragona, polemizzò col Baronio sulla *Monarchia Sicula*, fu letterato e protettore di letterati. Agli studi, alle scienze, alle arti e alle lettere i CC. diedero non pochi altri cultori.

Egidio: v. Egidio Romano.

Vittoria (1490-1547), figlia del celebre Fabrizio, sposa al figlio di Ferdinando di Napoli, Ferdinando Francesco d'Avalos, dopo la cui morte (1525) si diede a vita quasi monacale: poetessa sulla scia del Petrarca. — *Rime e lettere*, edite da G. E. Saltini, Firenze 1860. — Tiraboschi, *Storia della letteratura ital.*, VII-3 (Ven. 1796) p. 1130-33. — Tacchi-Venturi, *Vitt. C. fautrice della riforma cattolica secondo alcune sue lettere inedite*, Roma 1901.

Fabio (1557-1630), insigne nelle scienze, soprattutto nella botanica. **Angelo Michele** (1600-1687), distinto pittore, di cui si ammirano lavori nel palazzo Pitti, a Bologna, a Parma e anche nel palazzo reale di Madrid.

Un fiore di santità la famiglia *C.* diede nella beata **Margherita**, clarissa († 1280 secondo l'*Oliger*). — L. Oliger, *B. Margherita C., Le due vite scritte dal fratello Giov. C., senatore di Roma e da Stefania, monaca di S. Silvestro in capite* « Lateranum », fasc. II (n. s.), 1935.

Bibl. generale e particolare in Enc. It., X, 849-856. — L. Mohler, L. Fischer, L. Ooliger in *Lex. für Théol und Kirche*, II, col. 1020-24. — Ciaconius, v. indice analitico. — Ughelli, v. indice, X, 505.

COLONNA Egidio. v. Egidio Romano.

COLONNA Francesco, O. P. (1433-1527), n. e m. a Venezia, autore, sotto il nome di « Polifilo », di un bizzarro romanzo dal titolo: *Hypnerotomachia* o combattimento d'amore in sogno. « Felice, non dirò già chi giugne ad intenderla, ma solo chi si sa dire in che lingua essa sia! . e perciò appunto alcuni che tanto più ammirano i libri, quanto meno gl'intendono, hanno creduto che fosse racchiuso in quest'opera quanto si può al mondo sapere ». Così il Tiraboschi, *Storia della letteratura ital.*, VI-3 (Ven. 1796) p. 808 s. L'opera ebbe splendida stampa da Aldo Manuzio nel 1499.

COLONNA Giovanni Paolo (1637-1695), n. e m. a Bologna; musicista e fecondo compositore (*Messe, Oratorî*, ecc.), maestro in S. Petronio di Bologna, dove fu tra i fondatori della celebre Accademia Filarmonica.

COLONNA Pietro, detto *Galatino* (sec. XV–XVI), O. F. M. degli Osservanti, nato a Galatina (non Cajazzo) nelle Puglie, erudito nella lingua greca ed ebraica e professore e dottore in filosofia e teologia, penitenziere apostolico a Roma. Compose, fra l'altro, il *De arcanis catholicae veritatis*, edito ad Ortona nel 1518, e più volte in seguito, opera, in cui si sforza di provare contro i Giudei la verità della religione cristiana con testi del Vecchio Testamento, del Talmud e degli scritti rabbinici. Desunse plagiariamente molta materia dal « Pugio Fidei » di Raimondo Martini (v.). — Giovanni da S. Antonio, *Bibliotheca universa Franciscana*, t. II, p. 447 — Tiraboschi, *o. c.*, VII-1, p. 354 s. — A. Esser in *Kirchenlexikon*, IX, col. 1913 s. — Hurter, *Nomenclator*, II (1903) col. 1231. — Éd. d'Alençon in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1052-54.

COLONNA (Architettura). Elemento verticale di sezione circolare, sostegno degli elementi che lo sovrastano (muri, tetti, archi, volte). La sua originaria funzione pratica si muta talvolta in funzione decorativa (CC. onorarie, commemorative, decorative, ecc.).

La C., è costituita da tre parti essenziali: *capitello*, *fusto* e *base*. È tra gli elementi più importanti e differenziali dell'architettura. Applicazione tipica dalla C. è la sua disposizione in serie ritmica costituente un colonnato o un portico. Nella sua proporzione normale la C. ha il fusto rastremato di 1/6, un'altezza oscillante fra sei e dieci volte il diametro, in più ha la base e il capitello. Svariatissime, a seconda degli stili, sono le forme assunte della C. Ci sono le CC. « addossate », il cui fusto è aderente al muro; le CC. « a fascio » (pilastri), unione di varie CC. in unico sostegno, combinazione talora assai complicata su pianta mistilinea; le CC. « anellate », il cui fusto è ornato da uno o più anelli; le CC. « coclidi », il cui interno è vuoto con una scala a chiocciola; le CC. « ofitiche », abbinate e annodate nel fusto; le « poligonali », il cui fusto è prismatico; le « scannellate », dal fusto ornato di scannellature ora incise, ora a rilievo, o nell'uno e nell'altro modo (per un terzo incise, per il resto a rilievo); le CC. « scantonate », i cui angoli sono mozzati in piano nella forma di un poligono, i lati del quale si alternano piccoli e grandi; le « tortili », il cui fusto è a spirale, ecc.

Nell'architettura sacra tutte le forme della C hanno avuto applicazione, ma specialmente la « bizantina » (con capitello originale e fusto decorato a mosaici), la « romanica », la « gotica » (a sostegno polistilo), la « rinascimento » (sostegno isolato a proporzioni fisse), la « barocca » (a forme lisce con entasi marcatissima, tortile, a spirale, frequentemente con fusto decorato), e « moderna » (forme semplici e essenziali, senza base, nè capitello, senza entasi). — Enc. It., X, 847 *a*–819 *a*, 856 *b*–85. *a*. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, III-2, col. 2277 2359.

COLONNA della Flagellazione. v. Flagellazione.

COLONNA BARBERINI Vittoria (1610-1675), n. e m. a Orsogna; carmelitana scalza, col nome di *Chiara Maria della Passione;* anima ricca di esperienza mistica, vissuta e morta con aureola di santità. — *Vite* per P. Biagio, 1681, Suor Gabriela, 1912, P. Alfonso, 1932.

COLORBASIANI. v. Colarbasiani.

COLORI Liturgici. Sono così chiamati i colori prescritti dalla Chiesa nelle funzioni sacre. Variano secondo regole fisse e nell'uso romano odierno se ne distinguono cinque: il bianco, il rosso, il nero, il viola, e il verde. Il giallo e l'azzurro sono oggi proibiti, e solo in Ispagna c'è il privilegio di usare l'azzurro per la festa dell'Immacolata. Il rosa è permesso nella domenica 3.ª d'Avvento e 4.ª di Quaresima. Le gradazioni dei colori permessi non soggiacciono ad altra determinazione o regola all'infuori di quella che può venire dal buon gusto, date le condizioni d'ambiente, di luce, ecc. Uno stesso paramento può avere anche più colori, ma uno deve essere predominante, quello del fondo. Il bianco, il rosso e il verde possono venir suppliti da stoffe in lama d'oro. Alle prescrizioni riguardanti i colori sono soggetti strettamente solo la pianeta, la stola, il manipolo, il piviale, la dalmatica, la tunicella, e, per il vescovo, la calzatura e i guanti.

L'uso dei colori secondo le feste e le ufficiature è dato dalle *Rubricae Generales* XVIII del Messale Romano. Queste norme hanno per base il simbolismo che nel medioevo vennero assumendo i colori. Essendo le leggi del simbolismo per buona parte arbitrarie, anche l'uso dei colori variava. Innocenzo III descrivendo nel suo *De sacro Altaris mysterio* I, 64, i colori liturgici, come li trovò in uso a Roma, mise le basi del canone dei colori liturgici come si sviluppò poi. I CC. principali erano quattro: il bianco e il rosso erano festivi e simboleggiavano: il bianco la luce divina di Cristo, la purezza di Maria e dei santi; il rosso il sangue degli Apostoli e dei Martiri e le lingue di fuoco della Pentecoste; il nero era colore di penitenza e in uso perciò nei giorni di digiuno, Quaresima e Avvento; il verde, come colore che sta tra il bianco, il rosso e il nero, dice Innocenzo, si usa quando le feste non hanno carattere determinato e negli uffici feriali. Lo stesso Papa conosce anche il violetto, come variante del nero; ammette il giallo per il verde, e lo scarlatto per il rosso. Si può perciò dire che il canone dei CC. codificato dal Messale Romano di S. Pio V fu stabilito nel secolo XII, con la differenza che il viola ha preso sopravvento sul nero ed è stato escluso il giallo.

Le regole del Messale Romano non furono subito applicate dappertutto: in Francia fino al secolo XIX si seguirono usi particolari e l'Ambrosiano ha ancora un canone a parte.

Nell'antichità non sembra si avesse un determinato colore liturgico. È probabile che nei primi quattro secoli il bianco avesse una certa prevalenza sugli altri colori, senza per questo essere esclusivo. Dagli antichi monumenti pittorici e decorativi si possono rilevare i più differenti colori. In testi però che più esplicitamente si riferiscono a solennità liturgiche quasi sempre ricorre menzionato il bianco. Spesso vesti bianche sono sinonimo e simbolo di gioia per il loro stesso splendore: sono le vesti degli Angeli e dei Santi, specialmente dei martiri nelle visioni apocalittiche. Questo spiega forse il grande uso che del bianco faceva la Chiesa. Per le vesti esteriori ciò valeva ordinariamente solo a riguardo della dalmatica e tunicella, perchè la pianeta, quando entrò nell'uso liturgico, era generalmente di colore oscuro. Si usava infatti da principio nella liturgia penitenziale.

COLOSSEO. Celeberrimo edificio, sorgente in Roma tra il Palatino, il Celio e l'Esquilino, chiamato per lungo tempo *Anfiteatro Flavio*, per la sua forma

Colonne angolari nel Chiostro della Cattedrale - Monreale.

Colonne del Chiostro dei Benedettini - Monreale.

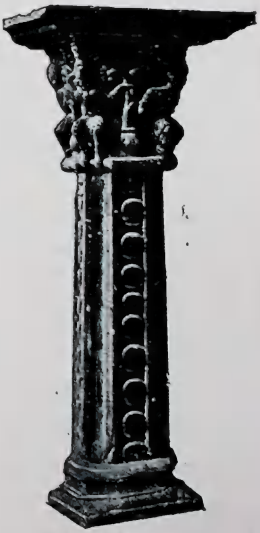
Colonna della Chiesa di Castel S. Elia.

Colonna della Cappella Palatina - Palermo.

Colonna del Ciborio nella Basilica di S. Marco - Venezia.

Colonna della Porta della Rana nella Cattedrale di Como.

Colonne del Chiostro della Basilica di S. Giovanni Laterano. Roma.



Colonna del Chiostro della Collegiale di S. Orso - Aosta.

Proprietà riservata.

Colonna della Porta posteriore della Cattedrale di Trento.

Colonna intarsiata nel monumento al cardinale De Bragi, in S. Domenico - Orvieto.

Colonne angolari nel Chiostro della Cattedrale - Monreale.

Colonna del Campanile di S. Maria in Cosmedin - Roma.

Colonna della Sedia di S. Silvestro in S. Giovanni Laterano - Roma.

Colonna della Porta di S. Maria delle Grazie - Milano.

Colonna della Basilica di Parenzo - Istria.

Colonna del Cortile di Palazzo Vecchio - Firenze.

Proprietà riservata.

Capitello della Basilica di S. Vitale - Ravenna.
(Fot. Alinari)

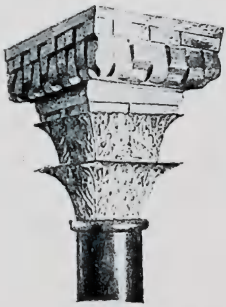
Capitelli del Chiostro di Bitonto.
(Fot. Alinari).

Gruppo di capitelli della Chiesa di S. Flaviano - Montefiascone.

Capitello delle navate nella Cattedrale di Altamura (Bari).

Capitello interno nella Cattedrale di Todi (Perugia). (Fot. Alinari).

Capitello nella Pieve di Mensano - Colle di Val d'Elsa (Siena). (Fot. Brogi).



Capitello dei matronei nella Cattedrale di Altamura (Bari)

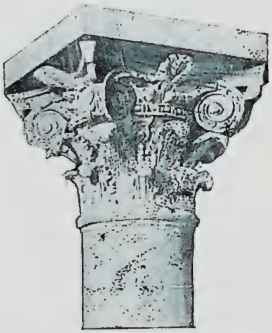
Capitelli abbinati nel Chiostro di Monreale (Palermo).

Capitello interno nella cattedrale di Todi (Perugia). (Fot. Alinari).

Proprietà riservata.

Capitello del Battistero di Pisa.

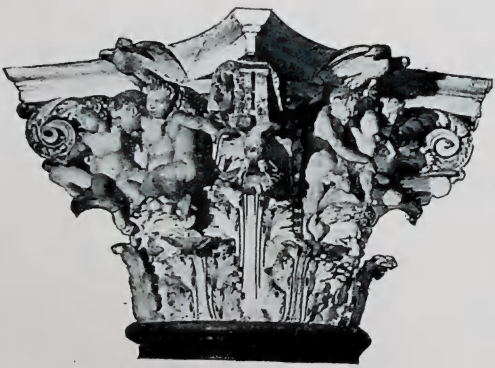
Capitello della Cattedrale di Orvieto



Capitello della Cattedrale di Pisa.

Capitello del Duomo di Milano.

Capitelli della Sagrestia di S. Spirito - Firenze.



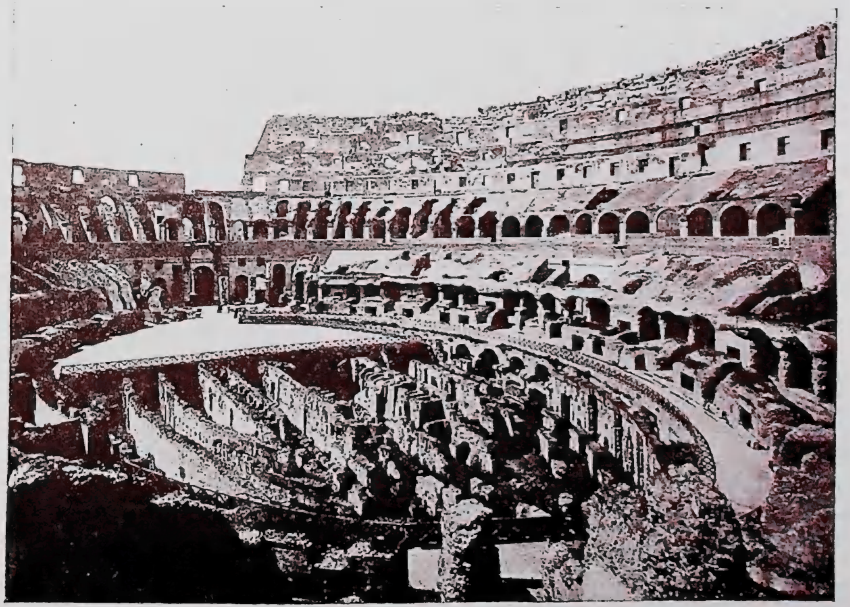
Capitello del coro della Cattedrale di Pisa.

(Fot. Alinari).

Capitelli della Certosa di Pavia.

Proprietà riservata.

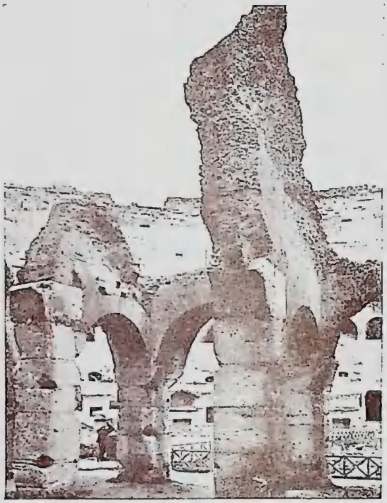
Veduta d'assieme. (Fot. Alinari).



I nuovi scavi. (Fot. Alinari).

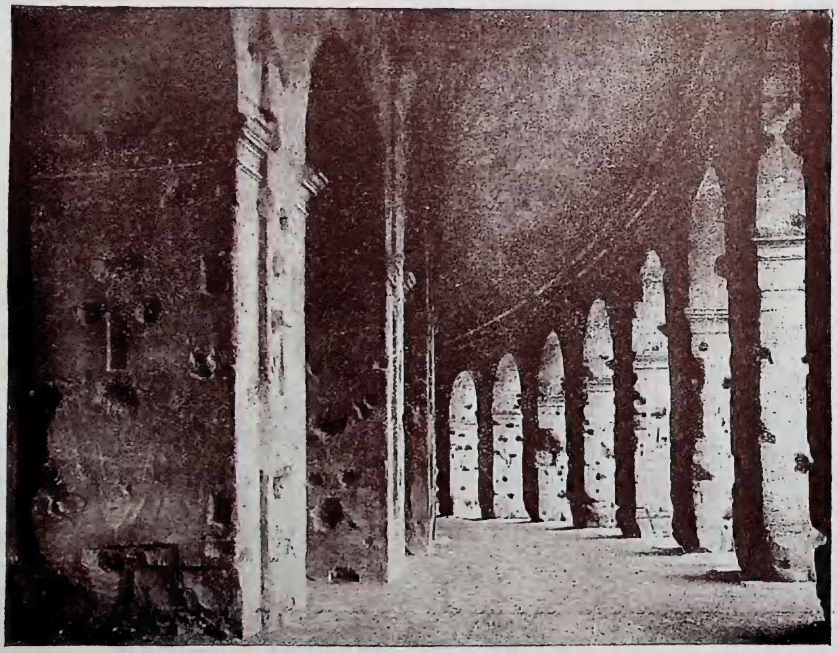
Proprietà riservata.

Dettagli degli avanzi



Avanzi del podio a sud.

(Fot. Alinari).



Ambulacro del primo ordine. (Fot. Alinari).

Proprietà riservata.

elittica, per la sua destinazione agli spettacoli e perchè costruito dai Flavi (Vespasiano, Tito, Domiziano, sec. I d. C); dal sec. VIII in poi chiamato C., secondo gli uni per la vicinanza di una colossale statua di Nerone, poi scomparsa, secondo gli altri, e più probabilmente, per le sue stesse colossali proporzioni. I diametri della cavea sono di m. 188 e di m. 156, quelli dell'arena di m. 77 e di m. 46,50; l'altezza della cavea è di m. 36 e quella di tutto l'edificio è di m. 57. Complesso meraviglioso e, nonostante la mole, gradevole per la sapiente disposizione e varietà architettonica.

Il C. presenta all'esterno un triplice ordine di gallerie sovrapposte, sormontato da un alto attico. Le gallerie sono arcate. La costruzione è fatta in laterizio con rivestimento di travertino e coi gradini in parte marmorei.

Il calcolo più verosimile fa capace il C. di 45.000 persone sedute e di altre 5000 in piedi. Un ampio velario, sorretto da pertiche, riparava dal sole gli spettatori. Un *podium*, attorniante l'arena, era riservato ai dignitari ed era interrotto, alle estremità dell'asse minore, da due tribune, la imperiale e la consolare.

L'imponenza del C. facea tale impressione sui pellegrini, da parere ad essi come un simbolo della Roma Eterna, come è dato di leggere nella *Collectanea* di Beda (PL 94, 543):

Quandiu stat Colisaeus — stat et Roma;
Quando cadet Colisaeus — cadet et Roma;
Quando cadet Roma — cadet et mundus.

Il C. andò soggetto a molti deperimenti e guasti sia per cause naturali che per causa delle invasioni barbariche, come anche per colpa dei Romani, il cui zelo ed orrore contro tutto ciò che era di origine pagana non fu sempre « secundum scientiam ». Materiali del C. come d'altri antichi edifici, furon fatti servire a nuove costruzioni. Si può dire che il C. sarebbe stato del tutto demolito, se non avesse che richiamato la memoria dei *ludi gladiatorii* e delle *venationes* o lotte colle belve, cessati quelli nel sec. V, queste nel VI. Ma la tradizione venne a circondare quel luogo d'un'aureola sacra, connettendovi la memoria dei martiri cristiani, in capo ai quali sta Sant'Ignazio di Antiochia. Così quel luogo DIIS. GENTIUM. IMPIO. CULTU. DICATUM. era stato MARTYRUM. CRUORE. AB. IMPURA. SUPERSTITIONE. EXPIATUM., come si legge in una delle due iscrizioni fatte porre da Clemente X (1675) sulle due arcate opposte del C. Secondo alcuni dotti (Delehaye, Leclercq), la tradizione è più popolare che storica e criticamente documentata. Ma è certo che fra i vari luoghi, in cui venivano condotti i cristiani, allorchè il furore del popolaccio gridava, come attesta Tertulliano; *Christianos ad leonem*, il C. non era escluso; è anzi verosimile che fosse il teatro preferito per certi più insigni testimoni del Cristo.

Benemeriti della restaurazione del C. sono stati specialmente i Papi: Pio VII, Leone XII, Gregorio XIV, Pio IX.

La Croce del C., che nei tempi infausti dell'anticlericalismo era stata tolta, vi fu solennemente riportata il 24 ottobre 1926; e il 19 maggio 1927, con adunata ancor più solenne, alla presenza della regina Elena e di altri principi reali, fu inaugurata la nuova Croce

Bibl. — H. Delehaye, *L'Amphithéatre Flavien... dans les textes hagiographiques*, in *Analecta Bolland.*, XVI (1897) 209-232. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, 1-2. col. 1648 ss. — Opere più antiche, citate presso Delehaye e Leclercq. — Clementi, *Il Colosseo*, Roma 1912. — P. Colagrossi, *L'Anfit. Flavio*, Firenze-Roma 1913. — Enc. It., X, 887 *b*-888.

COLOSSESI (Lettera di S. Paolo ai). I. La città di Colossi era nella Frigia, il paese che tanto influsso ebbe sulla religiosità mediterranea, essendo stata la patria dei culti e delle orgie di Cibele (la « Magna Mater ») e di Attis, di Dioniso e di Sabazio, come fu, a mezzo il sec. II dell'èra nostra, la culla del Montanismo (v.).

Colossi, situata presso il fiume Lico, affluente del Meandro, non lungi da Laodicea e da Gerapoli, deve la sua rinomanza a San Paolo, senza la cui lettera essa non sarebbe ormai nota che ai cultori di greche antichità. Città bella e popolosa ai tempi di Erodoto e di Senofonte, decadde per il sorgere a potenza della vicina Laodicea (v.), fondata da Antioco II (261-246 a. C.), sicchè — disse il Lightfoot — la Chiesa di C. fu la meno importante fra quelle, a cui mandò lettere San Paolo. Modestissime sono le sue stesse rovine.

Antioco III il Grande (223-187 a. C.) aveva trapiantato da Babilonia e dalla Mesopotamia in Lidia e nella Frigia duemila famiglie giudee (Giuseppe Flavio, *Antich. giud.*, XII 3, 4); al tempo di Cicerone (*Pro Flacco*, 28), nel distretto di Laodicea vi erano già più di diecimila adulti, senza far conto di schiavi, donne e fanciulli.

« Abitanti della Frigia » furono tra gli uditori del discorso di Pentecoste (*Atti* II 10). Venticinque anni dopo la nascita della Chiesa, Colossi aveva già la sua comunità cristiana, che si riuniva nella casa di Filemone sotto la direzione di Archippo, probabilmente figlio di Filemone (cf. *Col* IV 17; *Filem* 2).

II. **La Chiesa di Colossi** non venne fondata personalmente da S. Paolo, chè la valle del Lico non figura nei suoi itinerari degli *Atti*: anzi nella sua lettera S. Paolo dice espressamente che il Vangelo vi fu predicato da Epafra, loro concittadino (I 7; IV 12) e che egli non era personalmente noto ai cristiani di Colossi e di Laodicea (II 1). Tuttavia i vincoli di affetto fra quest'umile Chiesa e S. Paolo lasciano agevolmente supporre che egli sia stato il padre della comunità attraverso la scuola di verità tenuta ogni giorno in Efeso, nell'aula concessagli gratuitamente o in affitto da Tirannio (*Atti* XIX 9), dopo la rottura con la Sinagoga: negli anni 53–56 o 55–57 d. C. Tra gli uditori di quella scuola ci è caro di vedere Epafra che diviene poi l'apostolo principale non solo di Colossi, ma di Laodicea pure e di Gerapoli, per le quali lavora indefessamente, rivestendone una tal quale responsabilità (*Col* I 7; IV 12-13).

III. **L'occasione**, che ci ha fruttato questo piccolo capolavoro ispirato, sembra essere stata offerta da Epafra medesimo, il quale, divenuto volontariamente compagno di Paolo prigioniero (*Col* IV 12; *Filem* 23), diede, sì, all'Apostolo in catene le più confortanti notizie sul fiorente stato e gli ottimi sentimenti dei cristiani suoi compatrioti (I 8 ss), sul buon ordine che fra essi regnava e sulla solidità della loro adesione al Cristo (II 5); ma insieme, fortemente sollecito della loro perseveranza e del loro progresso, dovette vivamente descrivere all'Apostolo anche i pericoli di eresie e di false dottrine

che incombevano sulla Chiesa di Colossi e sull'altre vicine di Laodicea e di Gerapoli (IV 12 s). La relazione di Epafra aveva intimamente commosso l'Apostolo (II 1).

S. Paolo era dunque prigioniero: *Col* IV 3, 10, 18. Non dubitiamo trattarsi della prima prigionia dell'Apostolo in Roma, dalla primavera del 61 all'estate del 63, chè una prigionia di S. Paolo in Efeso è piuttosto immaginaria (v. Efesini) nè si può plausibilmente pensare al tempo della prima detenzione a Cesarea dal 57 al 60 o a quello dell'ultima e fatale prigionia romana dal 66 al 67.

Tichico, l'asiata collaboratore di S. Paolo (*Atti* XX 4; *Tit* III 12; II *Tim* IV 12), doveva portare la lettera ai CC., come fu latore dell'altra, tanto affine per contenuto, agli Efesini (v.); Onesimo, lo schiavo di Filemone (v.), recò il biglietto per il suo padrone nel medesimo viaggio da Roma alla valle del Lico. La lettera spedita ai CC. doveva poi essere comunicata anche ai fedeli di Laodicea (IV 16).

IV. **Dottrina.** Evidentemente la lettera fu scritta per mettere in guardia la giovane comunità contro gli errori dei novatori che fortemente minacciavano la purezza della fede e la sana pratica della vita cristiana.

Quale fosse precisamente il sistema o i sistemi dottrinali che in quell'ambiente saturo di misteriosofia e di sincretismo religioso minacciavano la retta fede in Cristo, è ben difficile a dirsi. In questa ricerca gli esegeti non hanno dato buona prova. Il meglio è di afferrare, come l'Apostolo ce li presenta, taluni elementi separati delle fallaci dottrine che si propalavano a C. e che probabilmente erano allo stato di intruglio più che di sistema coerente, e di vedere che cosa l'Apostolo vi opponga. Ora, tre cose risultano nettamente denunciate nella lettera.

a) Un male ispirato *ascetismo* che importava, fra l'altro, restrizioni alimentari e maltrattamenti del corpo (II 16 e 20-23) e un *ritualismo* fuori stagione che persisteva nel celebrare feste, neomenie e sabati (II 16) e fors'anche nel praticare la circoncisione (II 11). Sembra qui innegabile una penetrazione di idee giudaiche nella Chiesa di Colossi che pure in prevalenza risultava di convertiti dal paganesimo (cf. I 12; II 18).

b) S. Paolo rileva inoltre un *culto superstizioso* degli Angeli (v.): I 16; II 18, 23. Talete, filosofo di Frigia, aveva insegnato che « tutto il cosmo è animato e pieno di spiriti ». Qualche residuo di questo « animismo » doveva perdurare nei Colossesi, alimentato dalla natura stessa del suolo, i cui fenomeni, eruzioni, esalazioni sulfuree, fonti termali, terremoti (l'ultimo si era avuto proprio nel 60 d. C.), eran facilmente attribuiti dalla fantasia popolare all'azione degli spiriti. Con una anticipazione di Gnosticismo (v.), si riconosceva agli Angeli un indebito ufficio di mediazione fra Dio e il mondo.

c) I novatori di Colossi propinavano i loro errori in un'atmosfera di *misticismo* e d'*illuminismo*, vantando visioni e rivelazioni ch'eran privilegio di iniziati (II 18) e seducendo con una loro *arte capziosa* (πιθανολογία) e col miraggio della *filosofia* e della *sapienza* (II 4, 8, 23).

A tutto ciò San Paolo oppone i suoi principî.

a) Le prescrizioni legali — a cui s'erano aggiunti precetti di pura origine umana — furono i *primi elementi* della educazione religiosa nel tempo di preparazione dell'umanità alla venuta del Cristo, τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου (II 8 e 20): non è tollerabile un regresso del cristiano a questo stato d'infanzia (cf. *Gal* IV 1-11). Il cristiano ha subìto la sua spirituale « circoncisione » nel Battesimo (v.) che l'ha spogliato « del corpo della carne », ossia dell'asservimento alla Carne (v.). La Legge Mosaica (v.) è stata tolta di mezzo coll'affissione alla croce del Cristo (II 14).

b) L'Apostolo esaltava, quand'era il caso, le gerarchie angeliche; ma all'occorrenza egli riafferma energicamente il *primato assoluto del Cristo sugli Angeli*, poichè Egli stesso li ha creati e ne è il capo (I 16; II 10) e, quanto agli angeli cattivi, Egli li ha debellati (I 13; II 15). Cristo è l'unico mediatore e riconciliatore (I 13 s, 20 ss; II 13-15).

c) Contro la illusoria mistica e la vana filosofia e sapienza di quei perniciosi maestri, l'Apostolo predica la vera *scienza spirituale* del cristiano, ne mette in luce la *ricchezza* (I 12, 27; II 2; III 16), la *perfezione* (I 9 s, 28) e la *universalità* (non è privilegio ermetico: I 28, dove per tre volte è detto « ogni uomo »; nè privilegio di razza, III 11) e ne segnala la fonte in *Cristo*, « nel quale sono reconditi tutti i tesori della sapienza e scienza » (II 3).

Come si vede, l'Apostolo demolisce uno per uno gli elementi della eresia di Colossi attingendo unicamente dal *Mistero Divino che è il Cristo* (II 2), nel quale concentra tutta l'attenzione. La lettera ai Colossesi è uno dei documenti fondamentali per ricostruire la « cristologia » di San Paolo: cf. V. Mc Narb in *Revue Biblique* 42 (1933) 321-327.

Il Cristo è contemplato: *a*) *nella sua preesistenza eterna* come « figlio dell'amore paterno » (I 13), « generato prima (primogenito) di ogni creatura », perfetta « immagine dell'invisibile Dio (Padre) » (I 15);

b) *nei suoi rapporti col creato:* « *in lui* furon create tutte le cose in cielo e in terra, le visibili e le invisibili... tutto è stato creato *per mezzo di lui* e *per lui*; egli è al di sopra di tutte le cose e tutte le cose sussistono *in lui* » (I 16-17); egli è dunque causa esemplare, efficiente, finale e conservatrice delle cose create;

c) *nel suo stato di incarnazione e nella sua opera di redenzione*: « in lui abita tutta la pienezza della deità corporalmente » (II 9; cf. I 19), « in lui son riposti tutti i tesori della sapienza e scienza » (II 3); egli è il riconciliatore (I 13 s, 20 ss) e la sua pienezza diviene la nostra pienezza (II 10);

d) *nella sua mistica unione colla Chiesa:* « egli stesso è il capo del corpo, che è la Chiesa » (I 18; cf. I 24; II 19; III 15);

e) *nel suo stato di glorificazione:* « egli è lassù assiso alla destra di Dio », ispiratore di vita celeste in noi e garanzia della nostra glorificazione (III 1-4).

Dopo quest'ultimo sublime richiamo, l'Apostolo dispiega nei capitoli III-IV la sua dottrina ascetica e morale, affermando il primato della « carità che è il collegamento della perfezione » (III 14).

Infine termina coi consueti ma sempre caldi saluti.

V. Le ombre sollevate sull'**autenticità** dell'epistola, la duplice ipotesi della inautenticità e della interpolazione, sono svanite come nebbie al sole, non appena l'esegeta cattolico s'è richiamato alle prove estrinseche offerte dall'antica letteratura cristiana (allusioni nei Padri Apostolici, citazioni e

testimonianze generali già dal sec. II: Ireneo, Canone Muratoriano, Ippolito, Tertulliano, Clemente Alessandrino).

Bibl. — Crisostomo, *Omelie*, tradotte e annotate da C. Piazzino, Torino 1940. — Picquigny, *Le Lettere di S. Paolo*, ed. XI per G. Castoldi, II, p. 314-356. — Oltre ai commenti elencati da Jacquier in *Dict. de la Bible*, II, col. 875-76 o da Cornely-Merk, Höpfl, Simon-Prado nei rispettivi manuali (tra i commenti non cattolici quello inglese di Lightfoot ha raggiunto l' ed. XIV^a^, Londra 1904), non abbiamo che da segnalare: J. Huby, *S. Paul. Les épîtres de la captivité*, « Verbum Salutis » 8, Paris 1935; Médebielle in *La Sainte Bible*, diretta da L. Pirot, XII (1938) p. 103-126; F. Prat, *La teologia di S. Paolo*, I (1932) p. 273-301; 470 s.; II (1928) p. 94 s.; 400-404 (Nota molto erudita su « gli elementi del mondo »); P. Delatte, *Le Lettere di S. Paolo*, II, Torino 1936, p. 121-170; G. Holzner, *L' Apostolo S. Paolo*, Brescia 1939, p. 513-521.

COLUMBA (S.). v. Colombo (S.).

COLUMBARIUM. v. Colombario.

COMACCHIO. Cittadina di 9100 ab., in provincia di Ferrara, sita su molte isolette della laguna tra il Po di Volano e il Po di C. Nel medioevo ne fu conteso il possesso tra Venezia, l'arcivescovo di Ravenna e gli Estensi. Alla fine del sec. XVI passò con Ferrara alla Santa Sede.

Si è creduto che C. avesse avuto un proprio vescovo sino dal sec. VI (*Pacaziano*, nel 502). Ma i documenti sembrano stati male interpretati. D'altronde una iscrizione della cattedrale chiama il vescovo *Vincenzo* (710 circa) *primus episcopus*.

La sede dapprima era suffraganea di Ravenna; nell'epoca della rivoluzione francese passò alla dipendenza di Ferrara; ma subito dopo ritornò a Ravenna (1820). Conta 14 parrocchie, con 31 sacerdoti (di cui 5 regolari) e 55.000 fedeli. Chiese notevoli: la *cattedrale*, dedicata a S. Cassiano, grandiosa costruzione del seicento, con facciata moderna; la badia di S. *Jacopo* e quella di *S. Maria della Pomposa*. Nella basilica di *S. Maria in aula regia* è veneratissima un'antica immagine della Vergine, che fu incoronata nel 1619.

Bibl. — G. A. Cavalieri, *Liber de comaclensibus episcopis*, 1779. — Ughelli, II, 481-489. — Cappelletti, II, 579-624. — Lanzoni II, 819. — Idem, *Il primo vescovo di C.*, Bologna 1909 (pp. 11).

COMACINI (I Maestri). Designazione di maestranze edili originarie della zona lombarda, che si stende fra il Lago Maggiore e il Lago di Como. Fin dall'alto medioevo emigrarono anche nei vicini paesi d'oltralpe e in seguito in quasi tutta Europa. Per i CC. e specialmente per i molti fra di loro che da scalpellini e muratori diventarono scultori e architetti di altissimo pregio, si ebbe rapida diffusione in Lombardia e fuori di uno stile architettonico che per le caratteristiche delle linee e degli ornati, oltre che per la singolare tecnica costruttiva, si chiamò dapprima *comacino*, indi *lombardo* e *romanico*. Tutta Italia può presentare lavori di prim'ordine, ai quali hanno dato mano i Maestri CC. Dopo il Trecento, per il pullulare di architetti originari di Campione (Lago di Lugano), la denominazione di questa scuola si mutò in quella di *Maestri Campionesi*, i quali si opposero non senza efficacia alle tendenze tedesche, che in quel tempo cominciavano a manifestarsi in Lombardia. Tra i grandi CC. ricorderemo **Benedetto degli Antelami** e **Guidetto da Como**; fra i Campionesi i Maestri **Bonino** e **Matteo** — Enc. It., X, 909.

COMANDAMENTI. v. Legge (*I 10 CC. della*).

COMAZIANO Demetrio. Cartofilace dell'arcivescovo di Acrida (Bulgaria) e dal 1216/17 al 1234 egli stesso arcivescovo in detta sede, uno dei migliori rappresentanti del diritto canonico bizantino nei suoi scritti, pubblicati per la prima volta dal card. Pitra, *Analecta sacra et classica*, t. VII, Parisiis 1891, importanti pure per la storia politica e religiosa del mondo bizantino contemporaneo.

COMBA Emilio (1839-1904). Pastore valdese e storico della Chiesa valdese in Italia, n. a S. Germano Chisone (Pinerolo), m. a Guttannen (Svizzera). A Perugia la sua propaganda ebbe oppositore il card. Gioachino Pecci, futuro Leone XIII. Opere in Enc. It., X, 911.

COMBÉFIS Francesco, O. P. (1605-1679). Valente patrologo e insigne ellenista. N. a Marmande, studiò e insegnò a Bordeaux, poi a S. Massimino e nel convento di S. Onorato a Parigi. Ebbe nel 1655 incarico e aiuti finanziari dall'Assemblea del Clero di Francia per curare l'edizione e la traduzione dei Padri Greci. Oltre alle imponenti edizioni miscellanee: *Graeco-latinae Patrum Bibliothecae novum Auctarium* (Parisiis 1648), *Bibl. Patrum concionatoria* (ib. 1662), *Bibl. Graecorum Patrum novissimum Auctarium* (ib. 1672), curò criticamente l'edizione generale con versioni e note delle opere di Amfilochio, Metodio e Andrea Cretese (1644), di S. Massimo (1675), di S. Basilio (1679) ed edizioni parziali di molti altri Padri e scrittori ecclesiastici, anche inediti. Degna di menzione è pure la sua *Historia haeresis monothelitarum* (1648), che era un tempo all'Indice. Il C. ha anche meriti notevoli nel campo degli studi bizantini.

Bibl. — Quétif-Echard, *Scriptores O. P.*, II, 678 ss. — J. P. Niceron, *Mémoires*, XI, 185 ss. — Villenave in *Biografia Universale*, XIII (Ven. 1823) p. 10-11. — R. Coulon in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 385-387. — Hurter, *Nomenclator*, IV^a^ (1910) col. 161 s.

COMBONI Daniele, Mons. (1831-1881), n. a Limone (Salò), m. a Kartum. Educato nell'istituto di Don Mazza, nel 1857 partì missionario per l'Africa. Penetrò nella Nubia superiore e nella regione del Nilo Bianco, fermandosi a Santa Croce. Quivi fondò scuole, edificò chiese, conventi, ospedali, promosse l'abolizione della tratta degli schiavi. Ma dovette ritornare in Europa a cagione del clima e delle febbri. Si diede allora a giri di propaganda. Nel 1864 fu a Colonia ad appoggiare il comitato per la redenzione dei negri. Da Pio IX si vide incoraggiato nel suo *Piano per la rigenerazione dell'Africa*, esposto nel 1865. Tornato in Africa, istituì missioni al Cairo, a El-Obeid, a Berber, a Delen, a Malbeb. Nel 1877 venne eletto (primo in tale ufficio) vicario apostolico dell'Africa Centrale. Il programma per la realizzazione del suo piano fu « *rigenerare l'Africa con l'Africa* ». Creò una missione a Berber, tentò di penetrare nel Darfur, ma venne impedito. Esplorò da ultimo le montagne del Dar-Nuba tracciandone una carta e fissando, per un futuro vocabolario, oltre 3000 termini di lingua nubiana. Mentre si prodigava per portare

caritatevole aiuto ai colpiti di peste, venne colto egli stesso dal male e dovette ritornare in Europa (1879). L'anno seguente ripartì. Ma di lì a poco, vinto e sfinito dal male, morì a Kartum.

Lasciò scritti importantissimi sugli usi e costumi dell'Africa, ottenne che le missioni dell'Africa Centrale fossero affidate all'*Istit. delle Missioni Africane* di Verona da lui fondato nel 1867, trasformatosi poi nel 1885 nella *Congregazione dei Figli del S. Cuore*, definitivamente approvata nel 1910: il ramo tedesco-austriaco di questa Congregazione divenne autonomo nel 1923. La Congregazione italiana conta oggi 595 professi (Annuario Pontif. 1943, p. 575).

Nel 1872 il C. aveva fondato anche la *Congreg. delle Pie Madri della Nigrizia* (Suore della Nigrizia o Comboniane), definitivamente approvate nel 1912, valido aiuto della Congregazione maschile nelle missioni africane.

E' in corso la causa di beatificazione del Servo di Dio C.

Bibl. — M. Grancelli, *Mons. D. C. e la missione dell'Africa Centrale*, Verona 1923. — Anonimo, *Il servo di Dio Mons. D. C.*, Brescia 1930. — G. Farina, *D. C.* in *Pensiero Missionario* 5 (1933) 158-171. — P. Melesi Fanti, *Il S. d. Dio Mons. D. Comboni*, in *Ann. Miss. It.*, 1937, p. 227-248. — Cosimo Bertacchi, *Geografi ed esploratori italiani contemporanei*, Milano 1929.

COMENIO (nome latinizzato di **Komensky**) **Giovanni Amos.** N. a Komna (Moravia) nel 1592, m. in Olanda nel 1670. Può essere considerato l'iniziatore della pedagogia come scienza autonoma. L'opera sua principale, la *Didactica magna*, vuol dare un quadro generale dell'educazione dalle ginocchia materne alla più alta speculazione scientifica. Nella *Ianua linguarum reserata* realizza un nuovo metodo per l'insegnamento delle lingue e, insieme, dello scibile, e nell'*Orbis pictus* dà il primo esempio di testo scolastico illustrato. Appartenne alla comunità religiosa dei Fratelli Moravi. — Comenio, *Didattica magna*, trad. it., Palermo, Sandron. — F. Orestano, *Comenius*, Roma 1906. — A. Poggi, *C.*, ivi 1930. — Giov. Calò in *Enc. It.*, XX, 248-250. — R. F. Young, *Comenius in England* (1641-42), Oxford 1932. — F. X. Eggersdorfer in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 6 s.

COMENSOLI Geltrude, Ven. (1847-1903), al secolo *Caterina*, n. a Bienno (dioc. di Brescia), m. a Bergamo. Soavissimo fiore di magnifiche virtù, dopo di aver sollevato per 13 anni l'indigenza della famiglia, rifiutate onorevoli nozze, votatasi alla perfezione tra le figlie di S. Angela Merici, si consacrò totalmente alla fondazione dell'*Istituto delle Suore del SS. Sacramento* (volgarmente: *Suore Sacramentine di Bergamo*), il cui fine precipuo fosse l'adorazione perpetua dell'Eucaristia e, per consiglio di Leone XIII, anche la cura delle orfane e l'educazione delle fanciulle. Grazie alla collaborazione di P. Fr. Spinelli, direttore spirituale della C., e all'appoggio di mons. Cam. Guindani, vescovo di Bergamo, l'Istituto nacque in questa città il 15 dicembre 1882. La fondatrice, da quando vestì l'abito religioso (15 dicembre 1884), fino a morte, lo resse e lo propagò con celeste sapienza ed apostolico zelo, superando traversie d'ogni genere. Nel 1891 l'Istituto veniva eretto canonicamente nella dioc. di Lodi; nel 1900 (11 aprile) la S. Sede ne lodava le costituzioni scritte dalla C. aiutata da mons. Luigi Bana superiore dell'Istituto (1891-1917). Oggi (gennaio 1943) esso conta 1207 membri de' quali 911 di voti perpetui, 205 di voti temporanei distribuiti in 120 case, cui s'aggiunga una casa di missione in Cina; in seguito ad eventi di guerra nel gennaio 1943 venivano chiuse 4 case di missione fiorenti in Etiopia.

La causa della C. fu introdotta il 4 giugno 1941. — *AAS* XXXIII (1941) 400-02. — Anonimo, *Un'anima eucaristica*, Bergamo 1936².

COMES. v. Liber Comitis.

COMESTORE Pietro. v. Pietro Comestore.

COMGALL (Congall, Comgan), Santo, nato nel 516 ad Antrim nell'Ulster (Irlanda) e fattosi monaco a Clusin-Ednac sotto l'abate S. Finiano (v.), fondò nel 550 l'abbazia di Bangor (Contea di Down) sul golfo di Belfast, dove fiorirono molti santi, e che fu popolata da 3 000 monaci. Ebbe tra i suoi discepoli S. Colombano (v.). Morì il 10 maggio 601. — Acta SS. *Maji* II (Venetiis 1738) *die* 10, p. 579-588. — De Smedt-De Backer, *Acta SS. Hiberniae* (1888) 773. — Bibl. *Hagiogr. Lat.* (1899) n. 288. — Ch. Plummer, *Vitae SS. Hibernicae*, Oxford 1910, II, 3-21.

COMITIBUS (de). v. De Comitibus.

COMITOLI Paolo, S. J. 1544-1626, scrittore, n. e m. a Perugia. Insegnò belle lettere, S. Scrittura, teologia morale. Fu apprezzato per i suoi 7 libri di *Responsa moralia* (Lugduni 1609), sebbene avverso al probabilismo; meno conta la *Doctrina contractuum universa* (ibid. 1615). Difese la S. Sede contro la repubblica di Venezia nel *Trattato apologetico del Monitorio di Papa Paolo V* (Bologna 1606) e *Confutatione del libro de' sette teologi contro l'interdetto apostolico* (ivi 1607). Pubblicò, tradotta dal greco in latino, *Catena in b. Job absolutissima* (Venetiis 1587) e (anonimo) *Centotrenta privilegi della gloriosa Vergine Maria Madre di Dio* (Perugia 1615). — P. Bernard in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 388. — Sommervogel, II, 1342 s. — Hurter, *Nomenclator*, III (1907) col. 887 s, 298.

COMMA Giovanneo. Si suole così chiamare un celeberrimo passo della *prima lettera di Giovanni* (V 7) che nella Volgata Clementina è in questi termini: *Quoniam tres sunt qui testimonium dant in caelo: Pater, Verbum et Spiritus Sanctus: et hi tres unum sunt.* Nei codici greci antichi si trova solo l'accenno ai tre testimoni terrestri (che nella Volgata segue nel v. 8): *Et tres sunt qui testimonium dant in terra: Spiritus et aqua et sanguis: et hi tres unum sunt.*

La questione sulla genuinità del comma riguardante i tre testimoni celesti fu molto dibattuta e provocò due decisioni del S. Ufficio. Il 13 gennaio 1897 al dubbio « utrum tuto negari aut saltem in dubium vocari possit esse authenticum textum S. Joannis in Ep. 1 c. V, v. 7 qui sic se habet: *Quoniam tres sunt* . . . . . omnibus diligentissimo examine perpensis, respondendum mandarunt: *Negative* ». Trent'anni dopo, e precisamente il 2 giugno 1927, la stessa S. Congregazione dava una spiegazione autentica del decreto precedente così formulata: « Decretum hoc latum est, ut coerceretur audacia privatorum doctorum ius sibi tribuentium authentiam commatis Ioannaei aut penitus reiciendi, aut ultimo iudicio saltem in dubium vocandi. Minime vero impedire voluit quominus scriptores catholici rem plenius investigarent atque,

argumentis hinc inde accurate perpensis, cum ea, quam rei gravitas requirit, moderatione et temperantia, in sententiam genuinitati contrariam inclinarent, modo profiterentur se paratos esse stare iudicio Ecclesiae, cui a Iesu Christo munus demandatum est Sacras Litteras non solum interpretandi, sed etiam fideliter custodiendi » (*Enchiridion Biblicum*, Romae 1927, n. 120-121).

Questa chiarificazione è giunta opportuna, dacchè il decreto del '97 non aveva acquietato le controversie ed era stato esso pure variamente inteso. Si può dunque oggi esporre con tutta libertà il pro e il contro, sempre lasciando il definitivo giudizio alla Chiesa.

Prima del sec. XIV il C. non si trova in nessun codice greco. Fu inserito in margine ad un codice del sec. XI da una mano del sec. XVI o XVII. Si trova in alcuni codici greci posteriori, ma tradotto dal latino della Volgata. Le versioni orientali, i Padri greci che commentarono la *prima di Giov.* non hanno il C. Non lo conoscono neppure gli avversari degli Ariani. Anche la Vecchia Versione Latina, probabilmente, non aveva il C., il quale in alcuni frammenti del sec. VI (Fragmenta frisingensia, sigla *r*) si trova *dopo*, non prima, di quello riguardante i tre testimoni terrestri e, da tutto il complesso, si presenta come una glossa esplicativa, nata dal commento ai tre testimoni terrestri. Il C. si legge pure in un codice del sec. XIII dell'Antica Latina (sigla *p*), ma è un codice, che ha subìto parecchie interpolazioni dalla Volgata.

Si domanderà: almeno nella Volgata è genuino? Non pare. Infatti nei più antichi codici (v. Codici Biblici) di questa recensione geronimiana (*Amiatino*, *Fuldense*, ecc.) manca. Si legge invece nei codici più recenti (*Cavense*, sec. VIII-IX, *Vallicelliano* sec. IX, ecc.), ma pure essi hanno il C. *dopo* quello dei tre testimoni terrestri con tutta l'indole di una glossa. I Padri latini antichi ignorano il C. Sembrerebbero in favore alcune asserzioni di Tertulliano e Cipriano e Agostino: ma essi dicono sì che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo « unum sunt », ma non citano il C., bensì deducono questa conseguenza da *Giov X 38* oppure dall'unità dei tre testimoni terrestri. Il primo che alleghi come testo biblico il C. (da alcuni, non però giustamente, detto addirittura l'inventore) è l'eretico spagnolo Priscilliano (verso il 380). Questi incomincia coi tre testimoni terrestri e continua: « Tria sunt quae testimonia dicunt in caelo: Pater, Verbum et Spiritus Sanctus et haec unum sunt in Christo Iesu ».

Sembra dunque doversi conchiudere che il C. discusso ebbe origine dall'interpretazione unitrinitaria data dai Padri al testo riguardante i tre testimoni della terra; aggiunto dapprima al testo come glossa, finì per esservi incorporato.

Bibl. — A. Lemonnyer in *Dict. de la Bible, Supplém.*, II, col. 67-73 colla *Bibl.* migliore fino al 1928: notevoli soprattutto i contributi di Ag. Bludau (1862-1930), prelato prussiano, morto vescovo di Ermland. — Simon-Prado, *Praelectiones Biblicae, N. T.*, II³ (1930) p. 455-459, e tutti i manuali di Introduzione al N. T. e gli studi sulla *I^a Joannis*.

COMMANVILLE (Abate di), *Echard*, prete della diocesi di Rouen, noto con la qualifica di *Ab. di C.*; vissuto tra il sec. XVI e il XVII. Accurato raccoglitore di dati cronologici di storia ecclesiastica. Scrisse: *Storia di tutti gli arcivescovadi e vescovadi dell'universo per tavole geografiche e cronologiche, con un Dizionario in cui si trova la spiegazione di quanto v'ha di più curioso*, Rouen, 1700; *Le Vite dei Santi* in 4 voll. (stampate a Rouen, nel 1701 e 1704), opera, quest'ultima, giudicata di poco valore. — Beuchot in *Biografia Universale*, XIII (1823) p. 27 *b*-28 *a*. — Hurter, *Nomenclator*, IV³ (1910) col. 502.

COMMEMORAZIONE. 1) In senso liturgico-storico C. designa la « recitatio nominum » dei Dittici (v.).

2) Nel senso liturgico delle vigenti Rubriche (v.) C. è la « memoria » che, nell'Ufficio Divino (v.) e nella Messa (v.), si fa di un ufficio impedito. Quest'impedimento si verifica nei casi di Concorrenza-Occorrenza.

a) Nell'ufficio Divino la C. consiste nel recitare al Vespro e alle Lodi, dopo l'orazione dell'ufficio corrente, rispettivamente l'antifona, il versetto e l'orazione dell'ufficio impedito. Quando e in qual numero e ordine sian da farsi le CC. è precisato dalle rubriche. Anche il cosidetto « Suffragium » è una C. generale dei Santi.

b) Nella Messa la C. importa la recitazione delle orazioni dell'ufficio impedito, dopo le rispettive orazioni (Oremus, Secreta, Postcommunio) della Messa del giorno.

Bibl. — *Rubricae generales Breviarii Rom.*, tit. IX; *Additiones et variationes*, tit. VII. - *Rubricae gen. Missalis Rom.*, tit. VII; *Additiones et variationes*, tit. V. — C. Callewaert, *De Breviarii Rom. liturgia*², Bruges 1939, p. 270 ss.

COMMEMORAZIONE dei Morti. v. Morti (*Liturgia dei*).

COMMENDA, da *commendo*, affido, raccomando, si dice di un beneficio vacante affidato a un laico o al titolare di un altro beneficio, che esercitava l'ufficio annesso per mezzo di un chierico. Analogamente si diceva di un territorio affidato in godimento al cavaliere (che diventava *commendatore*) di un ordine cavalleresco. Il *CJ* ricorda ancora la commenda temporanea (can 1412, n. 5) per escluderla dall'elenco dei veri benefici ecclesiastici e l'*Annuario pontificio* non parla più di commendatari.

Già al tempo di Gregorio VII si dava frequente il caso di chierici, prelati e cardinali, commendatari di abbazie e di benefici e vescovadi, di cui non erano titolari. Contro l'abuso del cumulo di benefici si levarono i Concili (di Lione 1274, Laterano 1514 e specialmente il Tridentino, sess. VII *de ref.* c. 4 e sess. XXV *de regul.* c. 21). La C. resistè, sostenuta da una dottrina che la assimilava al deposito; ma da perpetua, divenne temporanea; il beneficio vacante era affidato ad un vicario, senza diritto ai frutti, nè potevano essere « commendati » i benefici con cura d'anime, i vescovadi e i monasteri di religiose.

Ora, restano soltanto (oltre il titolo onorifico) alcune CC. degli ordini gerosolimitano, teutonico e mauriziano, le quali non sono che le dotazioni di benefici semplici di patronato laicale, usurpate con le leggi eversive del patrimonio ecclesiastico. Si salvarono altre CC. perchè avevano o assunsero il servizio di cura d'anime col nome di cappellanie o coadiutorie. — Enc. It., X, 945-46 *a*. — Permaneder in *Kirchenlexikon*, III (1884) col. 693-95. —

L. Thomassin, *Vetus et nova Ecclesiæ disciplina*, Venetiis 1756, t. II, lib. III, c. X-XXIII, p. 399-429 (ed. francese, Paris 1725, col. 1255-1356).

COMMENDATIO Animae. v. Agonizzanti (*Preghiere per gli*).

COMMENDONE Francesco Giovanni, Card. (1524-1584). N. a Venezia da famiglia bergamasca — che diede o prese il nome da « Commenduno », suo antico feudo, — dotato di grande ingegno, destò meraviglia per la sua riuscita nelle lettere e nella filosofia. Laureato in diritto all'Univ. di Padova, trovò ivi un insigne mecenate, Luigi Cornelio, che gli diede mezzo di recarsi a Roma, ove contrasse l'amicizia di molti dotti. Conosciuto da Giulio III, fu presto chiamato tra i suoi segretari. Nel 1553 accompagnò nel Belgio il nunzio Girolamo Dondino, che poi lo inviò ad esplorare la situazione in Inghilterra, dove, pur fra non poche difficoltà, seppe ottenere dalla nuova regina, Maria la Cattolica, la promessa che il regno sarebbe ritornato nel grembo della Chiesa Romana. Giudicò tuttavia prematuro inviarvi un cardinale legato. Difatti nel concistoro del 17 settembre 1533 si prese atto di ciò e la predisposta partenza del card. Pole ebbe un rinvio. Al C. furono affidate altre importanti missioni da Giulio III e da Paolo IV. Nel 1555 fu nominato vescovo di Zante. Nel dicembre 1560 partì da Roma incaricato da Pio IV di recare a Ferdinando I oltre alla bolla di convocazione, un breve ed una benevola lettera autografa, in cui si invitava l'imperatore a mandare rappresentanti al concilio di Trento o ad indurvi i vescovi dei suoi territori. Fu un viaggio lungo ed agitato, che mise in grado il C. di conoscere uomini e cose, ma che non potè risuonare tutte le desiderate adesioni alla prosecuzione del concilio. Col cardinale Hosio, « uomini fatti come di acciaio o granito », il C. fatto nunzio in Polonia nel 1563 vi salvò il cattolicesimo, gravemente minacciato, facendovi accettare i decreti tridentini. Nel 1565 divenne cardinale. Anche in seguito ebbe nuove missioni in Germania e in Polonia. Gregorio XIII lo fece membro della *Congregatio Germanica*. Il C. fu tra i più grandi diplomatici, che la Chiesa abbia avuto a suo servizio nel sec. XV. — Ant. M. Gratianus, *De vita Io. Fr. Commendoni Card.*, ll. 4, Parisiis 1669. — Pastor, *Storia dei Papi*, voll. VI e ss. — Enc. It. X, 946. — E. David in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 17.

COMMENTI BIBLICI. v. Esegesi (*Storia dell'*).

COMMERCIO (Moralità del). Scopo del C. è la circolazione della ricchezza, cioè far giungere la merce dal produttore al consumatore col minor dispendio possibile. Il C. è regolato da leggi ed usi speciali radicati specialmente sui privilegi delle corporazioni medievali più che sul diritto romano: « leggi ed usi che si ispirano più alla tecnica che alla dottrina, più al tornaconto della *classe* che alla salvaguardia del diritto del singolo e, questo, allo scopo di rendere sempre più spedito il C. » (Vivante, *Diritto Commerciale*, Ediz. Vallardi, Milano, *Introd.*, p. XVII e seg.).

È grave errore economico e dottrinale il credere che la moralità del C. debba necessariamente ispirarsi solo alla legge dell'immediato tornaconto secondo l'assioma « *les affaires sont les affaires* ». Infatti: dal punto di vista economico, quanto più un contratto sarà stipulato ed eseguito onestamente e tanto meno sarà il *rischio* per i contraenti; ma la riduzione di rischio vuol dire riduzione nell'onere della circolazione, economia sui prezzi, ecc. Dal punto di vista morale, poi, il principio sopra esposto è riprovato universalmente, perchè « *il fine non giustifica i mezzi* ».

Neppure è sufficiente la così detta « morale commerciale » che ritiene lecite tutte le azioni non perseguibili in foro esterno, prendendo così quale norma completa ed assoluta di moralità la legge umana. Questa invero, anche se giusta, è norma insufficiente, perchè regola i fatti umani solo empiricamente, limitatamente ed estrinsecamente, non potendo entrare nel dominio delle intenzioni.

Dunque, anche la vertiginosa attività commerciale, come tutto l'operare umano, è soggetta alla morale cristiana, riflesso di quella *lex aeterna*, per cui l'uomo deve agire ordinando le sue azioni al fine ultimo: Dio.

Per ricondurre il C. alla morale cristiana e ricostruire le coscienze dei commercianti gioverà *in primo luogo* una approfondita valutazione morale del fatto commerciale e delle leggi che lo regolano; *in secondo luogo* gioverà mettere in rilievo gli abusi morali che oggi più facilmente si verificano nel mondo degli affari, valutandone la gravità e le conseguenze secondo le circostanze. Naturalmente dovranno essere oggetto di speciale considerazione quegli abusi che la coscienza del commerciante oggi meno avverte.

Valutazione dell'atto di commercio e delle leggi relative. È necessario che il commerciante si renda conto dell'obbligatorietà morale della osservanza della legge; campo questo suscettibile di approfondimento speculativo e pratico da parte del moralista. Sembra evidente che certe leggi aventi carattere imperativo, che il legislatore vuole assolutamente e che il giudice dovrà oggettivamente applicare nonostante la contraria volontà delle parti, debbano avere una obbligatorietà morale maggiore che non quelle suppletive (operanti cioè nel silenzio delle parti). L'opposizione a tali leggi causerebbe un disordine sociale tanto grave, quanto il rifiuto all'esecuzione di una sentenza e quindi esse forse obbligano in coscienza *ante sententiam judicis* (v. G. Cavigioli, *Intr. e Postille ai trattati de Justitia et Jure*, Novara 1937, p. 15 ss. — G. Bicchierai, *Il Mondo degli affari e la morale*, Brescia 1935, p. 39-44).

Oltre all'obbligatorietà della legge è necessario chiarirne la portata morale; e purtroppo gli atti di C. e le leggi relative sono state finora oggetto di scarso esame da parte dei moralisti, salvo qualche tentativo (Bicchierai, *o. c.*).

È necessario inoltre che il moralista metta in evidenza quando l'inosservanza della legge è almeno scusabile in foro interno in forza del principio « lex humana non obligat cum gravi incommodo ». E poichè anche il C. come tutto l'operare umano è soggetto alla suprema legge della carità, è bene rilevare le circostanze in cui la pretesa dei propri diritti è in contrasto con la carità secondo il principio « proximo constituto in gravi necessitate succurrendum est cum mediocri incommodo »: tanto più che la rigidità di certe leggi commerciali (ad es. l'inadempienza per mancato pagamento e per mancata consegna) può avere delle ripercussioni gravissime per l'inadempiente (fallimento, esecuzione forzata), mentre il ritardo non sarebbe che di lievissimo incommodo per l'adempiente.

Rilievo degli abusi morali (v. Bicchierai, *o. c.*). Essendo impossibile qui una sia pur breve elencazione degli abusi ci limitiamo piuttosto a raggrupparli in tre grandi categorie, dandone qualche esemplificazione e rimandando il lettore ai sussidi citati.

1) *Abusi condannati dalla legge e generalmente avvertiti anche dalle coscienze grossolane.* Tali sono: il furto, la frode, l'appropriazione, la truffa, ecc. sino alla inadempienza contrattuale perpetrata in mala fede. Tuttavia anche fra questi abusi ve ne sono alcuni meno avvertiti dalla coscienza, forse perchè non facilmente punibili dall'autorità. Ad esempio, quelli relativi agli amministratori, direttori e sindaci di società, elencati nella Legge 4-V-1931, i quali abusi non sono praticamente punibili finchè la maggioranza azionaria approvi l'operato dei suoi amministratori e la società non cada in fallimento.

2) *Abusi che, pur contravvenendo alla legge, non sono da questa perseguibili per mancanza di prova o di azione della controparte;* e perciò molto meno avvertiti dalla coscienza rispetto ai primi. Generalmente in questi casi la coscienza del commerciante riposa sul fatto che la controparte non agisce (senza considerare che la mancata azione non toglie nulla alla malizia dell'abuso, specie poi quando la controparte si trovi nella pratica impossibilità di agire). Esempio tipico: quello di concludere un contratto che ha solo l'apparenza di validità e pretenderne poi l'esecuzione: il preoccuparsi cioè di avere in mano la prova di un consenso che in realtà non fu scambiato (perchè ottenuto con artifici, reticenze, omissioni di scritturazioni o inclusioni arbitrarie di clausole) ed ottenere anche la protezione della legge in foro esterno, senza preoccuparsi che in foro interno tale contratto resta invalido o almeno rescindibile per vizio di consenso.

3) *Abusi che non cadono sotto la legge perchè questa non può esaurire l'ordine etico od anche perchè il legislatore si trova nella pratica impossibilità di tutelare diritti contrastanti o di rilevare l'azione disonesta perchè protetta dall'osservanza formalistica della legge.* Esempio tipico: l'abuso della parte inadempiente di ricorrere alla procedura come mezzo dilatorio. Altro esempio tipico: l'erroneo concetto che l'uomo di affari abbia dei diritti sulla maggioranza azionaria. A proposito di quest'ultimo abuso, si noti, ad es. come il legislatore abbia saggiamente legiferato quando ha statuito che la volontà della società deve riposare sulla maggioranza assembleare, perchè la volontà di una collettività non può essere praticamente espressa che sotto forma di maggioranza. Ma ciò non toglie che chi possiede il *controllo* possa usarne male confondendo l'interesse della società col proprio interesse, abusando del potere per schiacciare le minoranze, deliberando unicamente in base al proprio tornaconto egoistico, col finanziare se stesso e le proprie personali aziende a condizioni di speciale favore, impoverendo occultamente la società a proprio vantaggio, impossessandosi in modo larvato degli utili che avrebbero dovuto andare a beneficio di tutti gli azionisti e che invece attraverso una abile manovra di maggioranze a catena vanno a finire solo al maggiore azionista.

È però da notare che i principali abusi si attuano specialmente durante il periodo pre-fallimentare e fallimentare: v. Fallimento.

Conclusione. Molti dei detti abusi non sono di fatto moralmente imputabili perchè non avvertiti dalla coscienza erronea che riposa sul falso principio: « è lecito tutto ciò che la legge non riesce a condannare ». È dunque necessario che il rispetto della legge non sia soltanto esterno « *propter iram* » ma intrinseco « *propter conscientiam* » (Rom XIII 5). Ed è quindi necessario risvegliare nelle coscienze la forza del principio « *praesumptio cedit veritati* ». Tale opera di ricostruzione è tanto più difficile in quanto l'esigenza di una più rapida e fiduciaria circolazione della ricchezza tende a creare leggi che tutelano *l'apparenza* del diritto più che il diritto stesso. (Ad es., la disciplina dei titoli di credito: Vivante, *o. c.*, n. 981). Per altro è da notare che questa tendenza a tutelare l'apparenza, non contraddice ma presuppone il rispetto della legge naturale, in base alla quale ciò che si fa apparire deve corrispondere alla realtà.

Bibl. citata nel corpo dell'art. — Per altre questioni relative al C. v. Enc. It., X, 947-71. — P. Six in *Dict. pratique des connaiss. relig.*, II, col. 295-98. — O. v. Nell-Breuning in *Lex. für Theol. und Kirche*, IV, col. 811-13. — C. Antoine in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 393-408. — F. Lantini, *Il mondo degli affari e la Morale Cristiana*, in « VI Corso Cristologico », Roma 1942, p. 225-242.

COMMISSIONE Biblica. Colla lettera apostolica « *Vigilantiae* » del 30 ottobre 1902, Leone XIII, che già coll'enciclica « *Providentissimus Deus* » del 1893 aveva tracciato ai cattolici le grandi norme degli studi biblici, istituì una C. « gravium virorum, qui eam sibi habeant provinciam, omni ope curare et efficere, ut divina eloquia et exquisitiorem illam, quam tempora postulant, tractationem passim apud nostros inveniant, et incolumia sint non modo a quovis errorum afflatu, sed etiam ab omni opinionum temeritate ». La C. B. nasceva dunque con un duplice compito fondamentale: *promuovere* una scienza biblica rispondente ai tempi, *vigilare* sulla purezza assoluta di tale scienza.

La C. B. si compone di *membri* e di *consultori*, scelti i primi nel S. Collegio, i secondi — di varia nazionalità — fra i più segnalati e commendevoli cultori della scienza sacra e soprattutto biblica. Presiede un cardinale e vi è un apposito segretario.

Nel 1904 Pio X diede alla C. B. l'autorità di conferire i gradi accademici (in seguito estesa anche al Pontificio Istituto Biblico) e nel 1907 dichiarò che i decreti di essa hanno lo stesso valore obbligatorio dei decreti delle SS. Congregazioni (v. Decreti delle CC. RR.).

La C. B. ha mirabilmente assolto il suo compito, dando ai cattolici coi suoi « Responsi », nei momenti opportuni, sicure direttive sulle più gravi e delicate questioni concernenti l'origine, l'autorità, l'inerranza e il senso dei Libri Sacri. Inoltre essa elaborò il programma dell'insegnamento biblico nei Seminari prescritto da Pio X colla lett. ap. « *Quoniam in re biblica* » del 27 marzo 1906, ebbe parte nella creazione (1907) d'una speciale Commissione per la Revisione della Volgata geronimiana (lavoro affidato all'Ordine Benedettino), come pure nella fondazione del Pontif. Istituto Biblico in Roma (1909), così benemerito del rifiorire degli studi biblici in Italia.

BIBL. — L. PIROT in *Dict. de la Bible, Supplém.*, II, col. 198-113. — ENCHIRIDION BIBLICUM, Romae 1927: vi sono raccolte, coi documenti riferentisi all' insegnamento biblico, tutte le decisioni della C. B., eccettuata l' ultima del 1 luglio 1933 sul senso di *Salmo* XV 10-11 e di *Mt* XVI 26, *Lc* IX 25; è inoltre notevolissima la *Lettera* del 20 agosto 1941 diramata dalla C. B., agli Ecc.mi Ordinari d'Italia e riguardante il metodo degli studi biblici: testo in *AAS* XXXIII (1941) 465-472. — L. CHOUPIN, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du S.-Siège*[2], Paris 1928, p. 465-469.

COMMISSIONE Pontificia: 1) **di Archeologia Sacra**, istituita da Pio IX nel 1852, dichiarata pontificia nel 1925 da Pio XI, che le diede anche un nuovo regolamento. Essa ha cura della conservazione e promuove le ricerche e lo studio di quanto interessa l'ARCHEOLOGIA CRISTIANA (v.), come CIMITERI (v.) e BASILICHE (v.), in Roma e suburbio e, d'intesa cogli Ordinari, anche in altre diocesi. L'art. 33 del Concordato del Laterano estende l'autorità della C. anche su « tutti gli antichi sacri cimiteri di tutto il territorio del Regno » dove, perciò nulla può esser fatto senza l'autorizzazione della C. — ANNUARIO PONTIFICIO, 1943, p 668.

2) **Per gli studi biblici**: v. COMMISSIONE BIBLICA.

3) **Per la interpretazione autentica del Codice di Diritto Canonico**, istituita da Benedetto XV col motu proprio *Cum juris* del 15 sett. 1917. Ha sede in Vaticano. — *Ivi*, p. 666. — Le *Interpretationes Authenticae* date dalla PONTIFICIA COMMISSIONE dal 1917 al 1940 sono raccolte e pubblicate presso la Libreria Vaticana.

4) **Per la redazione del Codice di Dir. Can. Orientale**, istituita da Pio XI il 17 luglio 1935. Di notevole importanza è la pubblicazione delle *fonti del diritto canonico orientale*: fino ad oggi 16 fascicoli della I serie e 12 della II serie. Ha sede a Roma, in via della Conciliazione. — *Ivi*, p. 667.

COMMISTIONE delle Sacre Specie. È, propriamente, il rito eucaristico con il quale un'ostia consacrata o del vino consacrato vengono mescolati con altro vino consacrato o anche non consacrato. Tutte le liturgie, compresa la romana, conoscono questa *mixtio*, quantunque non si possa precisare il tempo della sua introduzione. Almeno dal V sec. ci appare però un rito universale, attestato in Gallia dal conc. d'Orange del 441, nella Spagna da quello di Toledo del 633 e in Oriente dagli scritti di Narsete Nisibeno e di Teodoro di Mopsuestia. Fra la prassi orientale e la romana vi sono notevoli differenze, sia quanto al numero delle commistioni, sia quanto al modo con cui si compie il rito.

Il rito romano odierno prescrive la C. di un frammento dell'ostia consacrata, subito dopo il *Pax Domini* della Messa; ma la cerimonia è delle più oscure e tormentate. Secondo gli *Ordines Romani* avevano luogo, almeno nella Messa papale, due commistioni. La prima, e probabilmente la più antica, si riallacciava all'uso dei PRESANTIFICATI (v.) cioè al FERMENTUM (v.), la particella eucaristica che il Pontefice spediva ai suoi sacerdoti celebranti altrove, e ai *Sancta* conservati per il Papa dalla sinassi precedente, a indicare l'unità gerarchica e la perennità del Sacrificio mediante lo stesso pane eucaristico. Essa si compiva al *Pax Domini*, prima della frazione, quando il Pontefice, *faciens crucem III vicibus manu sua super calicem mittit sancta in eum* (*Ordo I*, n. 18). Prima della comunione si compiva la seconda *mixtio:* nell'assumere la sacra particola il Pontefice ne staccava un frammento che lasciava cadere nel calice dicendo: *Fiat commixtio et consecratio corporis et sanguinis* (*Ordo I*, n. 19).

Dall'insieme dei documenti si potrebbe forse opinare essere stato questo cerimoniale della doppia *mixtio* peculiare della Messa papale. Il rito odierno risulta dalla fusione delle due commistioni, e dall'anticipazione della frazione da dopo a prima il BACIO (v.) di pace. È difficile seguire il processo storico di queste mutazioni. Scomparso nel basso medioevo l'uso del *fermentum* e dei *sancta*, e diminuita d'altro lato la frequenza alla comunione, la seconda C. prese insensibilmente il luogo della prima, avvicinando così le due formule *Pax Domini*, connaturale al « fermentum », e *Fiat commixtio*, prece di comunione, che fra di loro non avevano alcuna relazione. Gli *Ordines III*, *IV* e *VI*, del sec. XI, non conoscono ormai che una *mixtio*, quella collocata al « Pax Domini », ma che in realtà corrisponde alla seconda commistione dell'*Ordo I*.

Il significato del rito è quanto mai incerto e discusso. AMALARIO (v.) stesso confessa di non comprenderne il senso (*De eccl. officiis*, III, 31), e dopo di lui Innocenzo III preferisce omettere una spiegazione che non lo convince (*De s. altaris Mysterio*, VI, 9). A sentire il De Vert non mancarono forse all'origine del rito motivi pratici: il *fermentum* mandato alle chiese lontane poteva essersi indurito e quindi aver bisogno d'essere rammollito. In Oriente vi si vide spesso un'immagine della resurrezione di Cristo, per cui « il corpo e il sangue divisi, ridivengono uno » (Narsete di Nisibi). Nel rito romano sembra dovesse equivalere dapprincipio a una particolare benedizione santificatrice del calice ministeriale destinato ai laici, nel quale al vino ordinario si mescolava quanto rimaneva del calice eucaristico dalla comunione del Pontefice, cioè con il prezioso sangue anche il frammento infuso poco prima (*Ordo di S. Amando*). Comunque sia, nel rito attuale la commistione simboleggia l'unità eucaristica delle specie consacrate; simbolo accolto pure dalla liturgia mozarabica. Anche la formula che l'accompagna offre motivo di perplessità. Molto è stato scritto sul valore del termine di « consacrazione » che in essa ricorre. Accogliendo un significato antico del vocabolo (*Num degenerem me probasti ... cui commisisti dominici sanguinis consecrationem*, S. Ambrogio [*De officiis*, I, 41; PL 16, 84 s]), verrebbe ad essere un sinonimo di « commistione »; eccetto che non si voglia ammettere un nesso con la formula usata nella liturgia ambrosiana fino al sec. XVIII: « *commixtio* consecrati *corporis et sanguinis*, ecc. ». La questione è ancora aperta. La *mixtio* è preceduta, ancor oggi, da un triplice segno di croce fatto sul calice con il sacro frammento; anche questo rito, che sembra essere di origine orientale, è di un significato non chiaro.

Oltre la *mixtio* studiata, la liturgia conosce altre commistioni. Notissima quella del Venerdì Santo alla funzione dei PRESANTIFICATI (v.), nella quale si lascia cadere una particella dell'ostia consacrata il giorno precedente nel vino non consacrato. Abbiamo già accennato come a Roma per la comunione del popolo, spesso troppo numeroso, si desse a sorbire del vino comune nel quale era stato

versato un po' di vino consacrato. L'Oriente invece usa ancora oggi intingere un frammento di ostia nel sangue prezioso; il quale costume fu ammesso anche in Occidente per comunicare gli infermi che non potevano facilmente ricevere ambedue le specie. Con tali commistioni si è creduto a lungo che si facesse la *consacrazione* del vino *per contatto*; opinione abbastanza corrente fra i liturgisti del medioevo, alla quale sottoscrissero Amalario, Bernoldo di Costanza, Ruperto di Deutz, Giovanni di Avranches, Onorio d'Autun e altri. Lo stesso *Ordo Romanus III* avverte che il « *vinum etiam non consecratum sed sanguine Domini commixtum, sanctificatur per omne modum* » (n. 16). Gli studi di teologia sacramentaria, aperti con il sec. XII, posero dinanzi ai teologi la questione se realmente si trattasse di consacrazione. Ma la prassi ecclesiastica tolse di mezzo la questione, abolendo anche questo simulacro di comunione sotto la specie del vino.

Bibl. — Le Brun Pierre, *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la Messe*, Liege 1777, vol. II, p. 337-344. — Cabrol, *Immixtio* in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Liturgie*, t. VII, col. 311-323; e nello stesso, le voci *Fermentum et Sancta* e *Fractio Panis*, V, col. 1371-1374 e 2103-2116. — Andrieu Michel, *Immixtio et consecratio, la consécration par contact dans les documents liturgiques du Moyen-Age*, Paris 1925, studio apparso prima nella *Revue des sciences religieuses* 1922-1924. — Eucharistie, *Encyclopédie populaire sur l'Eucharistie*, Paris 1939, p. 564-566. — Haberstroh Leo, *Der ritus der Brechung und Mischung nach dem Missale Romanum*, Wien 1938. — — A. Roberti, *Le Commistioni Eucaristiche nella Messa Romana*, in *Riv. Liturg.*, 26 (1939) 128, 163, 177.

COMMODIANO. Poeta latino cristiano, d'origine probabilmente africana (il nome di *Gaseus*, che si ritrova nell'ultimo acrostico delle *Instructiones*, se ha valore etnico, deve indicare una località dell'Africa e non dell'Asia), convertito dal paganesimo, fiorito, nella seconda metà del III sec., in Africa. Scrisse: 1) *Instructiones*, 80 componimenti, ciascuno da 6 a 48 versi, per la maggior parte acrostici: formano due libri, di cui il primo è indirizzato a pagani e giudei, il secondo si occupa di problemi morali e disciplinari riguardanti varie classi di cristiani. Non manca di durezza e di ironia. 2) *Carmen Apologeticum* in 1060 versi a distici. L'accento tonico, l'assonanza, la rima, soppiantano la quantità classica, che non torna quasi mai, e di cui l'apparenza è soprattutto conservata nel V e VI piede, che nella pronuncia rappresentano il dattilo e lo spondeo. È una esposizione imprecisa della religione cristiana; l'autore usa formule che ce lo fanno apparire monarchiano, sabelliano e decisamente chiliasta. L'ultima parte del poema (791-1060) con imagini grandiose descrive il millennium e la fine del mondo. Forse fu uomo di media cultura; ma non manca di sensibilità poetica e di originalità.

Bibl. — PL 5, 201-262 (vi si riportano solo le *Instruct.*) — Dombart in *Corpus Script. Eccl. Lat.*, 15 (1887). — Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Literatur*, II² (1914) p. 647-657. — Brewer, *K. von Gaza*, Paris 1906. — S. Cucco, *La grammatica di C.* in *Didaskaleion*, 1913, p. 307 ss. — J. Durel, *Commodien*, Paris 1912. — C. Béguè, *La polémique antijuive de C.*, *Mélanges* P. Laumonier 1935, p. 19 ss. — G. Bareille in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 412-19. — U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, I (Torino 1925) p. 579-603 e passim (v. indice analitico). — Altra *Bibl.* presso Altaner, *Patrologia*, Torino 1940, p. 283.

COMMODILLA (Cimitero di). Uno dei più importanti Cimiteri (v.) della Via Ostiense. Ritrovato già dal Boldetti nel 1720, venne riscoperto e reso accessibile mercè gli scavi praticati nel 1904-1905. Oltre alla basilichetta dei SS. Felice e Adautto (v.), in esso si trova una galleria cimiteriale scavata verso la fine del IV sec., in istato di rara conservazione e contenente moltissime iscrizioni, fra cui notissima quella damasiana commemorativa dei martiri Felice ed Adautto; vi si trovano pure preziosi affreschi rappresentanti la Vergine col Bambino, il Salvatore coi SS. Pietro e Paolo, S. Felice, S. Stefano, S. Emerita, S. Luca.

Bibl. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, III-2, col. 2394-2427. — H. Grisar in *Civiltà Catt.*, 56 (1905, III) 205 ss. — B. Bagatti, *Il C. di Commodilla o dei martiri Felice ed Adautto presso la Via Ostiense* (primo vol. della continuazione di *Roma Sotterranea* del De Rossi), Città del V. 1936.

COMMON Prayer (Book of), *Libro della Preghiera Comune*, o semplicemente **Prayer Book**, fondamentale libro liturgico dell'Anglicanesimo (v.), dal contenuto assai vario, sì che esso corrisponde da solo al nostro Breviario, Messale, Rituale, Catechismo (i 39 Articoli). Elaborato soprattutto da Cranmer (v.) e pubblicato la prima volta nel 1549, subì nel 1552 una revisione, della quale fu incaricata una commissione presieduta dallo stesso Cranmer. Questi, all'uopo, si mise in relazione con Melantone (v.), Calvino (v.), Bucero (v.) e Vermigli (v.). La revisione segnò un distacco sempre più profondo dagli usi e dalle tradizioni cattoliche. Nelle successive edizioni non furono apportate modifiche sostanziali; sotto Oliviero Cromwell (v.) nel 1645 vi si aggiunse, a supplemento, un *Directory of Public Worship*.

A riflettere che nell'anglicanesimo convivono tendenze dottrinali notevolmente discordi (basti ricordare che gli *anglo-cattolici* ammettono la presenza reale di Cristo nell'Eucaristia, il culto dei Santi, la preghiera pei defunti, mentre gli *evangelici* ripudiano tutte queste credenze, e i *modernisti* o liberali aderiscono alle teorie razionalistiche), bisogna conchiudere che il Prayer Book è simbolo d'una unità puramente fittizia. Questa constatazione è stata resa evidente dai dibattiti che suscitò recentemente il tentativo di una revisione del testo, che valesse a contentare un po' tutti, ma che, in sostanza, corrispondeva alla tendenza anglo-cattolica: accennammo altrove (vol. I, p. 170) che il nuovo testo non ottenne l'approvazione del Parlamento, nè conseguentemente divenne obbligatorio. Così ciascun ramo della Chiesa anglicana continua ad interpretare a modo suo, su punti capitali, le formole equivoche del Prayer Book.

Bibl. — E. Eoll in *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, I², col. 1713 s. — J. Kramp in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 19 s. — J. Couturier, *Le* B. of C. Prayer *et l'Église Anglicane*,

Paris 1928. — Clarke-Harris, *Liturgy and Worship. A companion to the* Prayer B. *of Angl. Church*, London 1932. — C. Crivelli, *I Protestanti in Italia*, II, Isola del Liri 1938, p. 85, 87 s, 93. — Fr. Woodlock, *Il significato della revisione del* Prayer Book *anglicano*, in *Civiltà Catt.*, 78 (1927, III) 119-130.

COMMUNE SANCTORUM. Si chiama così quella parte del Messale e del Breviario Romano, che contiene Messe e Uffici per Santi, i quali nel *Proprium Sanctorum* o non hanno o solo incompletamente hanno formulari propri. Vi è il Commune per gli Apostoli, per i Martiri (nel rito romano: un Martire, più Martiri, Martire Pontefice, Martire non Pontefice, Martiri del tempo pasquale) per i Confessori (Pontefici, non Pontefici, Abati), per le Vergini, per le Sante non Vergini, per la dedicazione della Chiesa, per la B. Vergine Maria. Recentissimo è il C. per uno o più Sommi Pontefici: cf. *AAS* XXXIV (1942) 105 ss.

Il culto dei Santi (dei Martiri) al principio si esercitava semplicemente con la celebrazione eucaristica, a cui si premetteva il canto di salmi e di letture, che il presidente dell'assemblea sceglieva. Presto si cominciarono a leggere gli *Acta* e poi anche le *Passiones* dei Martiri. Sistematizzate le celebrazioni liturgiche e fissate le formule nei libri liturgici, elementi che dapprima erano stati scelti per un santo bisognava inevitabilmente ripeterli per gli altri, se nella composizione dell'Ufficio e della Messa la S. Scrittura deve avere la prima parte. La liturgia romana infatti non ha mai amato troppo composizioni del tutto indipendenti dalla S. Scrittura. Così si vennero costituendo presto dei formulari *comuni*, nei quali si inserivano determinate parti proprie. Spesso si può dimostrare attraverso la storia dei testi, che certi formulari furono primitivamente propri di un santo e poi diventarono comuni. Così i canti della Messa *In vigilia unius Apostoli* nei più antichi antifonari appartengono alla prima Messa (vigilia?) di S. Giovanni Evang.; (Hesbert, *Antiphon. Missarum sextuplex*, n. 13), i canti della Messa di un Pontefice *Statuit* sono attribuiti alla festa di S. Marcello Papa (ivi 22). Il *Commune dedic. Ecclesiae* è il formulario proprio della *Dedicatio S. Mariae ad Martyres*, quando si celebrava al 13 maggio. Tra i libri liturgici, il Leoniano (ed. Ballerini, *S. Leonis opera omnia*, II, 4 ss.) già porta formulari per Martiri, che potrebbero essere pezzi di ricambio, perchè sono molti gli anonimi segnati sotto la rubrica: *Item alia*. Il Gelasiano *Regin.* 316 (Wilson, 209 ss) porta diverse *Orationes in natali plurimorum Sanctorum;* il Gregoriano *Pad. D.* 47 (Mohlberg, 66 ss) già distingue quelli che sono poi i diversi « Comuni ».

Gli Uffici *de Communi* che sono nel Breviario hanno un vero pregio di bellezza e, in genere, sono fedeli alle regole antiche; le antifone e i responsori, che in questo modo restano veramente comuni, sono stati estratti dai Salmi. Ciò non toglie che tali Uffici inizialmente fossero per determinati Santi.

Bibl. — R. Aigrain, *Liturgia,. Encycl. populaire des connaissances liturg.*, Paris 1931, p. 365, 596. — F. Cabrol, *Le livre de la prière antique*, Paris 1900, p. 293. — P. Batiffol, *Histoire du Bréviaire Romain*, Paris 1911. — D. Baudot, *Le Bréviaire, Bibl. cathol. des Sciences religieuses*, (s.a.). — Schuster, VII, 7 s; IX, 187 s.

COMMUNIO. v. Messa.

COMO. Capoluogo di prov. in Lombardia, al termine del ramo occidentale del Lario, con 56.300 abitanti. Abitata dagli antichi Insubri ed Orobi, fu occupata dai Romani nel 196 a. C. Nell'età medioevale appartenne alla Signoria ghibellina dei Rusca, fu poi dei Visconti e degli Sforza e seguì le vicende del ducato di Milano, quindi subì la dominazione spagnola e austriaca. Fu patria di Plinio il Vecchio e di Plinio il Giovane, di Innocenzo XI e di Alessandro Volta.

Scartata la leggenda sulla predicazione in C. di S. Ermagora, primo vescovo di Aquileia, e di S. Barnaba o di S. Siro di Pavia, il Savio, il Lanzoni, il Maiocchi s'accordano nel ritenere primo vescovo di C. *San Felice* (379?), contemporaneo e amico di S. Ambrogio, che lo aveva consacrato vescovo e si tenne poi in corrispondenza con lui; notevoli e interessanti le due lettere conservateci del grande Dottore e Metropolita, *PL* 16, 888-891 (*Epp.* 3 e 4). Celebre è il quarto vescovo di C., Sant'Abbondio (v.), il cui corpo, sepolto nella Chiesa dei SS. App. Pietro e Paolo, ora a lui dedicata, fu nel 1586 trasferito nella cattedrale. Sotto Sant'Agrippino (v.), decimoterzo nella serie, perdurando in C. lo scisma dei Tre Capitoli (v.), avvenne il distacco della diocesi dalla metropoli di Milano e il passaggio al patriarcato di Aquileia, di cui C. adottò anche il rito; solo nel sec. XVIII ritornò sotto Milano. Il fatto che vescovi aderenti allo scisma abbiano avuto culto di santi nelle loro diocesi, è spiegato dal Lanzoni (II, 941 s) per il carattere assai intricato della questione dei Tre Capitoli e per la buona fede, con cui si seguiva il metropolita.

Alberico (1007-1027), già cappellano di Enrico II, intervenne al concilio di Francoforte (1007), trasportò entro le mura la sede dell'episcopio che prima era annessa alla chiesa, già cattedrale, di S. Abbondio e promosse i lavori, già iniziati dall'antecessore Everardo, per la nuova cattedrale di S. Maria Maggiore sul luogo ove sorge la cattedrale odierna. S. Abbondio allora (1013) fu data ai Benedettini insieme col vecchio episcopio, ed Enrico II prese il monastero sotto la propria protezione. Alberico nel 1022 prese parte al sinodo di Pavia, che fu presieduto da Benedetto VIII. Nel 1026 ottenne da Corrado II nuovi privilegi, oltre alla conferma dei precedenti, e l'anno dopo assistè in Roma alla sua incoronazione. Agì duramente contro l'abate di Breme in Lomellina, che contrastava i suoi diritti di commendatario.

Rainaldo (1062-1084) partecipò al concilio romano del 1063 e collaborò con S. Pier Damiano a redigerne i decreti di riforma; fu benvoluto dall'imperatrice Agnese; fu membro della legazione di Gregorio VII ad Enrico IV (1074) e nella lotta fra i due difese strenuamente i diritti papali.

Anche la successiva serie dei vescovi comensi conta molti personaggi illustri per pietà, (ricordiamo il beato *Guglielmo della Torre*, 1197-1226) per dottrina, per importanza storica. Segnaliamo, tra i più recenti, il gruppo dei cardinali *Castiglione Branda* (1466-1487), *Giovan Antonio Trivulzio* (1487-1508), *Scaramuzza Trivulzio* (1508-1519), e dei vescovi *Giovan Antonio Volpi* (1559-1588), che partecipò al concilio di Trento e accolse in visita S. Carlo Borromeo, *Feliciano Ninguarda* (1588-1595), domenicano, pure oratore al concilio tridentino, ricordato per gli « Atti » della sua visita

pastorale, pubblicati da Santo Monti nel 1892-98. *Archinto Filippo* (1595-1621), nipote del celebre nunzio omonimo (v. Archinto): col vescovo di Piacenza, Claudio Rangoni, egli presiedette il processo diocesano sulle virtù e miracoli di S. Carlo Borromeo, in onore del quale costruì a Cantù, nel 1614, la prima chiesa; nel 1616 sostituì il Breviario Romano a quello Aquileiese; *Bertieri Giuseppe* (1789-1792), agostiniano, già professore di teologia all'Università di Vienna, autore di dotte opere teologiche, devoto a Giuseppe II, poi vescovo di Pavia (1792-1804).

Sino al 1888 il territorio della diocesi comprendeva anche il Canton Ticino, soggetto alla Svizzera; Leone XIII in quell'anno 1888 sottopose detto Cantone all'amministrazione apostolica di Lugano. Attualmente la diocesi comense conta 353 parrocchie, tutte in territorio italiano, con c. 360.000 fedeli e 515 sacerdoti, oltre ai religiosi.

La *cattedrale*, di stile gotico-lombardo, a croce latina con tre navate, è uno dei monumenti sacri più insigni d'Italia. Col Broletto e la Torre Civica, opere dugentesche che le si allineano accanto, forma un trittico dei più caratteristici e interessanti. L'attuale edificio, che sorge sulle rovine dell'antico, fu iniziato nel 1396 dall'architetto Lorenzo degli Spazi di Laino Intelvi; la stupenda facciata fu costruita dal 1457 alla metà del secolo seguente su disegno di Florio da Bontà di Como; la cupola è di Filippo Juvara, restaurata nel 1938 dopo l'incendio del 1935; le porte laterali con pregevoli lavori scultorii dei Rodari sono del 1491 e 1505. Tra le varie opere d'arte, di cui è ricca la cattedrale, ricordiamo: i dipinti su tela di Bernardino Luini e Gaudenzio Ferrari e un affresco del Morazzone (sacrestia di sinistra; undici arazzi tessuti nelle celebri arazzerie di Ferrara, Firenze e di Fiandra.

La *basilica di S. Abbondio* sorge pure sul posto dell'antica chiesa omonima del sec. V; ebbe l'onore di esser consacrata da papa Urbano II, allorchè venne a C. nel maggio del 1095; edificio romanico a cinque navate, con bella facciata e decorazioni scultoree sulle finestre del presbiterio e dell'abside; fu cattedrale fino al 1013.

Notevoli sono pure la *basilica di S. Fedele*, (sec. XI), a croce latina, con affreschi di G. Ferrari e tele di Carlo Carloni; la *chiesa di S. Agostino*, eretta nel 1300, con pitture del Crespi e del Morazzone; la *basilica Carpoforiana*, la chiesa più antica di C., poichè se ne fa risalire la prima origine al sec. IV; grandiosa la cripta; il *Santuario del SS. Crocefisso*, recentemente restaurato.

Bibl. — Ben. Giovio, *Novocomensis historiae patriae libri duo*, Venetiis 1629. — G. Rovelli, *Storia di Como*, Milano 1789. — L. Tatti, *Annali Sacri della città di Como*, Como 1663-1734. — C. Cantù, *Storia della città e diocesi di Como*, Como 1829-31 (1900³). — M. Monti, *Storia di Como*, Como 1831. — A. Bertolini, *I Vescovi di Como*, ivi 1891. — R. Maiocchi, *Storia dei Vescovi di Como*, Milano 1929. — Inoltre: Ughelli, V, 255-322. — Cappelletti, XI, 307-443. — Savio, *Lombardia*, parte II, vol. I, 267-381. — Lanzoni, II, 975-981. — Enc. It., X, 981 ss. — Sigismondo Boldoni, *Storia della cattedrale di Como*, Como 1821. — Santo Monti, *La cattedrale di Como*, Como 1897. — H. Leclercq, *Côme* in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, III-2, col 2346-50, sulle iscrizioni cristiane del territorio comacino; esse furon pubblicate nel *Corpus inscriptionum latinarum* di Berlino, vol. V; edizione più completa con annotazioni, per Monneret de Villard, Como 1912-13.

COMODATO. È il contratto per cui si consegna a qualcuno senza corrispettivo una cosa mobile o immobile, perchè se ne serva per un uso a tempo determinato, finito il quale, la restituisca (cf. art. 1803 ss. Cod. Civ. It.). Più che dal diritto sembrerebbe essere un rapporto dominato dal costume e dai doveri dell'amicizia. Suo carattere è la gratuità, chè altrimenti non si avrebbe più C., ma Locazione [v.] (art. 1803, Cod. Civ.).

È contratto reale (v. Contratti), cioè si perfeziona non col consenso, ma colla consegna della cosa, della quale si trasferisce il solo possesso c. d. naturale, e quindi non si richiede che il comodante ne sia proprietario. Il comodatario è tenuto alla restituzione persino nei confronti del ladro. Siccome poi deve essere restituita la medesima cosa consegnata, è evidente che questa non deve consumarsi con l'uso (ad es. denaro, eccetto che vi sia comodato solo ad pompam).

Figura anomala è quella del c. d. « comodato bancario », che ha per oggetto cose fungibili (es. titoli) e importa la trasmissione della proprietà.

Il C. è contratto unilaterale, generando obblighi solo per il comodatario, che dovrà servirsi della cosa solo per l'uso che si è convenuto o, in difetto, per quello determinato dalla natura della cosa, adibendo, nella custodia e conservazione di essa, la diligenza del buon padre di famiglia (art. 1804, Cod. Civ.). In caso di morte del comodatario, il comodante, benchè sia stato convenuto un termine, può esigere dagli eredi l'immediata restituzione della cosa (art. 1811, Cod. Civ.).

Bibl. — R. De Ruggiero, *Istituz. di diritto civile*, Messina 1934, III, p. 405. — E. Gianturco, *Istituz. di dir. civ.*, Firenze 1932, p. 248 — Navarrini, *Trattato elementare di diritto commerciale*, Torino 1937, 1.°, p. 458. — Enc. It., X, 987.

COMORE. Isole nel canale di Mozambico a nord-ovest del Madagascar (v.): le principali sono Gran Comoro, Anjouan, Mayotta e Mohély. Sup. complessiva 2.167 km.², popol 130.000. Capitale Dzaoudzi. Il nome ufficiale dell'arcipelago è: *Isole Mayotte*. Scoperte dall'inglese Lancaster, tra il 1843 e il 1866, divennero colonie della Francia nel 1912.

Dopo molte vicende, nel 1848 fu eretta, distaccandola dal vicariato apostolico del Madagascar, una prefettura ap. affidata alla Congr. dello Spirito Santo e, dal 1932, ai Cappuccini di Alsazia; nel 1938 assunse il nome da *Ambanja*. I cattolici sono 5.000: bisogna però notare che il territorio della prefettura comprende anche un lembo del Madagascar, nel quale si contano circa 70.000 abitanti.

COMOTTO Amedeo (1595-1654), barnabita di non ordinaria pietà e dottrina; insegnò in Savoia e fu prezioso aiuto all'arcivescovo di Torino. Stampò nel 1640 a Torino la *Vita di S. Gio. Francesca di Chantal*, lodata per esattezza e notizie sicure, citata ampiamente negli atti dei processi di beatificazione, e nel 1653 pubblicò a Venezia col titolo *Viva Giesù* (sic) un corso di *Esercizi spirituali* conforme allo spirito di S. Francesco di Sales, tratti dai suoi scritti, con vita del Santo, in più edizioni, inseriti anche nelle Opere del Santo e tradotti in francese. — G. Boffito, *Bibl. Barnab.*, I, Firenze 1933, p. 492.

COMPAGNIA di Gesù. v. Gesuiti.

COMPANAZIONE. v. Consustanziazione.

COMPENSAZIONE Occulta. È l'atto con cui uno s'indennizza di un furto o di un danno ingiusto subìto per colpa altrui, occupando, a insaputa del colpevole, una cosa che a questo appartenga.

1) È dottrina comune e pacifica dei teologi, che, quando siano rispettate le condizioni imposte dalla giustizia commutativa e legale e dalla carità dovuta al prossimo, la C. O. è moralmente onesta. Non è, infatti, che la conseguenza necessaria dell'inviolabilità del diritto di proprietà ed una giusta difesa contro l'ingiustizia altrui. Siccome, tuttavia, è piena di pericoli nel suo esercizio e nelle sue conseguenze, è da applicarsi e da consigliarsi con grande cautela. In un caso, che potrebbe ripetersi con frequenza a danno della giustizia, la Chiesa è intervenuta con la condanna della proposizione 37ª fra le riprovate da Innocenzo XI con decreto 4 marzo 1679: *Famuli et famulae domesticae possunt occulte heris suis surripere ad compensandam operam suam, quam maiorem iudicant salario, quod recipiunt* (Denz.-B., n. 1187).

2) Sulle condizioni richieste per la liceità della C. O. notiamo:

a) il diritto che si vuol compensare deve essere *stretto,* proveniente cioè dall'obbligo di giustizia, sicchè non basterebbe una semplice convenienza, e *certo.* La *certezza del fatto,* su cui si fonda il diritto, deve essere assoluta. Non sono invece così esigenti i teologi nei riguardi della *certezza del diritto.* Il caso tipico è di un legato assegnato ad alcuno in un testamento privo delle formalità richieste dalla legge e quindi invalido in foro esterno. È sentenza solo probabile fra i teologi che simile testamento sia valido « in foro conscientiae ». Tuttavia S. Alfonso ed altri teologi con lui affermano che in questo caso il legatario può lecitamente salvaguardare il suo diritto colla C. O.;

b) bisogna che il proprio diritto non possa essere fatto valere in altro modo senza incomodo notevole. L'ordine, infatti, e la giustizia legale esigono, che i propri diritti siano fatti valere per le vie ordinarie, e la C. O. deve essere solo un rimedio eccezionale;

c) devono essere evitati possibili danni del debitore o di terze persone. Potrebbe infatti succedere che il debitore, ignaro della C. O., soddisfacesse regolarmente il suo debito, e d'altra parte per la C. O. potrebbero sorgere scandali e risse.

Bibl. — Soto, *De Iustitia et Jure,* l. V, q. III, a. 3. — S. Alfonso, *Theol. Moral.,* l. III, n. 521 e ss. — Noldin, *Summa Theol. Mor.,* t. II, p. 420 ss. — Prümmer, *Manuale Theol Mor.,* t. II, n. 88-90. — E. Dublanchy in *Dict. de Théol. cath.,* III, coll. 601-604.

COMPIÈGNE (Le BB. Martiri di). v. Carmelitane di C.

COMPIETA. v. Ufficio Divino.

COMPLICE. Si dice di chi dà la sua partecipazione al delitto in via secondaria o indiretta. Nella categoria giuridica del concorso di più persone nel delitto (v. Cooperazione) si suole distinguere la *correità* dalla *complicità.* La prima è partecipazione al fatto consumativo del delitto, e può essere materiale (cooperazione immediata) o morale, con l'istigazione, il comando, il mandato. La complicità, invece, è un aiuto portato agli atti preparatori e fiancheggiatori del delitto. Anche questo ausilio del C. può essere materiale (tipico, chi tiene il sacco o fa da palo al ladro) o morale, come l'incoraggiamento e l'istruzione che rende efficiente l'azione delittuosa. Bisogna dire, peraltro, che una netta distinzione non è possibile, tant'è vero che i codici moderni la dimenticano.

Anche il *CJ* usa della parola C. nel can 2209 § 2 in un senso che si potrebbe dire non tecnico, perchè « in delicto quod *natura sua* complicem postulat », a rigore non c'è un complice, anzi non si può nemmeno parlare di concorso, appunto perchè un elemento naturalmente o essenzialmente necessario a costituire il delitto non è concorso. È il caso dell'adulterio o della simonia, in cui non c'è che *un* delitto comune a *due* persone, del quale delitto « unaquaeque pars est eodem modo culpabilis, nisi ex adiunctis aliud appareat ». Il *CJ* preferisce distinguere la punibilità del concorso nel delitto dalla maggiore o minore efficacia della cooperazione: alla prima classe apparterrebbero i correi principali, alla seconda quelli accessori, altrimenti detti complici: « qui facilius tantum reddunt delictum », ovvero colpevolmente non lo impediscono o con precedente intesa lo favoriscono (cf. can 2209 §§ 4, 6 e 7).

Il principio posto dall'art. 110 del C. Pen. It. con le attenuazioni degli articoli che lo seguono, rimane sullo stesso piano del CJ: Quando più persone concorrono nel medesimo reato, ciascuna di esse soggiace alla pena per questo stabilita, tenuto pure conto delle circostanze aggravanti o attenuanti.

Ad ogni modo è certo che non può parlarsi di complicità (nè di correità, ossia non si dà concorso di più persone nello stesso delitto) se manca uno di questi due elementi: 1.° una *convergenza di attività* idonee alla realizzazione di un medesimo fatto costituente reato; 2.° la *consapevolezza* di esplicare un'azione atta al conseguimento di un fine comune, penalmente illecito. Onde, è ugualmente certo che non può dirsi C. chi partecipa al delitto soltanto materialmente o « passive vel coacte » o indipendentemente da ogni altro; nè è complicità l'istigazione non accolta, l'approvazione o la notifica del delitto commesso, l'occultamento o la difesa del reo, sebbene la legge possa prevedere questi atti distinti come delitti a sè stanti (cf. *can. cit.* §§ 5 e 7).

Quando si parla del *Sacramento della penitenza,* la voce C. viene accolta in un senso specifico; indica, cioè, il penitente C. « in peccato turpi », che non può venir assolto dal confessore correo, (*CJ* can 884 e 2367), ovvero il C. del penitente, del quale complice il confessore non può richiedere il nome al penitente stesso (can 888 § 2), eccetto che per una causa gravissima, che altrove precisiamo: v. Confessore, IV.

Bibl. — Oltre alle opere citate alla voce Delitto, cf. S. Sighele, *La teoria positiva della complicità,* Torino 1894. — A. Pozzolini, *Per una costruzione giuridica della dottrina della partecipazione al reato,* Pisa 1926. — B. Dolhagaray, *Complicité,* in *Dict. de Théol. cath.,* III, coll. 617-632. — Lehmkuhl, *Theol. moralis,* tr. VII, *De censuris,* § 10. — Vermeersch Creusen, *Epitome iuris can.,* 1934-1937, III, n. 392; II, 158 ss. e 166.

COMPOSIZIONE. v. Usurpazione dei beni Eccles.

COMPOSTELLA. 1) Il nome di C. è derivato da « Giacomo Apostolo ». Capitale dell'antico regno di Galizia e città dove solevano essere incoronati i re di Spagna, *Santiago de C.* è pure illustre nella storia della pietà cristiana soprattutto come mèta di pellegrinaggi, vantando essa di conservare le venerande reliquie di San Giacomo il Maggiore (v.). — A. Corthis, *Pèlerinages en Espagne*, Paris 1930.

2) Ordine Religioso Cavalleresco di C., detto anche, dalla rossa spada che i cavalieri portavano, *di S. Giacomo della Spada*. Sorto nel sec. XII, affiliato alla regola agostiniana, approvato da Alessandro III nel 1175, rese molti servigi alla Spagna nelle guerre contro i Mori, ma ebbe anche interne discordie. Adriano VI nel 1523 unì per sempre l'Ordine alla Corona di Spagna, costituendo però uno speciale consiglio di cavalieri per la giurisdizione spirituale e temporale delle molte commende. Fu soppresso nel 1835. — Historia Compostellana in *PL* 170, 889-1236. — G. Moroni, *Dizionario di erudizione eccl.*, XXX, p. 207-212. — Enc It., XI, 7 *b*.

COMPRA-VENDITA. È il più frequente contratto di scambio e modo d'acquisto, per via derivativa, della proprietà come in genere d'ogni altro diritto. Il can 1529 CJ ci rinvia al codice civile nazionale in materia, facendo salvi il diritto divino e le speciali disposizioni che risultassero dal diritto canonico. Per queste ultime basti il richiamo alle voci Acquisti, Alienazioni e Autorizzazioni.

Il nuovo Cod. Civ. Ital. (1942) definisce la C. il contratto che ha per oggetto il trasferimento della proprietà di una cosa o il trasferimento di un altro diritto verso il corrispettivo di un prezzo (art. 1470). Suoi elementi fondamentali sono sempre tre: una *cosa*, il *prezzo*, il *consenso*. Ma la struttura è mutata da quella romana, perchè la moderna C. non è soltanto un contratto obbligatorio, ma opera di per sè, la trasmissione della proprietà nel compratore, senza la necessità immediata ed effettiva della *traditio* (art. 1376): la disponibilità giuridica sostituisce la disponibilità fisica, eccetto che si opponga la volontà delle parti (per es. nella vendita a rate con riserva della proprietà, il compratore acquista la proprietà della cosa col pagamento dell'ultima rata di prezzo, ma assume i rischi dal momento della consegna: art. 1523) o la natura stessa delle cose (di genere, vendute a peso, numero, misura: art. 1537 ss). In ogni caso il venditore è obbligato: 1.° a consegnare la cosa al compratore; 2.° a fargli acquistare la proprietà della cosa o il diritto, se l'acquisto non è effetto immediato del contratto; 3.° a garantire il compratore dall'Evizione (v.) e dai vizi della cosa (art. 1476).

Particolare interesse acquistano oggi le disposizioni del nuovo Cod. Civ. circa la vendita con riserva di gradimento, a prova o a campione (artt. 1520-'22), su documenti e con pagamento contro documenti (artt. 1527-'30) e sulla vendita a termine di titoli di credito (artt. 1531-'36) come pure le norme generali assunte dal Codice di commercio circa la vendita di cose mobili (artt. 1510 ss). In particolare, se il venditore ha garantito per un tempo determinato il buon funzionamento della cosa venduta, il compratore, salvo patto contrario, deve denunciare al venditore il difetto di funzionamento entro trenta giorni dalla scoperta, sotto pena di decadenza. L'azione si prescrive in sei mesi dalla scoperta.

D'altra parte, il compratore deve pagare il prezzo nel termine e nel luogo fissati dal contratto. In mancanza di pattuizione e salvi gli usi diversi, il pagamento deve avvenire al momento della consegna e nel luogo dove questa si esegue o al domicilio del venditore (art. 1498). Per prezzo si intende una somma di danaro, altrimenti si avrebbe non una C. ma una permuta (cf. art. 1552).

Ambedue i contraenti possono chiedere la risoluzione del contratto per inadempienza della controparte (art. 1453). A garanzia dell'adempimento degli obblighi del compratore è data al venditore ipoteca legale sopra gli immobili alienati (art. 2817, n. 1). Le spese del contratto di vendita e le altre accessorie sono a carico del compratore, se non si è pattuito diversamente (art. 1475). Per la C. di beni immobili è obbligatorio l'atto pubblico sotto pena di nullità (art. 1350, n. 1 e cf art. 2643).

Nonostante le difficoltà teoriche e pratiche, già evidenti, rimane nel Cod. Civ. l'istituto del *riscatto convenzionale* (artt. 1500-'09), per il quale il venditore può riservarsi il diritto di riavere la proprietà della cosa venduta mediante la restituzione del prezzo e i rimborsi previsti dalla legge. Il patto di restituire un prezzo superiore a quello stipulato per la vendita è nullo per l'eccedenza. Termine per il riscatto: entro i due anni dalla vendita di beni mobili e cinque anni da quella di beni immobili.

Bibl. — R. De Ruggiero, *Istituzioni di diritto civile*, VIII, Messina 1934, p. 300. — Pacifici-Mazzoni, *Trattato della vendita*, Firenze 1901-2. — L. Tartuffari, *Della vendita*, Torino 1900. — V. Pipia, *Compravendita commerciale*, Torino 1902. — Ramella, *La vendita nel dir. moderno*, Milano 1920.

COMPRENSORI. Sono le creature (angeli e uomini) che godono la visione soprannaturale e beatifica di Dio in paradiso. Si dicono CC. non nel senso che conoscano adeguatamente, l'essenza di Dio (solo Dio può avere la cognizione comprensiva di Sè, intesa così), ma nel senso che non sono più *viatori*, cioè in cammino verso il raggiungimento del fine ultimo, ma ne sono già in possesso stabile ed eterno, in un modo più intimo di quello che non permettano le vie della teodicea classica all'uomo viatore, grazie a una beata elevazione delle facoltà umane. v. Beatitudine. — H. Quilliet in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 632-35.

COMTE Augusto (1798-1857). È considerato il fondatore della filosofia positivistica. Maturò il suo pensiero sotto l'influenza dell'illuminismo in generale, dello scetticismo di Hume e del materialismo di Diderot in particolare. Fu anche in stretta relazione con Saint-Simon e con John Stuart Mill. Il positivismo di C. sorge e si svolge nell'ambiente scientifico creato dalle grandi scoperte del secolo XVIII. I rapidi progressi operati dalla scienza contribuirono ad aumentare a dismisura la fiducia in essa a scapito del pensiero speculativo e spiritualistico in generale. Sotto l'influenza di Hume e forse anche di Kant, C. nega la possibilità di una metafisica ed estende a tutta la realtà il meccanicismo materialistico: non si possono conoscere se non i fatti e le loro relazioni che vengono espresse dalle leggi scientifiche; al di là di questa non c'è altra realtà. La filosofia viene così a identificarsi con la scienza. Anche i fenomeni dello spirito, di qualunque natura essi siano, si devono spiegare scientificamente. C.

rivolge la sua attenzione soprattutto alla storia dell'umanità e alla costituzione della società. Nello sviluppo della vita sociale, egli distingue tre periodi: *teologico, metafisico, positivo*. Nel primo periodo si cerca di spiegare la realtà come opera di esseri superiori di natura divina; si sviluppa così il *feticismo*, poi il *politeismo* e infine il *monoteismo* come espressione più elevata della religiosità. Nel periodo metafisico si attribuisce la produzione e l'ordinamento del mondo a forze astratte di varia natura, come energia vitale, sostanza, ecc. Il terzo periodo finalmente rappresenta la maturità del pensiero umano ed è espresso, s'intende, dalla filosofia positivistica: eliminata la metafisica e la religione, non rimane se non il sapere scientifico. Fra le varie scienze, che del resto sono tutte collegate fra di loro, sta in primo piano la *sociologia* che studia la formazione e il funzionamento della società umana, ricerca le leggi che la governano e assicurano l'armonico sviluppo e la solidarietà dei vari strati sociali nella mutua dipendenza e nell'equilibrio degli interessi. Movente dell'attività di ciascuno è direttamente l'interesse individuale; indirettamente esso si concilia con l'interesse della collettività.

Riconoscendo che, nonostante il progresso, rimane pur sempre negli uomini una esigenza religiosa, C., in contraddizione con se stesso, vuol sostituire alle religioni spiritualistiche una specie di *religione dell'umanità*, in cui in luogo di Dio si pongono altri oggetti di culto di nome altisonante, ma di contenuto assai mal definito: Il « grande ente » (l'umanità), il « grande medium » (lo spazio del mondo), il « gran feticcio » (la terra), che insieme formano una specie di trinità. Il concetto, su cui C. insiste in modo particolare, è la necessità della più grande solidarietà fra gli uomini. Con questi criteri esposti nel suo *Trattato di filosofia positiva*, C. pensava di riformare l'ordine sociale e di dare inizio a una nuova Era; ma nell'ultima parte della sua vita rese egli stesso più evidente la deficienza del suo sistema, sviluppando elementi di sapore mistico.

Bibl. — E. Gruber, *A. C.*, vers. ital. di L. Coiazzi, S. Vito al Tagliamento (Udine) 1893. — Lévi-Brühl, *La philosophie de A. Comte*, Paris 1913. — Fornelli, *L'opera di A. Comte*, Sandron, Palermo. — R. de Boyer de S. Suzanne, *Essai sur la pensée religieuse d'A. C.*, Paris 1923. — De Rouvre, *A. Comte et le Catholicisme*, Paris 1928. — H. Gouhier, *La vie d'A. C.*, Paris 1931. — Id., *La jeunesse d'A. Comte et la formation du positivisme*, 2 voll., Paris 1933, 1936: si attende un terzo volume. — L. Scalero, *Il romanzo d'amore di A. C. e Clotilde de Vaux*, Saggio sull'origine della Religione dell'Umanità, Edit. Guanda 1938. — P. Arbousse Bastide, *Lettres inédites à C. de Blignières*, Paris 1932. — Devolvé, *Aug. Comte et la Religion* in *Revue d'Hist. de la Philosophie*, 1937, p. 343-368. — v. Positivismo.

COMTE (Le) Luigi Daniele, S. J. (1655-1728). Erudito in scienze matematiche. Nato a Bordeaux, entrò nel noviziato della Compagnia di Gesù il 22 ottobre 1671. Nel 1685 fu inviato in Cina, donde ritornò poi per riferire al Sommo Pontefice su quelle missioni. Morì nella città natia. Lasciò molti scritti, anche polemici, molto importanti per studiare lo svolgimento del conflitto sui Riti Cinesi (v.) al tempo di Innocenzo XII. Ricorderemo: *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, Paris 1696 (uscirono diverse edizioni ed una traduzione italiana); *Des cérémonies de la Chine*, Liège, 1700; *Scriptum ad Em. et Rev. Cardinalem Maresccottum de iis quae geruntur in Sinis circa Confucium et Primogenitores defunctos*, 1700, ecc. — Sommervogel, II, 1356-1362. — Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine*, I, Changhai 1932, p. 440-43.

COMUNE (Ufficio) dei Santi. v. Commune Sanctorum.

COMUNICAZIONE degli Idiomi. *Idioma*, greco ἰδίωμα, etimologicamente significa: *proprietà*. Filosoficamente idioma significa « ciò che è così proprio di una natura che si può affermare solo di chi possiede quella natura ». *Comun. degli idiomi* è una espressione della Cristologia (v.) per indicare lo scambio reciproco delle proprietà della natura divina e della natura umana in G. C. I teologi precisano che questo scambio è in concreto, non in astratto. I termini *concreti* (Dio, Verbo, Figlio di Dio, Gesù, ecc.) direttamente indicano la persona; i termini *astratti* (divinità, umanità, onnipotenza, ecc.), direttamente indicano la natura. Per conseguenza, lo scambio mutuo delle proprietà non è fra la natura divina e la natura umana, ma fra la persona denominata secondo una natura e le proprietà dell'altra natura: p. es. Dio è morto; il Figlio dell'uomo è il creatore del mondo, ecc. La C. degli idiomi in Cristo, si può intendere *ontologicamente* o *logicamente*. La C. degli idiomi *ontologica* (fisica, reale) è l'unione sostanziale delle due nature, divina e umana, nell'unica Persona del Verbo; la C. degli idiomi *logica*, è l'affermazione delle proprietà umane di Cristo-*Dio* e delle proprietà divine di Cristo-*Uomo*. Evidentemente la C. degli idiomi logica ha per fondamento oggettivo quella ontologica.

Le eresie cristologiche, come il nestorianesimo e il monofisitismo, dovevano necessariamente negare la C. degli idiomi cattolicamente intesa. Il concilio di Efeso contro i nestoriani affermò: « Si quis personis duabus vel subsistentiis eas voces quae in Apostolicis scriptis continentur et Evangelicis, dividit, vel quae de Christo a sanctis dicuntur, vel ab ipso etiam de seipso, et has quidem velut homini, qui praeter Dei Verbum specialiter intelligatur, aptaverit, illas autem tamquam dignas Deo soli Dei Patris Verbo deputaverit, A. S. » (c. 4, *Anathem. Cyrilli*. Denz. B., n. 116). In conseguenza le affermazioni della Sacra Scrittura, che esprimono le proprietà umane, si devono predicare anche del Verbo e, viceversa, le proprietà divine si devono affermare anche di Cristo-Uomo (cf. Denz.-B., n. 2 ss.; 113, 218; 222, ecc.).

La *S. Scrittura* in molti passi attribuisce a Dio (Figlio) proprietà umane, Rom VIII 32: « Qui (il Padre) etiam proprio Filio suo non pepercit, sed *pro nobis omnibus tradidit illum*... » (cf. I Cor II 8; 1 Giov III 16, ecc.); e a Cristo-*Uomo*, proprietà divine, Giov III, 13: « Et nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo, *Filius hominis*, qui est in caelo » (cf. Giov VIII 38, ecc.).

I Padri studiarono ed espressero con completezza e in modo polemico questa dottrina, specialmente al tempo di Nestorio e di Eutiche. Ad es., S. Cirillo Aless. scrive: « Facta sunt igitur Verbi propria, quae sunt humanitatis, et humanitatis propria, quae sunt ipsius Verbi. Sic enim unus intelligitur Christus et Filius et Dominus ». *Adv. Nest.* III, 3. Cf. Rouet

DE JOURNEL, *Enchiridion Patristicum*, Ind. Theologicus, n. 892).

La ragione teologica della C. d. idiomi si trova nel fatto che la persona è il soggetto ultimo di ogni attribuzione. Ad essa si può e si deve attribuir tutto ciò che le appartiene. Ora in Cristo unica ed identica è la Persona (quella del Verbo) sussistente nelle due nature, divina ed umana; dunque a Cristo, denominato secondo una natura, si possono e si devono attribuire le proprietà dell'altra natura.

BIBL. — S. TOMASO, *Summa Theol.*, p. III, q. 16. — FRANZELIN, *De Verbo Inc.*, thes. 37. — SCHEEBEN, III, 9-22. — CHR. PESCH, *Praelectiones Dogm.*, IV⁴⁻⁵ (1922), p. 106-112 (nn. 160-174). — F. DIEKAMP, *Theol. Dogm. manuale*, II (1933) 278-82. — A. MICHEL in *Dict. de Théol. cath.*, VII, col. 595-602. — v. INCARNAZIONE.

COMUNICAZIONE « in divinis » o « in sacris », si dice della partecipazione attiva o passiva dei cattolici ai riti e alle funzioni religiose e pubbliche compiute dagli acattolici (infedeli, eretici, scismatici) entro o fuori dei loro templi. In senso inverso, si può dire anche degli scomunicati nei riguardi della loro assistenza ai divini uffici del culto cattolico. La C. *in divinis* va distinta dalla C. *in profanis*, ossia nei rapporti della comune vita civile, e dalla C. *in rebus mixtis*, come i funerali, i matrimoni e simili cerimonie.

Supremo interesse di ogni vero discepolo di Cristo è salvaguardare la purezza e integrità della propria fede. È perciò suo gravissimo dovere l'astenersi da ogni contatto che possa recar danno al sacro tesoro. In questo senso l'Apostolo ammoniva i fedeli di Corinto (II Cor VI 14-16), accentuando l'inconciliabilità della santità coll'iniquità, della luce colle tenebre, di Cristo con Belial, del fedele coll'infedele. Non è quindi per gretto senso d'intolleranza, ma per una inderogabile esigenza della divina verità a lei affidata, che la Chiesa Cattolica interdice o limita i contatti dei suoi figli coi non cattolici. Precisiamo.

I. Quando non vi sia da temere alcun danno spirituale, la C. *in profanis* con gli infedeli o gli eretici (non già cogli scomunicati *vitandi*, can 2267, i rapporti coi quali sono giustificati solo da speciali motivi) è permessa; è vietata, invece, la C. *in divinis*, sia dal diritto naturale che da quello canonico, per i pericoli di perversione, di apostasia e di scandalo, che generalmente porta seco (cf. Denz.-B., n. 301). Perciò, espressamente il CJ dichiara illecita ai fedeli la assistenza o partecipazione *attiva* « in sacris acatholicorum »; dove, l'oggetto della C. deve intendersi in senso largo (riti, funzioni, preghiere, prediche, ecc.). Se la C. attiva fosse imposta « in odium fidei », essa non sarebbe scusabile neanche col pericolo di morte, come lo provarono i martiri.

Si distingue inoltre la C. *attiva* in sacris *formale* o interna, con adesione dell'animo (adesione che può essere esplicita o implicita), da quella *materiale* o puramente esteriore e fisica: la prima è proibita dalla stessa legge divina, è intrinsecamente illecita, e non si può ammettere in nessun caso, per nessun motivo; la seconda difficilmente esime da un peccato di scandalo, ma, quando abbia luogo in forma privata, può essere senza colpa, specialmente se la C. versa su cose miste.

È specialmente tollerata la *presenza passiva*, o soltanto materiale, imposta da gravi motivi d'onore o d'ufficio civile, in occasione di funerali, nozze e simili cerimonie, e sempre a condizione che non esista pericolo di perversione o di scandalo. Nei casi dubbi, la causa scusante deve essere ammessa dal vescovo (can 1258). Costumi e circostanze variano da paese a paese; però è tollerato che i cattolici visitino le chiese scismatiche e anche vi adorino la SS. Eucaristia privatamente, che i magistrati assistano ufficialmente a cerimonie più civili che religiose, e via dicendo (cf. risposte del S. Off. nn. 458, 921, 1257, 2136, ecc.).

2. Della C. in divinis *passiva* degli acattolici ai riti del culto cattolico il CJ non parla direttamente. Ma dal can 2259 si desume che, quando essa possa interpretarsi come una partecipazione intenzionalmente *formale*, debba considerarsi tollerata, nel vantaggio dell'anima loro.

Chiaramente, invece, il canone citato esclude tutti gli scomunicati, sia *vitandi* che *tollerati*, dal diritto di assistere ai divini uffici; ma non c'è dovere di espellerne i tollerati. Alla sacra predicazione, peraltro, tutti possono assistere. v. SCOMUNICA; ERETICI.

3. Da parte loro i protestanti ammettono la presenza e la partecipazione dei cattolici a tutto il loro servizio liturgico; tuttavia la partecipazione alla CENA (v.) ha un significato, sia pure senza effetti giuridici, di conversione alla loro Chiesa. I cattolici sono pure ammessi a far da padrini a battesimo, purchè vi sia almeno anche un padrino protestante. Infine si concede sepoltura a quei cattolici che ne sono privati dal diritto canonico per esser contravvenuti alle leggi circa i matrimoni misti.

BIBL. — *Fontes iuris can.* raccolte dal CARD. GASPARRI, Roma 1928, secondo le annotazioni in calce ai canoni citati. — WERNZ-VIDAL, *Ius Can.*, Romae 1934, t. IV-I, n. 347. — F. CAPPELLO in *Civiltà Catt.*, 72 (1921, II) 338-348; (1921, III) 22-32; (1921, IV) 503-415; ivi sono esaminati molti casi pratici. — K. GUGGENBERGER in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 21 s. — SCHIAN in *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, I², col. 1714 s.

COMUNIONE. I. *Definizione.* II. *Soggetto.* III. *Disposizioni.* IV. *Necessità.* V. *C. frequente.* VI. *Effetti.* VII. *La C. e il Corpo Mistico.* VIII. *Ministro.*

I. **Definizione.** L'EUCARISTIA (v.) può essere considerata sotto un doppio aspetto: come *Sacramento*, in quanto *si riceve*, e come *Sacrificio*, in quanto *viene offerta* (can 801). Come Sacramento può alla sua volta essere considerata in tre momenti, *in fieri*, come dicono i teologi, *in facto esse* e *in usu*. L'Eucaristia *in fieri* è lo stesso atto di *transustanziazione* (v. sotto la voce EUCARISTIA). *In facto esse* è il Sacramento del corpo e del sangue di N. S. G. C. sotto le specie del pane e del vino per nutrimento dell'anima. *In usu* è la recezione del corpo e del sangue di N. S. G. C. sotto le specie eucaristiche. In quest'ultimo senso, come *Comunione*, la consideriamo qui. Essa dunque è l'atto, col quale il fedele, ricevendo le sante specie, si unisce a Cristo presente sotto di esse.

II. **Soggetto.** Soggetto capace di ricevere con frutto la C. è ogni uomo vivente battezzato, purchè non opponga volontariamente un impedimento alla Grazia col peccato mortale. Sono quindi capaci dell'Eucaristia:

1) I fanciulli battezzati, anche se non abbiano ancora raggiunto l'uso della ragione. Nella Chiesa orientale si dà anche ora la C. ai fanciulli subito dopo il battesimo. Nella Chiesa latina l'uso di dare ai piccoli la C. durò fino al sec. XII. Attualmente, in conformità a quanto era stato già sancito nei Concili Lateranense IV e Tridentino, il CJ can 854, stabilisce: « Ai fanciulli, che per debolezza di età non hanno ancora la cognizione e il gusto di questo Sacramento, l'Eucaristia non si amministri; in pericolo di morte, perchè si possa e si debba amministrare ai fanciulli, basta che sappiano distinguere il corpo di Cristo dal cibo comune ed adorarlo con riverenza ». v. COMUNIONE (*La Prima*).

2) Anche i pazzi, i moribondi privi dei sensi e i deliranti. Ma, quanto ai pazzi, se lo furono sempre, per non esporre il Sacramento ad irriverenza, si trattano come i bambini che non hanno raggiunto l'uso della ragione; se non lo furono sempre, salva in ogni caso la riverenza dovuta al Sacramento, *in articulo mortis* si può loro concedere, quando vi sia motivo per supporre in essi l'intenzione interpretativa. Lo stesso si dica dei moribondi privi di sensi e dei deliranti, come anche dei semifatui, ai quali inoltre sarà bene concedere la C., di quando in quando, purchè sappiano distinguere in qualche modo il pane eucaristico dal pane ordinario.

III. **Disposizioni.** Le disposizioni per la C. sacramentale (per la *spirituale* v. più innanzi) riguardano sia il corpo che l'anima.

1) Le disposizioni corporali si riducono a tre: a) *abito conveniente.* Non è la ricchezza che si richiede, ma la pulizia e, sopratutto, la modestia. In molte diocesi vigono in proposito norme di giusta severità; b) *mondezza di corpo,* che esclude la sporcizia. I difetti del corpo, che creassero ripugnanza nei vicini, possono persuadere a dare la C. in privato. Per l'uso del matrimonio i teologi erano alquanto severi in passato. Oggi sono più benevoli. La convenienza di differire la C. aveva la sua motivazione nel turbamento e nella dissipazione che quell'uso poteva portare. Particolari norme si hanno nelle *Rubricae Generales Missalis,* c. IX, 5, *De defectibus,* per il caso di « pollutio nocturna »; c) *digiuno naturale,* ossia completa astensione da cibi e da bevande. Abolito, dove vigeva, l'uso dell'AGAPE (v.), il digiuno naturale divenne ben presto — certo dal sec. IV — legge di tutta la Chiesa. L'astensione assoluta da cibi o bevande deve cominciare, secondo il can 858, dalla mezzanotte. Cibo e bevanda son qui da intendersi per cosa digeribile, che venga dal di fuori, e che sia presa a modo di comestione o di bevanda. Non rompe perciò il digiuno quel che è inghiottito come saliva, p. es. goccioline d'acqua nel lavarsi i denti e la bocca, o per aspirazione, come il fumo di tabacco. Non rompe il digiuno il sale che viene gustato dai catecumeni, nell'atto di ricevere il battesimo (Decr. S. C. di Propaganda, d. 16-2-1806). Il tempo per la computazione della mezzanotte può essere tanto il solare, quanto il medio e il legale. I casi che esimono dal digiuno naturale sono: la necessità, per il sacerdote, di integrare il sacrificio della Messa, di evitare la profanazione dell'Eucaristia o lo scandalo pubblico, e la necessità di ricevere il viatico.

Per il can 858 § 2, gli infermi che già da un mese « *decumbunt* » senza speranza di pronta guarigione possono, col consiglio del confessore, ricevere la C. una o due volte per settimana, anche se prima abbian preso una medicina o qualche cosa a modo di bevanda. I teologi non s'accordano sul senso della parola « *decumbunt* ». Per gravi autori, come il P. Cappello e il P. Vermeersch, della concessione possono usufruire anche gl'infermi, che possono uscir di casa e recarsi in una chiesa o in un oratorio esterno.

2) Le disposizioni d'*anima* sono: *a) l'immunità da due censure*: la scomunica (can 2260 § 1) e l'interdetto personale (can 2274, 2.°); *b) l'immunità dal peccato mortale*, essendo l'Eucaristia sacramento dei vivi. Quasi sicuramente per precetto divino, certamente per precetto ecclesiastico, sancito dal Conc. di Trento (Sess. XIII, cap. VII, can 11) e dal CJ (can 807 e 856), per ricevere degnamente la C. non basta la contrizione, ma è richiesta la confessione, per chi abbia coscienza di un peccato mortale commesso e non ancora rimesso coll'assoluzione, eccetto che da una parte manchi un confessore o ve ne sia uno, al quale non ci si possa confessare senza pericolo di grave scandalo o di grave infamia o senza un enorme imbarazzo morale, e, dall'altra parte, sia necessario — d'una necessità proporzionatamente grave — il comunicarsi. Ma un sacerdote che avesse celebrato senza confessarsi in tali circostanze, deve poi affrettarsi alla confessione « quam primum », ossia — così s'interpreta — entro tre giorni; c) *una grande devozione.* Lo esige la riverenza dovuta a così eccelso Sacramento. Perciò tanto si raccomanda non solo il raccoglimento nell'atto della C., ma anche una diligente preparazione (cf. *Catechismo del Conc. Trid.,* P. II, n. 230) e un conveniente ringraziamento. S. Alfonso raccomandava alle anime pie, che potevano disporre del tempo, un'ora di ringraziamento; altri almeno mezz'ora. Noi siamo meno esigenti: diciamo un quarto d'ora. Non si neghi almeno questo!

IV. **Necessità.** È dottrina di fede, tramandata dai Padri e confermata dal Concilio di Trento (Sess. XXI, can 4), che la C. non è necessaria di *necessità di mezzo.* È invece necessaria di *necessità di precetto* così *divino* come *ecclesiastico* per tutti coloro che hanno l'uso della ragione. Il precetto divino, che risulta dalle parole di Cristo (cf. Conc. Trid., Sess. XIII, cap. 2) obbliga *qualche volta* in vita, raggiunto che si sia l'uso della ragione, e — a sentenza si può dir certa dei teologi — in *pericolo di morte.* v. VIATICO.

Per il precetto ecclesiastico v. PRECETTO PASQUALE.

V. **Comunione Frequente.** Nel linguaggio dei teologi, specialmente dopo S. Alfonso, *C. frequente* si dice quella che si rinnova più volte per settimana o anche ogni giorno. L'uso della C. F. è già implicitamente suggerito dalla natura stessa delle specie eucaristiche e dall'analogia — rilevata dal Signore stesso (Giov. VI 48 ss.) — col cibo e colla bevanda. San Luca attesta (Atti II 42; cf. XX 7 s) che i primi ferventi cristiani perseveravano, come nella dottrina degli Apostoli e nelle preghiere, così nella FRACTIO PANIS (v.), ossia nel culto e nella partecipazione dell'Eucaristia. Il primitivo fervore si trasmise nei primi secoli, come risulta dalla Didaché, da San Giustino, da Tertulliano, ecc. San Cipriano (*De Oratione dominica,* c. XVIII) ci informa che i fedeli s'accostavano *quotidie ad cibum salutis.* Tale prassi esemplare venne poi a diminuire

così, che fu opportuno imporre la C.: v. Precetto Pasquale. Più tardi l'uso della C. F. tornò a diffondersi per merito degli Ordini e delle Congregazioni Religiose e per l'apostolato di ben ispirati scrittori. Contro il rigidismo giansenistico (v. Arnauld Antonio), la Chiesa intervenne spesso a portare la sua nota benigna nel fissare le condizioni richieste per essere ammessi alla C. F. Le direttive della Chiesa culminarono nel Decreto della S. C. C. del 20 dicembre 1905, al quale ci richiama il can 863: « Si ecctino i fedeli a nutrirsi frequentemente, anche ogni giorno, del pane Eucaristico secondo le norme date nei decreti della Sede Apostolica; e a comunicarsi colle dovute disposizioni, quando assistono alla Messa, non solo spiritualmente, ma anche col ricevere sacramentalmente la santissima Eucaristia ».

Siccome le disposizioni richieste a tale pratica sono nettamente dichiarate nel predetto Decreto, pubblicato, si noti, per ordine e coll'approvazione espressa di Papa Pio X, ci piace riferirlo integralmente.

« 1. La C. frequente e quotidiana, essendo tanto intensamente desiderata da G. C. e dalla Chiesa Cattolica, sia accessibile a tutti i fedeli, d'ogni ordine e condizione; sicchè nessuno, che sia in istato di grazia e s'accosti con mente retta e pia alla sacra mensa, ne possa essere impedito.

2. La mente retta poi sta in questo: che colui che s'accosta alla sacra mensa, non si lasci condurre dall'uso o dalla vanità o da motivi umani, ma voglia soddisfare alla volontà di Dio e congiungersi più intimamente a lui coll'amore e mediante questa divina medicina rimediare alle sue infermità e ai suoi difetti.

3. Quantunque convenga moltissimo che coloro i quali praticano la C. frequente e quotidiana siano esenti da peccati veniali almeno pienamente deliberati e dall'affetto ad essi, basta tuttavia che siano senza peccati mortali, col proposito di non ricaderci mai più; con questo sincero proposito, è impossibile che, comunicandosi ogni giorno, non si liberino a poco a poco anche dai peccati veniali e dall'affetto ad essi.

4. Siccome poi i Sacramenti della Nuova Legge, benchè ottengano il loro effetto *ex opere operato*, producono un effetto tanto maggiore, quanto maggiori sono le disposizioni che si portano nel riceverli, perciò si deve aver cura di far precedere alla sacra C. un diligente apparecchio e far seguire un conveniente ringraziamento, secondo la capacità, la condizione e le occupazioni di ciascuno.

5. Perchè la C. frequente e quotidiana si faccia con maggiore prudenza e con merito più abbondante, è necessario che intervenga il consiglio del confessore. Si guardino tuttavia i confessori dall'allontanare dalla C. frequente o quotidiana chi si trovi in istato di grazia e si accosti al Sacramento con retta intenzione.

6. Poichè è evidente che mediante la recezione frequente o quotidiana della santa Eucaristia si aumenta l'unione con Cristo, si nutre la vita spirituale e l'anima s'arricchisce più abbondantemente di virtù e a chi la riceve è dato con più sicurezza il pegno dell'eterna felicità, perciò i parroci, i confessori e i predicatori, secondo la dottrina approvata dal Catechismo Romano, esortino con frequenti ammonizioni e con gran diligenza il popolo cristiano a quest'uso tanto pio e tanto salutare.

7. La C. frequente e quotidiana si promuova specialmente negli istituti religiosi di ogni sorta... Si promuova pure nei seminari dei chierici, gli alunni dei quali aspirano al servizio dell'altare e così negli altri istituti cristiani di ogni genere destinati alla gioventù.

8. (Vi è fatta parola delle costituzioni e regole particolari di alcuni istituti religiosi riguardanti questa pratica).

9. Finalmente, dopo la promulgazione di questo decreto tutti gli scrittori ecclesiastici « *si astengano da qualsiasi discussione litigiosa sulle disposizioni alla C. frequente e quotidiana* ».

VI. **Effetti.** Sarebbero da scrivere volumi, se si volesse raccogliere quanto gli autori di dommatica, di morale, di ascetica e di mistica hanno detto sugli effetti dell'Eucaristia. Per brevità ne diamo una enumerazione sistematica: 1. L'unione con Cristo e col suo corpo mistico. 2. L'aumento della grazia santificante. 3. La remissione dei peccati veniali. 4. La preservazione dai peccati mortali. 5. Il freno del fomite della concupiscenza. 6. Il pegno della vita e della gloria eterna. 7. La preparazione e l'accaparramento della risurrezione gloriosa (non in senso di qualità fisica, che rimanga nei nostri corpi come un seme). 8. Il fervore della carità. 9. La dolcezza e il diletto dello spirito. A questi effetti è da aggiungere, secondo alcuni, una qualche remissione di pena temporale, anche *ex opere operato*. Nè è da omettere il caso, nel quale l'Eucaristia rimetta indirettamente anche il peccato mortale, quando, cioè, un penitente colla sola attrizione si accosti alla C. con un peccato mortale, che ignora e del quale al momento dell'assoluzione sacramentale nemmeno implicitamente ebbe il pentimento. — Cf. *Catech. del C. Trid.*, P. II, n. 228.

VII. **La C. e il Corpo Mistico.** Il primo degli effetti sopra enumerati merita un cenno particolare. L'Eucaristia è *sacramento sociale*. È già significativo, a questo proposito, il prolungato discorso che sgorgò dal cuore di Cristo nel Cenacolo, dopo l'istituzione del mirabile Sacramento, in quanto tale discorso si presenta come sublime commento a due fondamentali motivi eucaristici: *unità* e *carità*: « Io sono la vite, voi i tralci... Questo è il mio comandamento, che vi amiate gli uni gli altri, come io vi ho amati » (Giov XV 5, 12, 17). Unità e carità: supremo voto del divino Istitutore dell'Eucaristia (Giov XVII). Il Signore ci faceva capire che l'Eucaristia sarebbe stata, per usare i termini di Sant'Agostino, *signum unitatis, vinculum caritatis* (*In Io.*, Tract. XXVI, 13; PL 35, 1613). Questa funzione sociale in ordine al Corpo Mistico (v.) è esplicata già dall'Eucaristia-Sacrificio, ma si rende, per così dire, più evidente nell'Eucaristia-Sacramento. È classica la comparazione che si legge nella Didaché (IX, 4): « Come questo pane era disperso sui monti e, raccolto, è divenuto uno, così si raccolga la tua Chiesa dai confini della terra nel tuo regno ». Ma non è a credere che la Eucaristia sia puro simbolo dell'unità mistica della Chiesa. San Paolo, dicendo: « Poichè (ὅτι) uno è il pane, noi siamo un sol corpo nella nostra moltitudine; poichè partecipiamo tutti del pane unico » (I Cor X 16-17) vuol dire che l'unicità del pane eucaristico è causa dell'unità dei fedeli. Cf. Allo, *Première épître aux Cor.*, Paris 1935, p. 289. Perciò S. Tommaso ha potuto dire che frutto proprio dell'Eucaristia è l'*unità del Corpo Mistico*.

Si pensa, come ad un ideale, all'unità della Chiesa primitiva in *Fractione Panis* (Atti II 42). Quei cristiani si chiamavano *fratelli* (Atti I 15; IX 30; X 24, ecc.) e tali erano e la loro fraternità diveniva cosciente sopratutto in virtù dell'Eucaristia che rinsaldava l'unione e accendeva l'amore. Si comprende come questo valore sociale dell'Eucaristia, in quanto « sacramento della carità unitiva » (Allo) debba oggi rimettersi in piena luce, mentre da una parte l'umanità è assalita da forze di disunione e dall'altra si tenta di proclamare una solidarietà che non è la φιλαδελφία (*amore di fratelli*) predicato dall'Apostolo (Rom XII 11).

VIII. **Ministro**. 1. Della consacrazione è ministro solo il sacerdote. Per la distribuzione invece dell'Eucaristia è da distinguere il ministro ordinario dal ministro straordinario. Ministro ordinario di nuovo è il solo sacerdote (Cf. Conc. Trid. sess. XIII, cap. 8). « Ministro straordinario è il diacono, con licenza dell'Ordinario del luogo o del parroco, da concedersi per una causa grave, che in caso di necessità si presume legittimamente » (can 845 § 2).

2. A sè medesimo non può amministrare l'Eucaristia se non il sacerdote nella propria Messa e in caso di necessità, o, mancando altro sacerdote e senza scandalo, probabilmente anche per sola devozione. Ciò affermerebbero alcuni anche per il diacono; non sembra tuttavia che egli lo possa fare senza licenza. Ciò non possono i chierici inferiori e i laici se non per la necessità di ricevere il viatico, quando mancasse un sacerdote o un diacono. Potrebbero costoro portar l'E. *per modum viatici* anche ad altri? C'è chi l'afferma, richiamandosi all'uso della Chiesa primitiva, nella quale il fatto si verificava, specialmente in tempo di persecuzione.

3. Quantunque ogni sacerdote, in virtù della sua ordinazione, possa dare la C., per l'uso lecito di questa facoltà occorre la giurisdizione, che può essere ordinaria o quasi ordinaria, come per coloro che sono in cura di anime, oppure delegata; la delegazione poi può essere esplicita ed implicita, tacita e presunta, generale e speciale, delegata dal diritto comune e da chi l'ha ordinaria o quasi ordinaria.

4. Portare la C. agl'infermi *per modo di viatico* sia privatamente che pubblicamente è diritto parrocchiale (can 850), eccetto che *a*) in caso di necessità, *b*) quando si tratta del Vescovo diocesano (can 397 n. 3), *c*) quando si tratta di religione clericale (can 514 § 1). Nelle case delle monache questo diritto spetta al confessore e a chi lo sostituisce (can 514 § 2). È pure riservata al parroco la C. degl'infermi, quando è fatta pubblicamente (can. 462 n. 2 e can 848 § 1); non così, quando è portata privatamente (can 849 § 1). — D. Jorio, *La C. agli infermi*, Roma 1931.

Bibl. — Summa Theol., III, qq. 79-80, 82. — Catechismo del Conc. di Trento: testo lat. e traduz. a cura di E. Benetti, Roma 1918, n. 207 ss. — Bellarmino. *De sacramento Eucharistiae.* — S. Alf., *Theologia Moralis*, l. VI, t. III, c. II.; *Homo Apostolicus.* Tract. XV, c. II-III. — P. Gasparri, *Tractatus canonicus de SS. Eucharistia*, 2 voll., Parisiis 1879. — De Eucharistia nel trattato *de Sacramentis* presso tutti gli autori di Teol. Dogmatica e Morale e presso i Canonisti: Pesch, Tanquerey, Billot, Noldin, Prümmer, Cappello, ecc. — J. Bellamy, *Les effets de la Communion considérés au triple point de vue théologique, historique et social*, Paris 1900. — E. Springer, *De SS. Eucharistiae virtute atque necessitate* in *Gregorianum* 9 (1928) 118-38, 609-27. — H. Moureau, E. Dublanchy in *Dict de Théol. Cath.*, III, col. 480-574.

Sulla Comunione Frequente: V. M. Dente, *Il primo libro di un Gesuita sulla C. F.*, in *Civiltà Catt.*, 84 (1933, III) 453-465; 569-577; IV, 258-271. — B. Cacciaguerra, *Trattato della C.*, Roma 1557 e spesso. — C. Gennari, *Sulla C. F. e sul Decreto* « Quemadmodum », Napoli 1900 (pp. 80). — Curé Amedeo, *La Communion fréquente*, 2 voll. 1903. — Ant. Josephus de Persiceto, *De SS. Communionis frequentia in familiis religiosis*, Romae 1905. — V. Mariani, *Sulla C., dottrina dei Padri e antica disciplina della Chiesa*, Chiavari 1905. — Bastien, *De freq. quotidianaque C.*, Romae 1907. — G. B. Ferreres, *La C. F. e quotidiana* (dallo spagnolo), Torino 1908 — Dublanchy, *l. c.* — P. Browe, *Die häufige Kommunion im Mittelalter*, Münster in W. 1938. — Id., *De frequenti Communione in Ecclesia occidentali usque ad annum 1000*, Romae 1932. — Id., *Die Pflichkommunion im Mittelalter*, Münster 1940.

Per la Spiritualità: J. Lejeune, *La pratique de la S. Communion*, Paris 1900. — G. Faber, *Il Santo Sacramento* (nelle opere ascetiche, ed. Marietti). — Gerbet, *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique*, Paris 1905. — Ad. Tanquerey, *Précis de Théol. ascétique et mystique*, 1924[6], nn. 277-288. — C. Marmion, *Le Christ, vie de l'âme*, Maredsous 1930, Conf. VIII, p. 341-373. — Vedi ancora le varie opere su « *Il Corpo Mistico* »: spec. Mura, Jürgensmeier. — M. Gordillo, *L'Euc. sorgente dell'unità cristiana*, in *La Civiltà Catt.* 85 (1934, IV) 16-27. — G. Zanchetta, *Il Dominatore. Comunismo o Comunione?* Milano 1938. — Isidro Gomà (arciv. di Toledo), *La Eucaristia y la vida cristiana* [2], Barcelona 1934 (due tomi). — C. Grimaud, *La « nostra » Messa*, trad. ital. della Lib. Ed. Fior. 1936, P. III, c. III. — A. Schutz, *Christus mit uns. Geist und Kraft des Eucharistischen Wirklichkeit*, München 1939.

COMUNIONE (La Prima). 1. « La prima C. non deve essere amministrata ai fanciulli che per la debolezza dell'età non hanno ancora la cognizione e il gusto di questo sacramento. In pericolo di morte, perchè si possa e si debba amministrare ai fanciulli la ss. Eucaristia è sufficiente che sappiano distinguere il Corpo di Cristo dal cibo comune e adorarlo convenientemente. Fuor del pericolo di morte giustamente si esige una cognizione maggiore (plenior) della dottrina cristiana e una preparazione più accurata, tale cioè, che per essa conoscano, secondo la loro capacità, almeno i misteri necessari di necessità di mezzo alla salvezza, e s'accostino devotamente secondo la misura della loro età alla ss. Eucaristia ».

Così i tre primi paragrafi del can 854. Sostanzialmente quel che è qui domandato per l'ammissione dei fanciulli alla prima C. è quanto aveva già stabilito Pio X col decreto *Quam singulari* della S. C. dei Sacramenti dell'8 agosto 1910. Per un malinteso rispetto verso la ss. Eucaristia, s'erano esagerate le esigenze tanto dell'età (gli anni di discrezione, secondo il Conc. Lateranese IV), quanto della cultura religiosa.

Per quelle si ritardava la prima C. anche fino ai 14 anni, per queste si esigeva una cognizione del catechismo molto sviluppata. Il santo Pontefice, a togliere siffatti abusi e per dar possibilità ai fanciulli

di unirsi fin dai più teneri anni a G. Cristo e viver la sua vita e avere una difesa contro i pericoli della corruzione, fissò questi punti:

a) L'età della discrezione così per la Confessione come per la C. è quella in cui il fanciullo comincia a ragionare, cioè circa il settimo anno, più o meno. In questo tempo comincia l'obbligo di sodisfare all'uno e all'altro precetto della Confessione e della Comunione.

b) Alla prima Conf. e alla prima C. non è necessaria una piena e perfetta cognizione della dottrina cristiana. L'intiero catechismo, secondo la misura della sua intelligenza, lo dovrà imparare più tardi.

c) La cognizione della religione che si esige nel fanciullo, per prepararsi convenientemente alla prima C. è quella, per la quale egli conosca, secondo la sua capacità, i misteri della fede necessari di necessità di mezzo e distingua il pane eucaristico dal pane comune e corporale e s'accosti alla ss. Eucaristia con quella devozione, che comporta la sua età. Sono, come si vede, le parole del CJ.

2. « Della disposizione sufficiente dei fanciulli alla prima C. il giudizio spetti al confessore, ai loro genitori, o a coloro che ne fanno le veci.

Al parroco poi incombe il dovere di vigilare, anche con esame, se lo giudicherà opportuno, perchè i fanciulli non si accostino alla prima C. prima di aver raggiunto l'uso della ragione o senza sufficiente disposizione; come pure di procurare che, una volta raggiunto l'uso della ragione e sufficientemente disposti, siano nutriti di questo cibo divino » (can 854 § 4 e 5).

I Vescovi delle varie regioni, per dare una certa uniformità d'indirizzo, sogliono stabilire delle regole più o meno precise. Verso il settentrione, un po' anche per la valorizzazione della cosidetta prima C. solenne, hanno tendenza a ritardare fino al nono anno; da noi, fortunatamente non è così.

3. È da notare che il diritto di ammettere alla prima C. non è un diritto parrocchiale. Con ciò non si vuol dire che non convenga approfittare di questa bellissima tra le occasioni, per istillare nei fanciulli l'amore e la partecipazione alla vita parrocchiale.

Bibl. — C. Gennari, *Sull'età della I. Com. dei fanciulli*, Breve commento del Decreto « *Quam singulari* », Roma 1910. — F. Sibeud, *La loi d'âge pour la I^re C.*, Paris 1910. — L. Andrieux, *La I^re C.*, Paris 1911. — G. B. Ferreres, G. Lombardi ed altri segnalati in *Civiltà Catt.*, 64 (1913, III) 334 ss. — D. Jorio, *Commento al Decr.* « *Quam singulari* », Roma 1928. — P. Gasparri, *Catechismo pei bambini in preparaz. alla I^a C.*, Brescia 1932. — A. Pinzani, *Verso la felicità. La I^a C. dei fanciulli a norma dei decreti di Pio X*, Pia Soc. S. Paolo 1933. — Fr. Vistalli in *La Scuola Catt.*, 63 (1935) 381-395. — B. M. Maroni, *Gli Esercizi Spirituali di I^a C.*, Torino 1935.

COMUNIONE (Rito della). v. Eucaristia (*Riserva . . .*).

COMUNIONE degli Infermi. v. Comunione; viatico.

COMUNIONE Pasquale. v. Precetto Paso.

COMUNIONE Spirituale. Così si chiama, nel linguaggio spirituale, il desiderio ardente, animato da profonda fede e da amore, di unirsi sacramentalmente a Gesù Eucaristico, quando non lo si possa ricevere di fatto nel Sacramento.

La C. Sp. comprende: 1) un atto di *fede viva* nella reale presenza di Cristo nel Sacramento; 2) un atto di *desiderio* di riceverlo, congiunto coll'atteggiamento spirituale come di chi si accostasse realmente alla S. C.; 3) un *rendimento di grazie*, esercitato in quegli atti, che sogliono farsi seguire alla S. C.

La C. Sp. produce i suoi frutti — che possono essere identici a quelli pròdotti dalla C. sacramentale — non già *ex opere operato*, ma *ex opere operantis*. Ed è evidente quanto afferma l'Angelico, che cioè « plenius inducit Sacramenti effectum ipsa Sacramenti susceptio, quam solum desiderium » (*Summa*, III, q. 30, a. 1, ad III). Ma è anche da notare che spesso una C. Sp. fatta con fervore può produrre frutti più copiosi che una C. sacramentale fatta con tiepidezza.

La C. Sp. si può praticare in qualunque luogo e in qualunque momento della giornata, ma l'istante migliore è quello in cui il sacerdote si comunica o comunica altri. Cf. Conc. Trid., Sess. XXII, Cap. VI.

Per questa sua proprietà di potersi moltiplicare a volontà, la C. Sp. è considerata mezzo eccellente di perfezione, raccomandata dal concilio di Trento e dai maestri di spirito in quanto favorisce l'unione con Dio e la vita interiore. — Fr. A. Vouillé, *Pratique de la C. Spirituelle*, Paris 1914. — H. Moureau in *Dict. de Théol. cath.*, col. 572-574.

COMUNIONE dei beni nella Chiesa Primitiva. Il diritto di proprietà era sancito e le sue violazioni condannate dalla Legge Mosaica. Gesù, ribadendo il decalogo e condannando il furto fin nelle sue radici intime (*Mc* VII 21 s), aggiungeva alla Legge la propria autorità. Per quanto Egli proclamasse beati i poveri (v. Beatitudini) e moltiplicasse le requisitorie contro i ricchi (v. Povertà e Ricchezza *secondo il Vangelo*), invano si cercherebbe in tutto il suo insegnamento il manifesto del Comunismo (v.). Il consiglio evangelico della rinuncia ai beni della terra, dello spogliamento volontario, l'elogio della generosità e della beneficenza, suppongono il *regime* e il *diritto* della Proprietà privata (v.), additando il modo migliore di esercitarli sotto l'impulso della Carità (v.), regina delle virtù, e in vista dei beni superiori del Regno dei Cieli.

Innamorata di questo duplice ideale di carità fraterna e di spiritualità ci appare la primitiva comunità cristiana di Gerusalemme nella descrizione di S. Luca (*Atti* II 44 s; IV 32 ss), il quale, senza essere affatto un « ebionita esaltato » (Renan), sentì certo tutto il fascino di quell'episodio di carità sociale e soprannaturale. I credenti avevan tutto in comune. Chi aveva case, possedimenti, sostanze, li vendeva, mettendo il ricavato in comune, perchè fosse dato a ciascuno secondo il bisogno, sicchè non v'era fra loro alcun indigente (ἐνδεής). Nessuno si rivendicava la proprietà di qualsivoglia cosa. È importante caratterizzare questo primitivo fenomeno di κοινωνία.

Sarebbe eccentrico pensare ad un influsso buddistico, com'è gratuito supporre una derivazione dal comunismo degli Esseni (v.). Nè si può ravvisare in quell'organizzazione sociale una anticipazione dell'odierno Comunismo (v.).

La differenza, anzi l'opposizione per rispetto al comunismo, sta anzitutto nella concezione fondamentale, là mistica e religiosa, qui materialistica ed atea. « Tra il generoso atto dei primi

battezzati e il delirio di certi odierni, ed anche antichi, agitatori degli Stati, corre la stessa differenza che dal cielo alla terra. Quelli davano il loro, e questi vogliono l'altrui; quelli, vincendo la cupidità dei beni terrestri, signoreggiavano davvero la terra, com'è proprio della civiltà, e questi, essendo tirati dall'appetito di detti beni, servono alla terra veramente, alla materia, alle creature inferiori, il qual servaggio è causa di barbarie, causa ed essenza » (citato da Semeria).

Ma v'è, oltre a questa differenza d'ordine « mistico », una essenziale differenza anche d'ordine « giuridico ». Il comunismo è l'estinzione forzata della proprietà individuale e familiare, mentre « ogni costrizione era bandita da quelle gioiose primizie dello Spirito Santo » (Boudou) che diedero a Gerusalemme sì magnifico spettacolo di « cenobitismo ». Renan (*Gli Apostoli*, traduz. di Torelli-Viollier, Mil.-Fir. 1866, p. 126), affermando che « ogni proprietà riservata era un furto fatto alla comunità », è in aperta contradizione colle parole di Pietro ad Anania (*Atti* V 4): v. Anania e Safira.

La comunità dei beni tra i fedeli di Gerusalemme fu un regime « provvisorio » e un episodio « isolato », sbocciato dall'entusiasmo religioso e dal fervore della carità. Ammettono taluni (Semeria, Schwalm . . .) che tale assetto sociale fu una delle cause dell'impoverimento della Chiesa gerosolimitana, che dovette in seguito essere soccorsa colle Collette (v.) delle Chiese paoline. Ma la causa più profonda è da ricercarsi nelle generali condizioni sociali di quella Chiesa. Nè si deve supporre una così generale illusione parusiaca, che rendesse quei cristiani inattivi e quasi straniati dalla realtà della vita. Gli *Atti* non danno appiglio alcuno a questa ipotesi, che la prassi apostolica d'altronde esclude.

Particolari necessità amministrative diedero ben presto origine all'istituzione del Diaconato (v.).

Bibl. — Commenti agli *Atti*. — L. Cerfaux, *La première communauté chrét. à Jérusalem* (Act. II, 41-V, 42), in *Ephem. Theologicae Lov.*, 16 (1939) 5-31: notevole studio filologico, stilistico, ideologico, comparativo, del prezioso racconto di S. Luca. — A. Sudre, *Histoire du communisme*, Bruxelles 1850, p. 43-57. — G. Semeria, *Venticinque anni di storia del Cristianesimo nascente*², Roma 1905, Lettura 5ª. — U. Benigni, *Storia sociale della Chiesa*, I, Milano 1906, p. 399-405. — M.-B. Schwalm in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 578 s. — H. Schumacher, *Social Message of N. T.*, Milwaukee 1937, p. 158 ss. — I. Giordani, *Il Messaggio sociale degli Apostoli*, Firenze 1938, p. 7 ss.

COMUNIONE dei Santi. I. **Concetto.** Per « comunione dei Santi » la Chiesa cattolica intende il vincolo strettissimo che unisce tutti i fedeli, vivi e defunti (beati e anime purganti), in unico corpo mistico, di cui Cristo è il capo, e nella solidarietà di una medesima vita. La C. dei SS. si presenta quindi come un corollario della dottrina del Corpo Mistico (v.).

La C. dei SS. include una riversibilità di beni tra i membri della triplice Chiesa, militante, purgante, trionfante: i beati intercedono per i vivi e i defunti; i fedeli della terra venerano i beati con culto di amore e di onore e con i suffragi giovano alle anime del Purgatorio; queste pregano per i fedeli. (v. Santi; Suffragio pei Defunti).

I protestanti liberali e i razionalisti hanno snaturato il concetto di C. dei SS., ed han pensato ad una specie di politeismo (M. Nicolas, *Le Symbole des Apôtres*, Paris 1867, p. 249; A. Harnack, *Dogmengeschichte*, Freiburg. i. B., § 46, p. 216), o ad un sistema puramente meccanico di giustificazione (A. Viguié, art. *Communion des Saints*, in *Encyclopédie des sciences religieuses*, di F. Lichtenberger, Paris 1878, t. III, p. 286). Questa teoria, estranea al Cristianesimo primitivo, si sarebbe introdotta gradatamente, non prima del sec. V (A. Viguié, *Le symbole des Apotres*, Nimes 1884, p. 38 sg. Cf. *Encycl. des sciences relig.* l. c.). L'Harnack attribuisce a S. Gregorio M. il merito di avere sistemato e introdotto nella teologia queste idee superstiziose e incerte fino a quel tempo (*o. c.* § 56, p. 206). Per il Dorner invece questa dottrina è essenzialmente scolastica: il primo tentativo audacemente innovatore sarebbe di Duns Scoto (J. A. Dorner, *Histoire de la Théologie Protestante*, trad. A. Paumier, Paris 1870, p. 28).

II. **Fondamento.** 1.° *La Scrittura*. L'idea centrale dell'insegnamento di Cristo, il regno di Dio, secondo i Sinottici, offre i primi lineamenti di questa dottrina. Il Salvatore annuncia, prepara e fonda il Regno di Dio (v.), che ha per fine di coordinare gli uomini all'acquisto della vita spirituale (Mt X 14-15; XVIII 17; Mc XVI 15; Lc X 16) e della salvezza non solo mediante il potere gerarchico della Chiesa (forma esterna del regno di Dio nelle anime; v. Chiesa), ma soprattutto con l'amore mutuo (Mt XXII 37-40; Lc XIV 12-14; Mc XII 33) che fa degli uomini una sola famiglia, della quale Dio è il Padre (Mt V 45; VI 9; Lc XI 2). Questo regno divino comprende anche i beati e gli angeli (Mt XIX 28; Lc XX 36; Mt XIII 39; XVIII 10; Lc II 13; XVI 22); la conversione di un sol peccatore produce grande gioia in Cielo (Lc XV 7 e 10). Cf. Giov XV 5 ss, la similitudine della vite (Gesù Cristo) e dei tralci (i fedeli); XVII 21 ss, dove ricorre insistente la preghiera di Cristo per i fedeli « ut unum sint ». Ma tale comunione di vita non dispensa dallo sforzo personale; il regno di Dio si deve conquistare con la pratica di tutte le virtù (Mt IV 17; V 3-12; VII 21; XI 12; Mc I 15; VIII 38; XII 34; Lc V 32, ecc.).

In S. Paolo la C. dei SS. assume un fortissimo rilievo sulla base della dottrina del Corpo Mistico (v.), di cui Cristo è il capo e i fedeli le membra. Ciascuno dei fedeli ha la sua funzione speciale che contribuisce al bene di tutti. La sofferenza o la gioia di ciascuno si riversa sul corpo intiero. Le azioni, le grazie e soprattutto i meriti di ciascuno, sono beni di tutti (I Cor XII 13; Ef II 13-20; Rom XII 4-6; I Cor XII 25-26; Ef IV 3, 7-13, 15-17). Ci deve essere uno scambio continuo di preghiere per la salvezza e il progresso spirituale di ciascuno (Rom I 9-10; Fil I 3-5; Col I 9). Questa unione abbraccia anche i beati: la carità, vincolo dei fedeli, non cesserà mai (I Cor XIII 8).

2.° *I Padri*. Naturalmente nei Padri dei primi tre secoli non si ha una esposizione sistematica. È però interessante cogliere la coscienza di un mutuo vincolo fra i membri della Chiesa, sin dai primi scritti giunti a noi. S. Clemente Romano richiama ai fedeli che costituiscono un unico corpo in Cristo e partecipano mutuamente delle orazioni e dei meriti, sono uniti anche ai beati (I Cor XXVIII, 1; LII 2; LV 6); S. Ignazio Martire si offre come

ostia di espiazione per gli Efesini, ha un forte sentimento dell'unione che lega le diverse Chiese e i membri di ciascuna fra loro in Cristo « spirito inseparabile », prega per i fedeli e si raccomanda alle loro orazioni (Ef. VIII, 1; Magnes. XIV, XV; Philad. V, 1; ecc.). S. Policarpo afferma che la medesima carità unisce tra di loro i santi del cielo e quelli della terra (Ad Phil. I, 1; Funk, *Patres Apostolici*, p. 296); ai cristiani di Filippi domanda con insistenza, di pregare per tutti i santi, cioè per tutti i fedeli (Ad Phil. XII, 3; Funk, p 312).

Secondo S. Giustino, i fedeli devono pregare specialmente per i moribondi (*Dial. cum Triph.*, c. CV; ediz. Otto, p. 376); la preghiera in comune, che il santo martire raccomanda vivamente, procura grandi vantaggi spirituali (*Apol.* I, c. LXV). Origene è esplicito nell'affermare che, secondo la testimonianza della tradizione, i beati combattono con noi e ci aiutano con le loro preghiere (*In Num.*, hom. XXIV, n. 1; PG 12, 757; *De Orat.* XI, 1; PG 2, 448). Cf. pure Cipriano (*De habitu virgin.*; PL 4, 464). S. Ippolito, nei pochi frammenti che ci restano, ricorda i rapporti che uniscono i fedeli ai santi del paradiso (*In Dan.*, II, 30, 37; ed. N. Bonwetsch e H. Achelis, in *Die Griechischen christlichen Schriftsteller*, Leipzig 1897, t. I, p 98, 112); Tertulliano ripete questi stessi insegnamenti con vigore, sobrietà e precisione: i peccatori devono pregare i loro fratelli di intercedere presso Dio per loro (*De Paenit.*, c. IX; PL 1, 1244). La ragione è che la Chiesa è la stessa in tutti e la Chiesa è Gesù Cristo. Per questo, ciascuno deve trattare il fratello, anche peccatore, come Gesù Cristo in persona, perchè è Cristo che soffre in noi, che supplica il divin Padre con noi; lo Spirito che ci anima è il medesimo per tutti, è lo Spirito del Padre di tutti e del Signore di tutti (*ib.* c. X; PL 1, 558).

Dal sec. IV, mentre le testimonianze diventano sempre più numerose, incomincia il tentativo di esposizione sistematica. Così S. Agostino, in modo particolare nel *De Civitate Dei*, tratta con completezza e profondità questa dottrina, rifacendosi alla tradizione anteriore (cf. *Dict. de Théol. cath.* III, col. 432-443).

La Scolastica quindi adottò la dottrina dei Padri e della Chiesa e continuò a svilupparla con una esposizione sempre più sistematica e precisa.

3.° *Ragione teologica.* Il fondamento essenziale della C. dei Santi consiste nel fatto che la Chiesa intiera ha lo stesso Capo, Cristo, che manda a tutti i suoi membri il suo Spirito per creare e irrobustire in essi la vita di santità e di carità. Da questa comunanza di Capo deriva il possesso comune dei mezzi di santificazione.

Ne deriva anche una comunione delle energie spirituali tra i membri stessi, una partecipazione reciproca ai meriti e alle opere soddisfattorie. Il *Catechismo Romano* (P. 1, c. 10, n. 26) insegna che ai frutti spirituali che derivano dal Capo comune partecipano tutti i membri del corpo mistico e aggiunge che godono di questi frutti solo « qui in caritate vitam christianam degunt, iustique et cari Deo sunt. Membra vero mortua... hoc quidem bono non privantur, ut huius corporis membra esse desinant, sed cum sint mortua, fructum spiritualem, qui ad iustos et pios homines pervenit, non percipiunt: tametsi, cum in Ecclesia sint, ad amissam gratiam, vitamque recuperandam, *ab iis adiuvantur* qui spiritu vivunt ». Questo però non si verifica per quelli « qui omnino ab Ecclesia sunt praecisi » (dannati).

III. Della formula « sanctorum communionem ».

1.° Il primo documento che contiene le parole *sanctorum communionem* è una spiegazione del Simbolo da alcuni attribuita a Niceta, vescovo di Aquileia (484-85), ma che probabilmente è di Niceta vescovo di Ramesiana in Dacia, al principio del sec. V. La formula sarebbe così di origine danubiana. Altri la fanno derivare dalle Chiese della Gallia, verso la metà del sec. V. Quest'altra ipotesi sembra più probabile, dato l'influsso delle Chiese della Gallia sulle Chiese danubiane e su Niceta stesso.

2.° L'Oriente respinse costantemente quest'aggiunta al Simbolo; invece tutte le Chiese della Gallia e quelle della Gran Bretagna l'adottarono subito. In Italia, in Spagna e in Africa l'aggiunta fu accettata definitivamente solo nel secolo IX.

Bibl. — S. Tommaso, *S. Theol., Supplem.* q. 94. — P. Bernard, R. S. Bour in *Dict. de Théol., cath.*, III, col. 429-80, con ampia bibliogr. — J. P. Kirsch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum*, Mainz 1900. — G. Morin, *Sanctorum Communionem* in *Rev. hist. et littér. relig.*, IX (1904). — M. Lamache, *Le Dogme de la Communion des Saints*, Lyon 1912. — E. Hugon, *La Communion des Saints*, Vie Spirit. VI (1924) 524 ss. — F. Chiesa, *La C. dei Santi*, Alba 1929. — M. Breton, *La Communion des Saints* (Bibl. cath. des Sc. Relig.), Paris 1937. — v. Corpo Mistico.

COMUNISMO. Nel suo più ampio e primitivo significato indica quel sistema economico-sociale che vuole introdurre nella società la comunanza dei beni (*communio bonorum*). In senso più ristretto e moderno è quel sistema che, abolita la proprietà privata dei beni produttivi e dei mezzi di produzione, vuole investirne la comunità, alla quale deferisce pure il compito della amministrazione e della distribuzione dei beni e dei prodotti medesimi. È detto pure *collettivismo*, specie dai sociologi e filosofi. Affini al C., e qualcuno li confonde con esso, sono il *bolscevismo* ed il *socialismo*. Il bolscevismo è un programma di azione e di realizzazione del C. per mezzo della violenta instaurazione della dittatura del proletariato e la socializzazione dei mezzi di produzione. Il socialismo, che per molto tempo si è confuso col C. o con la democrazia e perfino coll'anarchia, oggi si tende a considerarlo distinto dal C., indicando esso quel sistema economico-sociale, il quale vuol ridurre in comune, ma in modo giuridico, i mezzi di produzione e affida allo Stato democratico il compito di regolare la ripartizione dei beni stabili e dei loro frutti. Il C. sta dunque al socialismo come il genere alla specie (v. Socialismo).

Una enorme letteratura riguarda questo argomento, nè c'è da meravigliarsi quando si pensi che vi gravita intorno tutta la questione sociale e non vi è al presente un problema tanto assillante, un pericolo per la civiltà tanto pauroso come quello che veniamo ad esaminare. Ne esporremo dunque l'*origine* e la *dottrina*, formandoci di preferenza sopra i suoi concetti fondamentali (*materialismo storico, lotta di classe, teoria del plus-valore, abolizione della proprietà privata*): passeremo poi al suo *programma sociale* circa l'individuo, la fa-

miglia, lo stato, e a quello religioso di aperto, violento *ateismo*. Vedremo la sua *applicazione* pratica nel bolscevismo, e finalmente mostreremo la *posizione della Chiesa* di fronte ad esso. Naturalmente ci saranno di guida le Encicliche sociali di Leone XIII e di Pio XI, specialmente la *Divini Redemptoris* del 19 marzo 1937, sintesi luminosa e confutazione stringente di quest'ultima aberrazione del secolo ventesimo.

I. Origine. Fino dai tempi antichissimi si ebbero sistemi in tutto o in parte comunisti. Licurgo con le sue costituzioni di Sparta, Platone con la sua « Repubblica » ne sono i più tipici rappresentanti. Si è additato poi il C. della Chiesa primitiva; si è andati ad incomodare Budda, S. Paolo, Tommaso Moro, Campanella e Giordano Bruno, ma è vana erudizione.

La favola di fondazione di un vero C. è il « Manifesto del Partito Comunista » compilato da F. Engels in collaborazione con Carlo Marx nel 1848. Ma la vera fase scientifica del sistema, la sua organizzazione ed azione son cominciate appunto con Marx (1818-1883). L'opera sua principale: *Il Capitale* (pubblicato nel 1867), fu chiamata il vangelo del C. Ebbe una diffusione enorme fra tutte le classi sociali, suscitò entusiasmi e critiche severe, conquistò cattedre, parlamenti, governi e masse imponenti di popolo. La vita di Marx (v.) fu tutta una battaglia per il suo ideale comunista, che ben presto doveva penetrare in ogni parte del mondo.

II La dottrina. I concetti fondamentali della dottrina comunista ci furono tutti forniti da Marx e ne formano anche oggi le basi ideali e ne ispirano i programmi, che sono venuti poi elaborandosi specialmente per opera di Bebel e di Lenin.

a) Il *materialismo storico*. La filosofia marxista parte dal concetto che l'universo è la materia eterna che si svolge e che l'economia è la base di tutta la vita e di tutte le sue manifestazioni. Non esiste Dio, non l'anima immortale, nè la vita eterna: esiste solo la materia in uno stato di incessante evoluzione. Anche la società umana è una forma della materia in evoluzione, determinata anch'essa dall'elemento economico, che variamente trasformandosi determina le metamorfosi sociali e ci dà ragione di tutta la superstruttura degli ordinamenti politici e giuridici, onde morale, diritto, politica, arte e scienza, e la stessa religione, non sono che epifonemi del fenomeno economico.

b) *Lotta di classe*. Perchè, si domanda Marx, il fatto economico domina e rivoluziona la società, evolvendola a forme migliori di giustizia sociale? Perchè, risponde, in seno alla società, vi sono due classi in lotta fra loro: *proprietari* e *proletari*. Tutta la storia dell'umanità è storia di lotta di classi. Liberi e schiavi, patrizi e plebei, baroni e servi della gleba, ed ora capitalisti e proletari, tutti e sempre in fatale, ineluttabile lotta, finchè l'evoluzione della società con la rovina del capitalismo e l'avvento del proletariato non farà sparire le classi e di conseguenza la lotta. Ma perchè e come sarà certa la vittoria del proletariato e la fine della classe borghese? Perchè si accende (e già lo vediamo) tra i diversi capitalisti della classe borghese una forte concorrenza nella quale i piccoli soccombono, e rimangono padroni del campo economico solo pochi, benchè mastodontici capitalisti. Ma di fronte a questi pochi è venuta crescendo di numero e di esasperazione una bene organizzata e cosciente classe lavoratrice che abbatte finalmente e definitivamente il capitalismo.

c) *Teoria del valore e del capitale*. La concezione materialistica della storia e la lotta di classe non portano direttamente alla conclusione che la forma futura dell'economia sociale dovrà essere comunista, basata cioè sull'abolizione della proprietà privata. Marx dà però la risposta partendo dal principio economico smithiano che il valore delle merci è determinato esclusivamente dalla quantità di lavoro in esso impiegato. Ma il lavoro è dell'operaio, dunque questi ha diritto a tutto il valore della merce.

Non ne riceve invece che una minima parte sotto forma di salario, appena sufficiente per vivere alla peggio, dato che se i salari aumentano, aumentano di prezzo, nell'attuale regime capitalistico, anche i generi di prima necessità. L'altra parte del valore è intascata tutta dal capitalista, il quale considera l'operaio come una macchina e lo sfrutta vergognosamente (*Capitale*, art. 2 e 3). Dunque nella società futura il salariato va abolito.

Il proletariato però non potrà mai sperare di togliersi dal doloroso anello di ferro che lo stringe finchè i mezzi di produzione (macchine, materie prime, terre, cave, miniere, ecc.) rimarranno nelle mani dei capitalisti, i quali con la violenza o con la frode se ne sono impossessati. È necessario dunque che i mezzi produttivi passino tutti allo Stato, o, meglio, alla società, che ogni proprietà sia abolita, il lavoro sia imposto a tutti, giusta la capacità di ognuno. Il compenso, cioè la distribuzione dei prodotti, si darà, in un primo tempo, secondo le prestazioni individuali e la loro importanza (cioè secondo la capacità) e più tardi in un periodo più progredito di giustizia assoluta, esso si conformerà ai vari bisogni. Tale sarà la società comunista. Abolizione assoluta di ogni proprietà privata: tutto allo Stato e lo Stato per tutti.

III. Confutazione. Il *materialismo storico* si fonda sul concetto materialistico del mondo, negazione del principio di causalità e di un Ente creatore e governatore dell'universo, e sul concetto materialistico della vita. Falso il fondamento, viene a crollare tutto il macchinoso edificio marxista. Ma se esaminiamo i principali moventi all'azione nell'uomo, e passiamo in rivista i grandi eventi della storia; vediamo che l'elemento determinante non è sempre e solo il fattore economico, ma anche la sete di gloria, l'amore per i fratelli, la fede, la politica, il patriottismo. Fra le tante prove basti ricordare la diffusione del Cristianesimo e le Crociate. Produzione di economia? Ed i martiri cristiani ed i missionari cattolici, guidati da fine economico? Chi potrebbe dirlo seriamente?

La *lotta di classe*, descritta da Marx come fatale ed ineluttabile, contrasta con la ragione e con la storia. Che se lotte immani, guerre, rivoluzioni formano il tessuto della storia, è difficile dimostrare che siano tutte avvenute per ragioni economiche e per supremazia di classi. Anzi in Oriente, specie in India, ci troviamo in un millenario regime statico di classi resistente anche oggi ad ogni tentativo di agenti politici e religiosi. Nella stessa Europa la lotta di classe, suscitata dagli innegabili abusi del capitalismo, si è andata attenuando e si è resa meno aspra per merito delle giuste riforme sociali, (domandate e caldeggiate per i primi dai cattolici sociali e invocate dalla *Rerum Novarum*) e scom-

parirebbe addirittura con la auspicata collaborazione di classe e con una saggia forma di Stato Corporativo.

La *teoria del valore e del capitale*, se riesce ad ubriacare le folle, non regge però alla critica più severa, la quale giustamente contesta che il valore di una cosa dipenda unicamente dal lavoro, considerato dal solo lato materiale. Poichè tutto quell'insieme di genialità, di spirito di iniziativa, di rischio e di responsabilità che presiede alla creazione di un'industria o ramo di commercio, senza essere lavoro nel senso materiale della parola, costituisce un elemento umano degno di ricompensa.

Non si può negare poi che ogni impresa ha per fine il guadagno, cioè il plus-valore. Ma chi ha diritto ad esso? I soli operai? E chi ha creato, organizzato, diretto, sussidiato un'azienda che dà prosperità e vanto alla nazione, lavoro e pane alla classe operaia, non avrà diritto ad una quota parte degli utili? E come potrebbe senza un plus-valore attendere a perfezionare, sviluppare l'azienda e tutelarsi contro le crisi, i fallimenti, i disastri tanto frequenti? Forse che se tale azienda passasse allo Stato comunista o agli stessi operai, non dovrebbero essi accantonare una quota parte degli utili per la direzione, amministrazione, sviluppo, riparazione, e così via?

Vi è perciò un capitale onesto che, senza tiranneggiare il lavoro, lo aiuta e lo moltiplica: e tra capitale e lavoro può darsi buona e leale alleanza.

L'*abolizione della* proprietà privata è il principale scopo del C., da cui ha assunto la denominazione. Rimandando il lettore alla voce PROPRIETÀ, qui facciamo alcune lievi riflessioni. L'abolizione completa della proprietà privata è un errore filosofico ed economico perchè essa ha il suo fondamento naturale nell'individuo, nella famiglia e nella società. Corrisponde alla natura delle cose, facilita la conservazione della società umana, è dettata dalla necessità dell'efficienza del lavoro medesimo. È un elemento di pace, di tranquillità, di virtù civiche e familiari. Mentre la proprietà collettiva è propria di una civiltà iniziale, e nella storia la si riscontra come *forma transeunte*, la proprietà privata è invece istituto di civiltà progredita.

Se la feroce critica fatta dal marxismo contro la proprietà ha un'attenuante, la si deve ripetere dai falsi concetti, dagli abusi che ne aveva fatto il liberalismo fino a rimettere in onore la formula pagana dell'*jus utendi et abutendi*. Ma la Scuola Sociale Cristiana ha su quest'argomento una splendida evangelica e realistica dottrina, meravigliosamente esposta da Leone XIII nella *Rerum Novarum* e da Pio XI nella *Quadragesimo anno*. Tolto e condannato ogni abuso ed ogni egoismo, la proprietà è dichiarata cosa sacra e inviolabile, purchè serva a tutti gli scopi di conservazione e di perfezionamento dei singoli e mediatamente di tutta la società, serva cioè al bene particolare coordinato al bene generale.

IV. **Programma sociale del C.** Passiamolo in rassegna nei suoi punti principali riguardanti l'*individuo*, *la famiglia*, *lo Stato*.

a) *L'individuo* nel C. viene assorbito quasi totalmente dalla società, perdendo la propria personalità e gran parte dei suoi diritti e funzioni, per diventare una semplice ruota e ingranaggio del sistema. Nelle relazioni poi degli uomini fra loro è sostenuto il principio dell'assoluta uguaglianza, rinnegando ogni gerarchia e ogni autorità che sia stabilita da Dio, compresa quella dei genitori; ma tutto ciò che tra gli uomini esiste della cosidetta autorità e subordinazione, tutto deriva dalla collettività come da primo e unico fonte » (*Quadragesimo anno*, n. 10).

La dottrina cattolica insegna, insieme alla sana filosofia, come l'uomo sia il primo coefficiente della società; egli è detto individuo inquantochè il corpo sociale non è che un complesso organico di individui umani. L'individuo è un ente reale, mentre la società è un ente ideale; egli preesiste come personalità allo Stato, il quale deve avere per fine il perfezionamento degli individui.

b) *La famiglia* nel suo concetto cristiano viene ad essere dissacrata e distrutta nella teoria comunista. Bebel, incaricato di tracciare il programma della famiglia in regime comunista, pose queste basi: divorzio e libero amore, controllo sulle nascite, neomalthusianesimo, aborto legale, educazione sessuale promiscua, sottrazione dei figli alle cure materne e affidamento di essi allo Stato. « Rifiutando alla vita umana ogni carattere sacro e spirituale, una tale dottrina naturalmente fa del matrimonio e della famiglia una istituzione puramente artificiale e civile, ossia il frutto di un determinato sistema economico. Viene rinnegata l'esistenza di un vincolo matrimoniale di natura giuridico-morale che sia sottratto al beneplacito dei singoli individui della collettività, e, perciò l'indissolubilità di esso. In particolare per il C. non esiste alcun legame della donna con la famiglia e con la casa. Esso, proclamando il principio dell'emancipazione della donna, la ritira dalla vita domestica e dalla cura dei figli per trascinarla nella vita pubblica e nella produzione collettiva nella stessa misura che l'uomo, devolvendo alla collettività la cura del focolare e della prole » (*Quadragesimo anno*, n. 11).

In tal modo la famiglia che il Cristianesimo ha tanto innalzata, difesa, santificata, sottraendola alla influenza dissolvitrice dell'egosimo individuale e dell'egoismo di Stato, cellula della società, trasmettitrice della legge morale e delle tradizioni religiose e nazionali, scuola di idee, palestra delle più belle virtù, tempio ove si compie una missione sacra per l'avvenire della civiltà e della fede, è disgregata; ma con essa sparisce pure la civiltà e l'ordine sociale.

c) *Lo Stato comunista*. « Il proletariato non conosce patria, ma soltanto l'umanità », è il motto di Marx. Per il C. non esiste nè stato, nè nazione, nè patria, ma soltanto l'umanità sotto forma di repubblica sociale. Non si dovrebbe dunque parlare di Stato, nel senso ordinario e classico della parola, ma siccome la sua abolizione si avrà, secondo il messianismo marxista, nell'ultimo stadio di evoluzione sociale, bisogna per il momento che il proletariato si impadronisca del potere come di una forma transeunte per rivoluzionare lo Stato borghese in repubblica democratica e in dittatura del proletariato. Il concetto, al quale si deve ispirare il nuovo Stato, è quello hegeliano, dello Stato padrone assoluto, creatore del diritto, dotato di una missione universale e divina, un semidio nel quale le autonomie si ricompongono ad unità. In un simile Stato, che è fine a se stesso, che avrebbe il diritto « di aggiogare gli individui al lavoro col-

lettivo, senza riguardo al loro benessere personale, anche contro la loro volontà e persino con la violenza, ove tanto la morale quanto l'ordine giuridico non sarebbero se non un'emanazione del sistema economico del tempo » (*Enc. cit.* 12), il cittadino diventa uno schiavo, sia pure legale.

Lo Stato invece trova la propria ragione di essere nella natura dell'uomo e nell'ordine stabilito da Dio. Lo stato hegeliano, cosidetto etico, non è mai esistito, nè può esistere. Come può essere l'assoluto, lo spirito, il dio presente, se lo Stato si evolve, si corregge, si perfeziona, se è composto di uomini fallibili, limitati, perfezionabili? Sopra lo Stato è un Dio che dall'uomo singolo ed anche associato vuole essere adorato; c'è l'individuo con la sua personalità preesistente allo Stato; c'è la famiglia, dalla quale è sorto, e che lo Stato deve rispettare; c'è una società religiosa, la Chiesa, perfetta nel genere suo, che esso non può ignorare; c'è una legge che lo Stato ha trovato e non ha creato e a cui deve sottostare (Cf. Leone XIII, « *Immortale Dei* » e Pio XI, *Enc cit.* 29).

V. Il C. e la Religione. Il C. è ateo nella sua origine, nella sua essenza, nei suoi fini, nelle sue manifestazioni. Tende a distruggere ogni religione, specialmente quella cristiana, per costituirsi esso stesso in religione dell'umanità. Marx, seguace prima di Hegel e poi di Feuerbach, considera la religione come un prodotto della società umana nella sua fase più oscura. « La miseria religiosa è nello stesso tempo l'espressione della miseria reale ed una protesta contro di essa ». « La religione è il sospiro della creatura oppressa; è l'oppio del popolo ». « Finchè l'operaio sarà sotto l'influsso della fede cristiana si rassegnerà a tutte le infamie e le ingiustizie, mai insorgerà, e la sua riscossa sarà ostacolata e ritardata ». Questi e molti altri lemmi di Marx e di Engels sulla religione si posson leggere presso Lucien Henry, *Les grands textes du marxisme*, Paris 1906.

Non solo Marx, ma tutti i padri vecchi e nuovi del C. sono decisamente nemici del Cristianesimo, anzi in questi ultimi anni hanno talmente accentuato il loro accanimento, che il loro scopo non parrebbe essere economico, ma essenzialmente antireligioso. La ragione ci è data nella *Enc. cit.*, 22: « Il C. è per sua natura antireligioso e considera la religione come l'oppio del popolo, perchè i principii religiosi che parlano della vita d'oltretomba distolgono il proletariato dal mirare al conseguimento del paradiso sovietico che è di questa terra ».

Essendo impossibile confutare qui tutte le aberrazioni, eresie, empietà e bestemmie comuniste, limitiamoci ad attaccare la base pseudo-scientifica dell'ateismo marxista, secondo cui la religione è « il prodotto e la proiezione di un determinato stato dell'economia sociale ». Ebbene, i massimi problemi che pone la religione prescindono addirittura dallo stato economico di un popolo e di un'epoca. Sono eterni, sempre i medesimi, e si enunciano, si dimostrano o si risolvono con tutt'altri argomenti che quelli che ci somministra l'economia; non sorgono questi problemi nè si prendono questi argomenti dalla materia, ma dallo spirito, non dallo stomaco, ma dall'intelligenza. Poniamo, p. e., il problema: l'uomo è un essere spirituale o puramente animale? Per rispondere sarà necessario esaminare prima se la società in cui vive sia a regime asiatico o feudale o capitalista o collettivista? La soluzione sarà diversa in regimi economici diversi? Il problema è e resta uguale in ogni fase e contingenza della storia umana. Del resto nessun pretesto di economia può giustificare la lotta empia e sistematica che il C. conduce contro la religione cristiana e la Divinità, se non il proposito di volere esso stesso costituirsi in nuova religione. La fede che esso esige dai suoi seguaci, l'adorazione che presta ai suoi idoli (come alla mummia di Lenin), la dottrina che impone in modo assoluto e autoritario (*Dixit Marx, dixit Lenin*), l'indice dei libri proibiti, l'inquisizione e le scomuniche, i battesimi rossi, ecc., denunciano lo sforzo di introdurre un altro culto, un'altra religione, scimmiottante quella cristiana cattolica. Nè sarebbe da meravigliarsene, chè l'uomo ha una tendenza indistruttibile allo spiritualismo, e quando vien meno la fede in un Dio vivente e personale, sorgono nell'anima le immagini dei falsi dèi, a cui l'uomo consacra un nuovo culto religioso.

VI. L'esperienza bolscevica in Russia. Il C. all'inizio della guerra 1914-18, ora ormai diffuso in tutti i paesi, ma, sia per la reazione borghese, sia per il buon senso delle popolazioni, per i dissensi programmatici e pratici, per la presa di posizione della Chiesa cattolica contro di esso, non riuscì mai a suscitare una seria rivoluzione sociale ed a prendersi tutto il potere. La lunga guerra e i disagi economici e morali diedero buon gioco agli agitatori comunisti, ed il terreno più adatto e preparato per l'attuazione fu la Russia. Il piccolo uomo che fece crollare il colosso moscovita dai piedi di argilla fu *Lenin*. Tale fu il nome di battaglia e poi di gloria di Vladimiro Ilic Ulianov, nato a Limbisch nel 1870. Studente, nihilista, agitatore indefesso, freddo calcolatore, preciso, inflessibile, subì condanne, esili, deportazioni. Impossibilitato ad agire nell'interno della Russia, agiva all'estero, dovunque fossero profughi operai o comunità russe, in Germania, in Inghilterra, nella Svizzera, in Italia, li organizzava, li preparava per la immancabile vittoria del proletariato russo. Con l'aiuto della Germania alla fine del 1916, in un carro impiombato, tornò in patria, vivendovi nascosto e preparando la rivolta del 14 aprile 1917, rivolta bolscevica che ben presto trionfò in ogni settore e vide l'eccidio di tutta la famiglia imperiale ed il potere passare interamente in mano ad un triumvirato: Lenin, Stalin, Trotzki, nominalmente come commissari del popolo bolscevico, in realtà come dittatori.

La parola *bolscevismo* fu inventata da Lenin medesimo per mantenere al movimento comunista russo un'impronta sua personale. Viene da *bolscimtivo* che vuol dire maggioranza e indicava quella parte di proletari organizzati che, nell'ora della crisi del socialismo russo, si schierò con Lenin con programma massimalista rivoluzionario. La parte a tendenze più moderate si chiamava *menscevica*.

Il nuovo regime abolisce la proprietà privata e la sostituisce con la proprietà collettiva statale, impone a tutti il lavoro, si impadronisce di tutti i mezzi di produzione, aziende agricole, fabbriche, ferrovie, banche. Esclude il parlamentarismo sia pur democratico e si appoggia sui *Soviets* che sono Consigli formati esclusivamente dai rappresentanti delle categorie di lavoratori e da questi eletti.

L'art. 10 della Costituzione nuova dice: « La repubblica russa è una comunità socialista di tutti i lavoratori della Russia. Ogni autorità entro i confini della repubblica socialista federale dei soviets appartiene alla popolazione operaia di tutto il paese raccolto nei soviets urbani e rurali ».

Le difficoltà ad attuare in pieno il suo C. e specialmente la renitenza dei contadini a rilasciare le terre appropriatesi al principio della rivoluzione, indussero Lenin ad attenuare alquanto il sistema comunistico, istituendo la N. E. P. (*Nuova Economia Nazionale*). Visto però che con questa attenuazione si ritornava ad una nuova borghesia, Stalin si rimise sulle posizioni del rigido C. Egli coi *piani quinquennali*, finanziati da forti capitali stranieri, con un'economia programmata, dal 1932 ha dato nuove direttive intese ad una completa industrializzazione del paese ed a far convergere allo Stato ogni attività economica, stroncando risolutamente vecchie abitudini individualistiche. La Russia è oggi una grande officina, un gran cantiere, una grande caserma, dove nel nome di Lenin si lavora e si produce, e pur di raggiungere lo scopo propostosi che è di autarchia economica e di imperialismo politico, si ricorre ad ogni mezzo per quanto crudele e spietato. Questo secondo periodo dell'economia sovietica è detto l'età del ferro: in un senso letterale, perchè mai si ebbe tanta produzione e tanta utilizzazione di ferro e di acciaio in Russia, ed in senso figurato per i ferrei sistemi instaurati dalla dittatura di Stalin per vincere qualsiasi ostacolo e resistenza che si opponessero alla realizzazione dei piani quinquennali.

La *Dittatura del proletariato* fu la parola magica che fece insorgere il contadino russo abituato da tanti secoli ad esosa servitù. Ma questa espressione aveva in sè l'*assurdo* e l'*ingiustizia* e non poteva che risolversi in una grande beffa per il popolo lavoratore: l'assurdo, perchè nella società sono ineliminabili le diverse classi sociali, ciascuna delle quali ha la propria funzione da compiere; l'ingiustizia, perchè se le diverse classi hanno tutte una propria funzione nella società, hanno pure il diritto di concorrere al reggimento dello Stato, e il concederlo ad una sola classe, sia pur tanto benemerita (ma anche la meno colta), è un'ingiustizia legale come lo era quando lo si concedeva alla sola nobiltà. È stato poi un grande inganno, perchè il popolo, anzichè detentore del potere, è schiavo di una ristretta oligarchia di intellettuali e di arrivisti, anzi della dittatura di un solo uomo, oggi Stalin, il quale pare si voglia rifare del fallimento del programma economico bolscevico con un tragico bilancio di vittime.

Strumento di terrore, organo di esecuzione fu in un primo tempo la *Ceca*, riorganizzata poi e disciplinata sotto il nome di *Ghepeù* (*G. P. U.*), che Stalin nel decennale della fondazione magnificava come guardia della rivoluzione.

Un programma poi attuato con vero furore diabolico fu la guerra alla religione e alla famiglia che si condusse con ogni genere di crudeltà e si tentò di accendere anche in altri paesi d'Europa, come la Spagna.

VII. **La Chiesa di fronte al C.** La Chiesa cattolica, è solo essa, è stata *sempre* la cittadella avanzata a difesa della civiltà cristiana, e quando apparve manifesto il pericolo che contro tale civiltà presentava il nuovo errore, essa non potè tacere e non tacque. Pio XI inizia la sua Enciclica proprio con questa giusta rivendicazione: « Fin dai tempi in cui circoli colti pretesero liberare la civiltà umana dai legami della morale e della religione, i nostri predecessori attirarono l'attenzione del mondo apertamente ed esplicitamente sulle conseguenze della scristianizzazione della società umana. E quanto al C., già fin dal 1846 il venerato Nostro Predecessore Pio IX di s. m. pronunciò solenne condanna, confermata poi nel Sillabo, contro *quella nefanda dottrina del così detto comunismo, sommamente contraria allo stesso diritto naturale, la quale, una volta ammessa, porterebbe al radicale sovvertimento dei diritti delle cose, delle proprietà di tutti e della stessa società umana...* Più tardi, l'altro Nostro Predecessore di immortale memoria, Leone XIII, nell'Enciclica *Quod Apostolici muneris*, lo definiva « peste distruggitrice, la quale, intaccando il midollo della società umana, la condurrebbe alla rovina ». (*Enc. cit.*, 4). Nel 1890 Leone XIII, lanciava altra enciclica: *Dall'alto*, affermando che il rimedio contro i sovvertimenti sociali è dato dalla dottrina e dall'opera della Chiesa. La *Rerum Novarum* del 15 maggio 1891, confutò poi punto per punto tutto il programma economico sociale del C. e vi oppose trionfalmente il programma sociale cristiano. Pio X e Benedetto XV in molteplici documenti si sono preoccupati di allontanare i cattolici e di separare la loro condotta da quella dei socialisti e comunisti.

Pio XI, quando fu assunto al pontificato, aveva già preso conoscenza diretta e contatto col bolscevismo, giacchè era a Varsavia in quell'agosto 1920, in cui l'esercito rosso faceva il supremo sforzo per impadronirsi della capitale della Polonia e di lì dilagare trionfante per l'Europa centrale che allora non gli avrebbe potuto nè forse voluto opporre resistenza. Fino dal 1922 il Papa incominciava la sua forte azione anticomunista con una lettera al Card. Gasparri a proposito della Conferenza di Ginevra, in cui parlava con animo accorato delle condizioni del popolo russo; poi di anno in anno fino alla *Divini Redemptoris* sono stati ben venti documenti che rivelano la sollecitudine del padre e del pastore universale, documenti ai quali purtroppo non si è data quella diffusione e pubblicità che meritavano. Ad alcuni di essi accenna lo stesso S. Padre nella *cit. Enc.* n. 5:

« Noi pure durante il Nostro Pontificato abbiamo sovente e con premurosa insistenza denunziate le correnti atee minacciosamente crescenti. Quando nel 1924 la Nostra missione di soccorso ritornava dall'Unione Sovietica, ci siamo pronunziati contro il C. in apposita Allocuzione diretta al mondo intero (18 dec. 1924). Nelle nostre Encicliche *Miserentissimus Redemptor* (8 mag. 1928), *Quadragesimo anno* (15 mag. 1931), *Charitate Christi* (3 mag. 1932), *Dilectissima Nobis* (3 giug. 1933), abbiamo elevato solenne protesta contro le persecuzioni ora in Russia, ora nel Messico, ora nella Spagna, nè si è ancora spenta l'eco universale di quelle allocuzioni da Noi tenute l'anno scorso in occasione dell'inaugurazione della Mostra mondiale della Stampa cattolica, dell'udienza ai profughi spagnoli e del Messaggio per la festa del S. Natale. Persino gli stessi più accaniti nemici della Chiesa, i quali da Mosca dirigono questa lotta contro la civiltà cristiana, con i loro ininterrotti attacchi a parole e a fatti rendono testimonianza che il Pa-

pato, anche ai giorni nostri, ha continuato fedelmente a tutelare il santuario della religione cristiana, e più frequentemente e in modo più persuasivo che qualsiasi altra pubblica autorità terrena ha richiamato l'attenzione sul pericolo comunista ».

Alla voce del Pontefice ha fatto riscontro quella dell'Episcopato e dei Cattolici organizzati, concordi nell'aperta riprovazione e condanna di una dottrina, di un metodo, di una forma di reggimento sociale che fanno retrocedere l'umanità ai più oscuri secoli della barbarie, vincendoli in efferatezza, irreligiosità e immoralità.

Bibl. — Encicliche di Pio XI, *Quadragesimo anno* e *Divini Redemptoris*. — P. Richaud, *Le Pape et le Communisme*, Paris 1937. — V. Cathrein, *Il socialismo*, Torino 1906. — G. Ledit, *La religione e il C.* — Id., *Le direttive dell'azione com.* — Id., *Paradossi del Com.*, Milano 1937. — G. E. Chamberlin, *L'età del ferro della Russia*, Torino 1937. — Gide, *Retour de l'U. R. R. S.*, Paris 1937. — M. Cordovani, *Appunti sul Com. moderno*, Città del Vaticano 1937. — Civiltà Catt.: Indice Analitico 1931-40, 75 *b*-76. — I. Banchi, *La città di Satana*, Roma 1937. — I. de Bivort de la Sandée, *L'antireligion communiste* (*1917-1937*), Paris 1937. — L. Chagnon, *Directives sociales cathol.*, Montréal, 1937. — L. Bellini, *La proprietà*, Milano 1938. — F. Orestano, s. v. in *Nuovo Digesto Ital.*, 1938, III, 562*b*-568*b*. — C. Algermissen, *I « Senza Dio » nemici della Civiltà*. Brescia 1939. — J. Mc Fadden, *The philosophy of C.*, New-York 1939. — G. Manacorda, *Il Bolscevismo*, Firenze 1940. — T. Napolitano, *Le metamorfosi del Bolscevismo*, Milano 1940. — F. Pellegrino, *L'« attacco a fondo » dell'ateismo sovietico* in *Civiltà Catt.*, 92 1941, III) 169-181.

COMUNISTI. 1) Seguaci del Comunismo (v.). 2) Eretici del medioevo (*Communelli, Communiati*) ricordati in una costituzione di Federico II imperatore (22 febbr. 1239) e negli *Aneddoti storici* di Stefano di Borbone (presso A. Lecoy de la Marche, Parigi 1877, p. 281), così detti perchè « communia omnia dicunt esse debere ». È incerto se costituissero una setta autonoma o non piuttosto fossero un ramo dei Valdesi (v.) o dei Catari (v.); poichè è certo che la comunanza dei beni era una idea favorita, ad es., anche dai Catari (Cf. Alano, PL 210, 366; *Tavola di concordanza* delle sètte catare conservata da P. Prisciano, presso Muratori, *Antiquitates Italicae medii aevi*, Milano 1741, V, col. 95). — F. Vernet in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 296.

CONCELEBRAZIONE. Il latino *concelebrare* (cf. Prefazio Romano) è classico nel senso di *lodare*. Ma dal sec. XII-XIII « concelebrazione » prese un senso tecnico per indicare la Messa celebrata insieme da parecchi attorno a un principale celebrante. Come rito oggi si usa nella Chiesa latina solo per l'ordinazione dei sacerdoti e dei vescovi (CJ can 803). Nell'antichità non è esplicitamente testimoniato che al sec. VI col *Liber Pontificalis* (ed. Duchesne, Paris 1886, I, p. 139, n. 3), secondo cui papa Zefirino (198-207) prescrive che dei ministri durante la Messa (concelebrata) tengano delle patene davanti ai sacerdoti. L'*Ordo Romanus* di S. Amando (sec. VIII) indica in quali solennità con un rito del tutto simile si debba concelebrare. Amalario (*De eccl. Offic.*, I 12; PL 105, 1016 C) conferma quest'uso che notifica come romano e se ne serve per affermare che anche nella benedizione degli olii santi vi deve essere concelebrazione. L'uso della C. si conserva a Roma almeno fino al sec. XIII (cf. Innoc. III, *De sacro altaris Mysterio*, IV 25, PL 217, 873), mentre un secolo dopo, Durando di S. Porciano (*In Sentent.*, I, IV, d. 13, q. 3) si mostra contrario alla C. dei nuovi ordinati, che però S. Tommaso (*Summa theol.*, III, q. 82, a. 2) approva. Gli Scolastici posteriori finirono per oscurare *rem clarissimam intricatissimis difficultatibus* (cf. Bona, *Rerum liturg.* lib. I, 18, 9, Antwerpiae 1723, I, 246).

Per il rito bizantino la C. si rileva con certezza solo verso il sec. XV e anche ora, presso gli ortodossi, è solo C. *lato sensu*, poichè i concelebranti non pronunziano, come fanno i Greci cattolici, le parole consacratorie. Riti nei quali si è conservato un vestigio del principio della C. sono la consacrazione degli olii e l'imposizione delle mani dei sacerdoti sul neoordinato prete.

Una C. in senso più largo ancora è quella che conviene a tutti i fedeli, che in ragione della loro appartenenza al Corpo Mistico (v.) hanno il potere di *con-celebrare* e *co-offrire* il loro sacrificio, come già notava S. Cipriano, *De orat. dom.* 4 (PL 4, 522): *in unum cum fratribus convenimus et sacrificia divina cum Dei sacerdote celebramus*. È questa l'espressione concreta della unità ecclesiastica, simboleggiata principalmente nell'Eucaristia. L'unico sacerdozio, che anche diviso nei diversi membri, non si moltiplica, ma rimane unificato in Cristo, è la base teologica della C. Depositario principale di questo sacerdozio è nella Chiesa il vescovo. Anticamente per dimostrare che i sacerdoti non potevano celebrare senza di lui (senza cioè l'ordinazione e senza il suo permesso) celebravano appunto attorno a lui. « La C. era dunque l'espressione eloquente di questa unità gerarchica della Chiesa, realizzata e continuata attraverso la partecipazione ai santi Misteri » (L. Beauduin).

Bibl. — *Ordo di S. Amando*, ed. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, Paris 1908, p. 466. — Bona, *l. c.* — P. De Puniet, *Concélébration*, in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, III-2, col. 2470-88. — Idem, *Le pontifical romain*, I, Paris 1930, p. 245 s. — A. Fortescue, *Concelebration*, in *The catholic Encycl.*, IV, 190 ss. — L. Eisenhofer, *Concelebratio*, in *Lexikon f. Theol. u. Kirche*, III, col. 27 s. — P. De Meester, *De concelebratione in Eccl. orient., praesertim sec. ritum byzant.*, in *Ephemerides liturg.*, 37 (1923), 101-110; 145-154; 196-201. — L. Beauduin, *Concélébration eucharistique*, in *Les Questions liturg. et paroiss.*, 7 (1922), 275-285; 8 (1923), 23-34. — A. Paladini, *De concelebratione eucharistica*, in *Ephemerides liturg.*, 37 (1923) 400-404; 422-424. — C. Grimaud. *La « nostra » Messa* (La partecipazione dei fedeli al Sacrifizio dell'Altare). Firenze 1936.

CONCETTINI o Concezionisti. Congregazione religiosa fondata dal servo di Dio L. M. Monti (v.).

CONCETTO (gr. λόγος, lat. *conceptus, idea*, ted. *Begriff*). Poichè il conoscere è *concipere* o prendere, importare dentro il soggetto la realtà e poichè questa non può essere nella sua fisicità dentro il soggetto, è necessario il *concetto* col quale e nel quale la realtà è conosciuta nella sua essenza, intelligibilità

o logicità. Il C. è dunque un termine interiore del conoscente, ciò che l'intelligenza concepisce in sè della realtà che conosce: non *ciò che l'intelligenza conosce*, ma *ciò, con cui qualche cosa si conosce*. In quanto è l'essenza del reale, il C. si dice *oggettivo*, in quanto invece è una forma immanente del conoscere, si chiama *formale*. v. IDEA.

CONCETTUALISMO. I. Il *concettualismo* è una delle teorie, colle quali si è cercato di risolvere il problema degli UNIVERSALI (v.), cioè il problema della natura e del valore dei concetti universali (applicabili a più individui). Benchè il problema in sè s'imponga ad ogni filosofia, poichè implica la questione dell'origine delle idee, alla quale nessuna filosofia può sfuggire, tuttavia col nome specifico di « problema degli universali » esso fu discusso particolarmente nel medioevo. I tipi di soluzione si riducono a quattro: realismo esagerato, nominalismo, concettualismo puro e realismo moderato o concettualismo realistico. Da un punto di vista teoretico il C. si distingue nettamente dal nominalismo: secondo il nominalismo infatti gli universali sono puri nomi, ai quali non risponde nè un concetto unico nel nostro intelletto nè una realtà fuori di noi, mentre per il C. puro ai termini universali non corrisponde alcuna realtà fuori dell'intelletto, ma vi corrisponde un concetto. Storicamente è però difficile distinguere il nominalismo dal C., almeno nel medioevo. Lo stesso termine « conceptistae » fu introdotto da P. Nigri nel 1475 come sinonimo di « nominales ». Probabilmente un nominalismo puro non è mai esistito nel medioevo; i « nominales » medioevali sostenevano quello che noi oggi chiamiamo concettualismo.

II. Nel *concettualismo medioevale* bisogna distinguere due periodi: uno dei secoli XI e XII, l'altro dei secoli XIV e XV. Rappresentante tipico del primo sarebbe ABELARDO (v.), la cui teoria sarebbe una mediazione fra il realismo di Guglielmo di Champeaux (circa 1070-1120) ed il nominalismo di Roscellino (circa 1050-1125). In realtà Abelardo combatte sì il realismo esagerato, esclude che gli universali siano *res*, ma non esclude affatto che i termini universali abbiano un corrispondente nella realtà; la sua teoria può dirsi quindi un concettualismo realistico. In un primo tempo egli concepì l'universale come *vox*, seguendo il suo maestro Roscellino, ma poi affermò che l'universale consiste nell'*intellectum* suscitato in noi dalla *vox*, ossia nel significato della parola. Dirà quindi nelle *Glossae* « *Nostrorum petitioni* » che l'universale è *sermo* », ossia non la parola considerata come suono, *flatus vocis*, ma la parola significativa. L'universale è ottenuto per astrazione e la sua corrispondenza con la realtà è data dalla convenienza o somiglianza fra gl'individui. Questa sarà poi anche la soluzione tomistica.

Nel sec. XIV i più noti rappresentanti del concettualismo sono Durando di S. Porciano, P. Aureolo e specialmente G. di OCCAM (v.), n. poco prima del 1300, m. nel 1349 o 1350. Occam nega che l'universale sia una realtà: « Nullum universale est extra animam existens realiter in substantiis individuis nec est de substantia vel esse earum » (I *Sent.*, d. 2, q. 7, cit. dall'Ueberweg-Geyer, II, p. 576): l'universale è solo una *intentio* dell'anima, espressa poi dalla parola. Sulla natura di questa *intentio* Occam enuncia tre opinioni possibili: « Aliqui enim dicunt quod non est nisi quoddam fictum per animam; alii quod est quaedam qualitas subjective existens in anima, distincta ab actu intelligendi, alii dicunt quod est ipse actus intelligendi ». (*Summa logices* I, 12, cit. da Canella, p. 205). In certe opere Occam sembra preferire la terza opinione, che è certo concettualistica, nel Comm. alle Sentenze (che però è opera giovanile) la prima che può conciliarsi con un realismo moderato.

III. Se si afferma il *concettualismo puro*, se cioè si nega valore oggettivo ai concetti universali, si deve logicamente negare la possibilità di dimostrare in base ad un ragionamento deduttivo l'esistenza di una realtà trascendente l'esperienza, poichè il valore della deduzione dipende da quello dei concetti universali. Si capisce quindi come i concettualisti, a cominciare da Occam, abbiano negato la possibilità di dimostrare l'esistenza di Dio e la spiritualità dell'anima.

BIBL. — UEBERWEG-GEYER, *Grundriss der Gesch. der Philos.*, vol II[11], Berlin 1928. — M. DE WULF, *Histoire de la Philos. médiév.*[6], Paris 1934. — G. CANELLA, *Il nominalismo e Guglielmo d'Occam*, Firenze 1907. — J. REINERS, *Der Nominalismus in der Frühscholastik*, in « Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters », VIII, 5, Münster 1910. — R. DREILING, *Der Konzeptualismus... des Franziskanererzbischofs Petrus Aureoli*, in « Beiträge ecc. » XI, 6, Münster 1918. — F. EHRLE, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia*, Münster 1925. — C. OTTAVIANO, *Pietro Abelardo*, Roma, Bibl. di filos. e scienze, s. d. — N. ABBAGNANO, *Guglielmo di Ockham*, Lanciano, s. d. — C. GIACON, *Gugl. di Occam*, Milano 1941, 2 voll.

CONCEZIONE Immacolata. v. MARIA NEL DOGMA E NEL CULTO; IMMACOLATA C. (*Congregazioni Religiose denominate dall'*).

CONCEZIONISTI. v. CONCETTINI.

CONCILIABOLO. Suole così denominarsi nella storia della Chiesa un concilio non legittimamente convocato, o non approvato dalla S. Sede, o convocato da vescovi eretici o scismatici. Furono frequenti durante lo svolgersi delle eresie e le lotte tra Chiesa e Impero. Celebri quelli di Cartagine (312), di Costantinopoli (338), e di Antiochia (339) contro Nicea; Ad Quercum (403) e di Costantinopoli (404) contro il Crisostomo; di Efeso (*Latrocinium*, 449); di Costantinopoli contro il culto delle immagini (753); di Bressanone e Magonza (1080) contro Alessandro III; di Pisa (1409) per comporre lo Scisma Occid.; di Basilea (1438), quando i Padri si ribellarono al Papa; di Pisa-Milano (1511) contro Giulio II (dottrina conciliare); di Ems (Puntazioni di Ems, 1786) a carattere giansenista gallicano.

CONCILIAZIONE. 1) **Accezioni.** Il termine importa generalmente la composizione di un contrasto o disaccordo preesistente.

a) Così quella, ad esempio, del giudice o arbitro, chiamato a risolvere una controversia che dà luogo all'istituto giuridico del *Magistrato popolare*, detto « Conciliatore », il quale esercita in ogni Comune una certa giurisdizione civile per controversie di minore importanza.

b) Analogo al senso giuridico della « C. civile » è quello della *C. industriale* usato nel mondo degli affari e della finanza, dove C. denota la discussione e composizione delle differenze e dissidi fra lavoratori e datori di lavoro o loro rappre-

sentanti per la pratica soluzione della « questione sociale ». Ad essa accenna anche Leone XIII nell'Enciclica *Rerum Novarum*, ed è di uso corrente nei paesi Anglosassoni.

c) Ma presso di noi il termine si applica piuttosto all'ordine delle idee civili e religiose, in quanto si mostrano in un apparente contrasto, che le passioni politiche sfruttano agevolmente ai loro fini. In questo senso si parla di « conciliazione », per esempio, tra la religione cattolica o il Papato da una parte, il progresso, il liberalismo, la civiltà moderna dall'altra. Così è condannata la proposizione ottantesima del Sillabo di Pio IX: « Il romano Pontefice può e deve riconciliarsi col progresso, col liberalismo e con la civiltà moderna » (*Denz. B.*, n. 1780). Questa proposizione cioè riesce biasimevole in quanto, nel suo stesso enunciato, suona ingiuriosa al Pontificato Romano: giacchè, se progresso, libertà e civiltà si prendono in buon senso, non vi può essere disaccordo, nè perciò bisogno di C.; se in cattivo senso, non si può dare C. nè accordo, come non vi ha tra il bene e il male: *Quae conventio Christi ad Belial?* (II Cor V 15). Di questa C. col pensiero moderno o con gli errori correnti, il liberalismo, anche quello moderato e sedicente cattolico, si faceva assertore in tutti i paesi, in un senso non accettabile secondo la schietta dottrina cattolica.

d) In un senso finalmente più particolare, ma più usuale e frequente, il termine di C. designa un accordo speciale tra lo Stato e la Chiesa, susseguito al fatto che il Regno d'Italia si era impossessato anche degli Stati Pontifici ed aveva posto la sua capitale in Roma, spodestandone il Pontefice e dando luogo alla *Questione Romana*, cioè al dissidio tra la Santa Sede e lo Stato Italiano.

2) **La Questione Romana.** *Tentativi di soluzione.* Un conflitto simile erasi già aperto, sul finire del secolo XVIII e l'entrare del XIX, per opera della Rivoluzione Francese, rappresentata da Napoleone, con l'invasione dei suoi eserciti, e — divenuto poi il Buonaparte imperatore — con l'usurpazione totale degli Stati del Papa, con la prigionia di Pio VII e la conseguente persecuzione della Chiesa. Caduto Napoleone, il Congresso di Vienna (1815) vi riparò, almeno in parte, per le abili e insistenti premure del gran diplomatico, cardinale Consalvi. Col suo arbitrio ed assolutismo tuttavia il Congresso, più che calmare, inasprì gli spiriti già accesi dei popoli, per un ordinamento nuovo e più democratico degli Stati. Questo ordinamento era per molti in Italia l'unione in una sola Nazione di tutti gli Stati, tra cui andava divisa: unione che i cattolici volevano anzitutto federativa, come nella Svizzera; alcuni anzi proponevano di mettere a capo della federazione stessa il Papa, massime dopo che Pio IX fu il primo tra i principi italiani a dare la Costituzione invocata dai popoli. Ma i moti susseguenti del 1848 e 1849, la mutazione della politica in Piemonte dopo l'abdicazione di Carlo Alberto e l'avvento di Vittorio Emanuele II, con le leggi antiecclesiastiche del Piemonte e la politica anticlericale del Cavour, infine l'occupazione delle Legazioni (1859), delle Marche e dell'Umbria (1860) e la proclamazione del Regno d'Italia e di Roma stessa come capitale, nonostante la traslazione provvisoria della capitale da Torino a Firenze, acuirono all'estremo il conflitto. E questo da ultimo parve divenuto irrimediabile con la violenta occupazione di Roma il 20 settembre 1870 e con la politica iniziatavi dal nuovo Governo italiano. La legge delle Guarentige (v.) pretese bene rimediare, ma non fece che aggravare il dissidio e fu rigettata dalla Santa Sede (Enciclica *Ubi Nos*, del 15 maggio 1871).

La ragione precipua, che pareva rendere la questione insolubile, era che la piena libertà e indipendenza della Chiesa, e quindi del Papa come supremo suo Capo, doveva essere non solo reale ed effettiva, quale la prometteva la legge delle Guarentige, ma anche a tutti manifesta e innegabile; doveva cioè il Papa non solo essere, ma anche apparire indubbiamente a tutto il mondo come del tutto indipendente da qualsiasi soggezione o pressione di Stato o Principe che fosse; ora tale il Papa non poteva dirsi, finchè non avesse un dominio proprio, per quanto ristretto, in cui fosse veramente e apparisse a tutti sovrano. Solo nelle dette condizioni di indipendenza assoluta e manifesta egli avrebbe potuto legiferare e insegnare alla Chiesa tutta, a tutte le Nazioni e ai loro reggitori, senza che alcuno di essi potesse sospettarlo indettato o ispirato dall'altro, ed allegare quindi una vera o pretesa mancanza di libertà e indipendenza del Papa come causa o pretesto per sottrarsi ai suoi ordini e insegnamenti, impedendone quindi il governo spirituale.

Molte furono le proposte di soluzione fatte dagli statisti, tra cui il Gladstone stesso, il Bonghi ed altri giuristi; e si ebbe infine la citata legge delle Guarentige, per cui il Governo italiano si prendeva innanzi al mondo il solenne impegno di tutelare la libertà del Papa e della Chiesa; tale legge, pure essendo interna, aveva tuttavia, per lo scopo di rassicurare il mondo cattolico, un innegabile carattere internazionale. Ma non avendo Pio IX, come si accennò, ammesso questa legge, anzi condannatala in termini severissimi, non gli restò altra via a rivendicare i suoi diritti che quella della energica protesta, proclamandosi « *sub hostili potestate constitutus* » e con tale atteggiamento riaffermando la sua piena indipendenza di fronte al Governo d'Italia ed a qualsiasi altro potere civile.

Appena eletto, Leone XIII si credeva da molti propenso ad un accordo; ed in questo senso una parte della stampa, anche cattolica, prese a propugnare la C: alcuni passi furono anzi fatti talora, ma per lo più *extra viam*, per mossa privata cioè, non sempre opportuna, come le note proposte del Tosti, del Bonomelli, dello Scalabrini di Piacenza, oltre a quelle meglio ispirate del Card. Alimonda, ma esse pure impedite da nuove mutazioni e opposizioni politiche. Di qui venne pure il divieto di partecipazione dei cattolici alla vita pubblica, e quindi l'astensione dalle Elezioni Politiche (v: Decreto del *Non* Expedit), mentre era favorito l'intervento alle elezioni amministrative, cioè municipali e provinciali, e quindi la partecipazione alla vita sociale ed alle questioni ad essa inerenti che non implicassero un riconoscimento della legittimità della spogliazione del Papa.

Nonostante alcune oscillazioni, il divieto fu mantenuto, come atteggiamento di doverosa protesta, per tutto il pontificato di Leone XIII.

Nè il successore Pio X vi portò modificazione sostanziale, ma solo di tempo in tempo mitigazioni formali, che però non furono senza grande impor-

tanza, insistendo massimamente, più che sul concetto di « potere temporale » o di « principato civile », su quello della necessaria condizione di libertà e indipendenza manifesta e perciò di vera sovranità del Papa.

Vi pensò invece più di proposito **Benedetto XV**; il quale sappiamo che non escludeva la possibilità di una forma di investitura, qual'era stata praticata da altri Papi per qualche parte dei loro dominii, riservata una forma di alta sovranità al Papa come inerente alla sua autorità spirituale. Alcuni passi furono fatti in occasione della guerra e subito dopo di essa, come consta da pubblicazioni dell'on. Orlando per una parte, e del compianto Cardinale Bonaventura Cerretti dall'altra, ma sarebbe troppo il dire col Salvatorelli, che allora « si fu vicini a gettare le basi di un accomodamento tra il Vaticano e l'Italia » e che « al principio di giugno 1919 si era raggiunto un accordo di massima per una cessione di territorio al Pontefice con divergenza sull'estensione, volendo Orlando accordare solo il Vaticano, mentre il Cerretti domandava che il territorio arrivasse fino al Tevere, e desiderava anche per garanzia l'entrata del Pontefice nella Lega delle Nazioni ». Si trattò invece in quella occasione di semplici conversazioni che Benedetto XV ordinava all'intento precipuo del suo Pontificato, l'universale pacificazione, per il quale anche erasi indotto a permettere, senza positivamente voler approvare, la pratica sospensione del decreto già mitigato da Pio X, del *Non Expedit*, e quindi la costituzione di un « Partito Popolare », come fu chiamato, di cattolici deputati o tali che ne accettassero il programma, senza tuttavia formare, come altri avrebbe voluto, un gruppo o partito specificamente cattolico.

Questa entrata dei cattolici italiani nella vita nazionale non sopprimeva punto la Questione Romana; ma dalla loro partecipazione di primaria importanza alla vita politica e parlamentare, come ben fu detto, ne veniva, come contraccolpo, un certo intensificato desiderio di conciliazione ufficiale e definitiva fra il Pontificato e lo Stato Italiano. Si aggiunse poi, ad acuire il desiderio stesso, un molteplice concorso di circostanze, come « l'importanza e quasi preponderanza acquistata dal Partito Popolare, nella vita politica italiana, il rifiorire gagliardo delle tendenze nazionali di Destra che attribuivano alla Chiesa cattolica ed al Pontificato Romano una funzione di primaria importanza per la coesione nazionale italiana all'interno e per l'accrescimento della potenza italiana nel mondo; infine le preoccupazioni comuni a gran parte di Europa, ma più forti in Italia per il pericolo sociale, contro cui si vedeva un forte riparo nella Chiesa ». Si aggiunse quindi, il 23 maggio 1920, l'Enciclica di Benedetto XV « *Pacem Dei* », tutta ispirata dall'ansia di pacificare tra loro i popoli e i Governi; onde il Papa annunziava voler soppresso il divieto concernente le visite dei Capi di Stato cattolici in Roma, sebbene soggiungesse la riserva che ciò in nulla doveva modificare le sue proteste per la Questione Romana. Un accenno anche più esplicito fu fatto poi nell'Allocuzione Concistoriale del 13 giugno 1921, in cui il Papa si compiaceva che ormai tutti gli Stati avessero relazione con la S. Sede, « salvo che non vi si opponesse una condizione deplorabile di cose avversa alla libertà del Pontefice ». Ed a questo che parve un invito alla Italia seguì un'eco molteplice di consensi e di dissensi, che si ripercossero in articoli di giornalisti non solo, ma anche in discorsi di uomini politici, di Ministri di Stato e di Pastori della Chiesa. Il più inatteso fu quello di un deputato novellamente eletto e venuto dalle schiere del socialismo, Benito Mussolini, il quale, il 21 giugno, proclamava alto nella Camera dei Deputati: « La tradizione latina e imperiale di Roma è al presente rappresentata dal Cattolicismo. . . ; l'unica idea universale che oggi esista a Roma, è quella che si irradia dal Vaticano . . . ; lo sviluppo del Cattolicismo nel mondo, l'aumento dei 400 milioni di uomini che in tutte le parti della terra guardano a Roma è di un interesse e di un orgoglio, anche, per noi che siamo italiani ». Di più solenne risonanza ancora furono, pochi mesi dopo, le parole che il nuovo arcivescovo di Milano, Card. **Achille Ratti**, pronunziò nel prendere possesso della sua Sede, il dì 9 settembre 1921, con cui additò il Papa come il più grande decoro dell'Italia: « per Lui milioni di cattolici che sono nell'universo mondo si volgono all'Italia come ad una seconda patria, per Lui Roma è veramente la capitale del mondo e bisogna chiudere gli occhi all'evidenza per non vedere, almeno nell'attuale volgersi di tutti gli Stati al Papa, quale prestigio e quali vantaggi potrebbero dalla sua presenza derivare al nostro paese, quando fosse tenuto il debito conto del suo essere internazionalmente e sopranazionalmente sovrano ».

Le due grandi voci prenunciavano, allora inconsapevoli, l'ora di Dio; ma indi a poco, doveva accennarvi, assai più esplicitamente, l'arcivescovo di Milano, divenuto Papa col nome di **Pio XI**, nella sua prima enciclica *Ubi arcano* (23 dic. 1922).

3. **La soluzione della Questione Romana** Parve ben risentire la forza di quella parola pontificia l'antico socialista, appena salito al Governo; mentre già prima della elezione di Pio XI aveva esclamato coi suoi amici contro i governi liberali, che non avevano compreso come l'universalità del Papa rappresentasse la gloria più grande della storia e delle tradizioni italiane. Nè il vecchio liberalismo avrebbe mai affrontato la soluzione radicale della Questione Romana. Il nuovo Governo, invece, la affrontò risolutamente.

Un preludio fu il tentativo di riforma della legislazione ecclesiastica, per renderla più conforme alle esigenze della Chiesa: riforma iniziata nel gennaio 1925 con una Commissione in cui entravano tre Prelati romani. Di qui uscì un Disegno di Legge, che era pronto fino dall'entrare del 1926, e regolava la condizione giuridica della Chiesa e degli Istituti religiosi, l'amministrazione dei benefici e il regio *placet*, il patrimonio ecclesiastico e simili argomenti, i quali potevano essere oggetto di un proprio concordato. Ma prima che il Disegno fosse presentato al Parlamento, il Papa Pio XI, in una lettera al Segretario di Stato (del 18 febbr.), dichiarò di non ammettere che altri poteri legiferassero in materia ecclesiastica senza previo accordo con la S. Sede, il che non poteva avvenire finchè durasse la « iniqua condizione fatta alla S. Sede ed al Romano Pontefice »; rigettò quindi il Disegno di Legge. Senonchè ciò era un insinuare che non si poteva regolare la legislazione ecclesiastica senza regolare insieme la Questione Romana; il che intese bene il Governo, come significò il guardasigilli Rocco nel maggio 1926, discutendosi il bilan-

cio della Giustizia e dei Culti alla Camera, quando propose di riprendere « sopra basi più larghe » la trattazione dell'argomento.

Dopo varie comunicazioni confidenziali, si venne, nell'agosto del 1926, ad una serie di conversazioni non impegnative, anzi neppure in proprio senso ufficiose, tra il consigliere di Stato Domenico Barone e l'avvocato Francesco Pacelli; quelle conversazioni proseguirono confidenziali fino al 4 ottobre 1926, quando l'on. Mussolini dava formale incarico al Barone di proseguirle a nome suo, e lo stesso scriveva il Card. Gasparri all'avvocato Pacelli il 6 ottobre. Il 24 novembre era già steso l'abbozzo del *Trattato* per la soluzione della Questione Romana, firmato dai fiduciari sotto la loro personale responsabilità. Ma col Trattato doveva andare congiunto indissolubilmente, per volere del Papa, un *Concordato* tra la S. Sede e il Governo Italiano, di cui uno dei punti più essenziali doveva regolare, in tutto conforme al Diritto Canonico, il matrimonio cristiano. Ed anche il testo del Concordato si venne attentamente elaborando, con la partecipazione di mons. Borgongini Duca, Segretario della Congregazione degli Affari Ecc. Straordinari e ne era già steso l'abbozzo nel febbraio 1927.

In tutto il 1927 si ebbe una lunga sosta ai negoziati per la controversia sorta intorno alla educazione giovanile, che toccava in particolare le Associazioni sportive cattoliche italiane, di cui il Governo si arrogava il monopolio assoluto. Nell'estate del 1928 furono ripresi i trattati, e già il 20 agosto i due fiduciari avevano steso i testi definitivi del Trattato e del Concordato; il 3 settembre il Card. Segretario di Stato incaricava il Pacelli di iniziare negoziati ufficiosi, e l'on Mussolini il Barone; indi, ai 22 novembre, il Re stesso delegava il Capo del Governo per i negoziati ufficiali, con facoltà di subdelega al Barone, ed ai 25 il Papa similmente delegava il Gasparri con subdelega a mons. Borgongini Duca e all'avv. Pacelli. Essendo intanto morto il Barone, l'on. Mussolini stesso trattò col Pacelli dall'8 gennaio 1929, salvo che negli ultimi otto abbocamenti intervenne anche il guardasigilli Rocco.

Così al 7 febbraio 1929, il Card. Gasparri potè convocare il Corpo Diplomatico accreditato presso la S. Sede per comunicargli la imminente firma dei **Patti Lateranensi**. E questi furono appunto sottoscritti da Pietro Gasparri e Benito Mussolini l'11 febbraio 1929 nel palazzo di Laterano, da cui i *Patti* stessi presero il nome: v. Laterano (*Patti del*).

A tali Patti fu data piena ed intera esecuzione nel Regno con la legge 27-V-1929 n. 810, entrata in vigore con lo scambio delle ratifiche, avvenuto il 7 giugno 1929. Questa data, a dir vero, in Roma stessa fu meno festeggiata che l'11 febbraio; taluni discorsi di Mussolini, non rimasti senza autorevoli risposte, avevano nel frattempo turbato le acque. — R. Giustiniani, *Bibliografia degli Accordi Lateranensi* (fino all'11 febbr. 1934) estratto da *Il diritto Ecclesiastico* 45 (1934) marzo: diligente rassegna di circa 500 studi sull'argomento, italiani e stranieri, disposti sotto diverse rubriche. Notevole, fra i contributi più recenti, la *Storia inedita della C.* di S. Ecc. C. A. Biggini, Milano 1942: cf. *Civiltà Catt.*, 94 (1943, I) 375 s.

CONCILIO. 1. *Concetto.–C. Ecumenico.* 2. *Natura del C. Ecumenico.* 3. *Sua autorità.* 4. *Sua utilità.* 5. *Serie cronologica.* 6. *Collezioni.*

I. **Concetto.** I CC. in genere sono assemblee dei vescovi della Chiesa, in cui si trattano questioni relative alla fede e alla disciplina ecclesiastica. Il concilio si dice *ecumenico* od *universale*, quando vi è moralmente rappresentato l'episcopato di tutto il mondo, *particolare*, quando vi è rappresentata solo una parte di esso, e più esattamente *provinciale* si dice quello in cui convengono i vescovi di un'unica provincia ecclesiastica, *plenario*, in cui si raccolgono vescovi di più province ecclesiastiche.

II. **Natura del C. Ecumenico.** Secondo i principi teologici chiaramente enunciati dal *C. J* (cann 222–229), affinchè il concilio si possa ritenere *ecumenico* si esigono condizioni precise circa la convocazione, la celebrazione, la conferma. Il Papa unicamente può convocare il C. E. (can 222) perchè egli solo ha la giurisdizione su tutta la Chiesa; a lui spetta la presidenza effettiva, o in persona o per mezzo dei legati, e la conferma (can 222 § 2); i decreti conciliari non hanno valore obbligatorio definitivo se non in quanto da lui confermati e promulgati (can 227). Questo in linea di diritto e secondo i principi teologici. La realtà storica ha avuto sviluppi vari che i teologi tentano spiegare ricollegandoli ai principi suddetti. Infatti i primi otto concili, considerati dalla Chiesa come ecumenici, furono convocati e diretti dagli imperatori i quali, sembra, eran convinti di usare di un loro proprio diritto. Alcuni teologi, ad es. Bellarmino, pensarono che gli imperatori nel convocare i concili non agissero in proprio nome, ma in nome dei Pontefici; interpretazione in verità forzata, non suffragata da documenti storici. Altri teologi preferiscono interpretare i fatti sopradetti in base ad un preteso diritto di cui gli imperatori si credevano in possesso, in grazia del loro ufficio. Si deve dire meglio che la questione in antico non veniva prospettata nei termini teologici come oggi si fa: circostanze concrete dei tempi, come esigenze di disciplina, di autorità, di sicurezza, ecc. e il non completo sviluppo nella conoscenza dei diritti del primato del R. Pontefice, hanno impedito la piena esplicazione del diritto ecclesiastico. Qualunque sia la soluzione, non è infondata la distinzione che i teologi introducono tra *convocazione materiale* e *convocazione formale* del concilio: anche se illegittimo l'atto della convocazione, l'assemblea conciliare acquista pieno valore canonico e teologico, quando il R. P. dirige la riunione accettando l'atto inizialmente illegale (convocazione formale), oppure conferma i risultati e dà ad essi valore giuridico per tutta la Chiesa, come avvenne per alcuni concili (ad es. Costantinopolitano I e II). Che anzi la susseguente approvazione del R. P. e il riconoscimento della Chiesa può rendere di valore universale i decreti di un concilio particolare (come fu dei CC. di Cartagine [v.] e di Orange [v.] contro i pelagiani e i semipelagiani).

III. **Autorità del Concilio.** Espressione massima del potere di giurisdizione e del magistero su tutta la Chiesa (can 228), il concilio ecumenico è infallibile quando promulga definizioni in materia di fede e di morale. Tale dottrina è l'applicazione concreta dell'infallibilità promessa da Cristo alla sua Chiesa e risulta chiaramente dalla tradizione patristica, unanime nell'attribuire al concilio autorità massima e infallibile. La prerogativa della infallibilità natural-

mente non dispensa dall'indagine, dallo studio, dalle discussioni che valgano a chiarire il pensiero rivelato ed a realizzare attraverso le cause seconde il piano di assistenza divina. In ciò serve l'opera dei teologi e canonisti, i quali però in tale funzione non sono esponenti autentici del magistero, ma solo consulenti e consiglieri dei maestri autentici, i vescovi.

I vescovi nel concilio sono col Romano Pontefice un unico soggetto di giurisdizione e di magistero. Non così però che l'autorità del concilio sia superiore a quella del Papa, preso isolatamente. Se è lecita una distinzione, si può dire che l'autorità del concilio è superiore a quella del Papa *estensivamente*, in quanto anche i vescovi sono veri legislatori e maestri, ma non *intensivamente*, in quanto il Papa ha già in se stesso la pienezza della autorità di giurisdizione su tutta la Chiesa. Questa dottrina è in antitesi colla *teoria conciliare*, nata durante lo Scisma d'Occidente (v.). Essa ebbe come primo espositore Marsilio da Padova e fu formulata ufficialmente nel concilabolo di Pisa (1409) e poi nel concilio di Costanza (1414) e finalmente approvata nella Dichiarazione dell'Assemblea del clero gallicano del 1682. Condivisa dai giansenisti (v. prop. 3ª del sinodo di Pistoia), ritiene che il concilio sia per autorità superiore al Papa e che sia lecito dal Papa appellare a un concilio.

IV. **Utilità**. I CC. EE., anche se in linea assoluta non sono necessari, perchè il R. P. può sciogliere infallibilmente tutte le questioni dottrinali e dirimere qualunque controversia di ordine disciplinare, presentano una utilità pratica considerevole, in quanto offrono larga possibilità per una conoscenza più approfondita del pensiero tradizionale e del senso della Chiesa, costringendo, nei lavori preparatori e nei dibattiti conciliari, ad una più intensa indagine scientifica sul dogma. Forniscono pure gli elementi concreti e pieni per una legislazione disciplinare aderente alle condizioni dei tempi, in grazia della partecipazione di vescovi provenienti da paesi diversi e lontani; mentre la solennità esterna delle assisi conciliari attira maggior riverenza alle stesse decisioni dogmatiche e disciplinari.

V. **Serie cronologica**. I CC. EE. che assommano a 19 (20 contando il concilio di Costanza [v.] che fu ecumenico almeno nelle ultime quattro sessioni, tenute dopo la elezione di Martino V e da questo ratificate), si possono opportunamente distinguere in due gruppi con caratteristiche nettamente distinte. I primi otto, tenuti in Oriente e composti in massima parte di vescovi orientali, si occupano esclusivamente di errori e di controversie agitatesi in quelle regioni e sono più o meno sotto l'influsso direttivo degli imperatori che ne indicono la celebrazione, presiedono alle adunanze e approvano le deliberazioni dando ad esse valore di leggi civili. Gli altri concili, a cominciare da quello Lateranese I, pur trattando anche questioni che interessano l'Oriente, si svolgono in Occidente, con prevalenza di vescovi occidentali, sotto il controllo del R. P. che li presiede in persona o per mezzo di legati, con esclusione di partecipazione autoritativa del potere laicale.

Gli errori condannati e le dottrine definite nei singoli CC. EE. saranno più compiutamente esposte a parte.

1.° *Concilio di Nicea* (325) convocato dall'imp. Costantino, sotto il pontificato di S. Silvestro. Parteciparono 316 vescovi di cui solo 5 latini: Osio di Cordova ebbe funzione di presidente (è controverso se per designazione e in rappresentanza di Costantino o di Silvestro); legati del Papa furono i due preti romani Vito e Vincenzo che sottoscrissero per primi dopo Osio. Contro Ario (v. Arianesimo) che negava la divinità del Verbo, il concilio definì la consostanzialità del Verbo col Padre, imponendo di sottoscrivere nel simbolo di fede (Simbolo Niceno), redatto da Osio e da S. Atanasio, il termine ὁμοούσιος (consostanziale). Tentò pure di mettere fine alla controversia pasquale, auspicando che anche nell'Oriente la Pasqua venisse celebrata, secondo l'uso romano e alessandrino, la domenica seguente il plenilunio di primavera.

2.° *Costantinopolitano I* (381). Convocato dall'imp. Teodosio I, divenne ecumenico in seguito all'approvazione di papa Damaso e poi del concilio di Calcedonia. Presenti circa 150 vescovi orientali. Ribadì la condanna degli eretici colpiti a Nicea, aggiungendo la condanna dei nuovi errori, soprattutto quello di Macedonio, patriarca di Costantinopoli, che negava la divinità dello Spirito Santo. Sulle questioni disciplinari trattate, v. Costantinopoli (*Concili di*).

3.° *Concilio di Efeso* (431). Tenuto sotto papa Celestino I e Teodosio II, alla presenza di quasi 200 vescovi, presieduti dal prete romano Filippo, definì contro Nestorio, patriarca di Costantinopoli, l'unione ipostatica delle due nature, divina ed umana in G. C., e la conseguente maternità divina di Maria SS., a cui spetta veramente il titolo di Θεοτόκος. Campione dell'ortodossia contro Nestorio fu S. Cirillo di Alessandria.

4.° *Concilio di Calcedonia* (451). Convocato dall'imp. Marciano, per dirimere la questione monofisita, suscitata da Eutiche archimandrita di Costantinopoli. Parteciparono 630 vescovi. Sottoscrivendo la dottrina contenuta nel Tomo di papa Leone I a Flaviano, il concilio ricondannò la dottrina nestoriana e definì contro i monofisiti l'esistenza di due nature in Cristo nell'unità di persona.

5.° *Costantinopolitano II* (553). Convocato da Giustiniano, vi furono condannati i cosidetti Tre Capitoli (v.), impregnati di errori nestoriani. Solamente in seguito all'approvazione di papa Vigilio, il concilio divenne ecumenico.

6.° *Costantinopolitano III* (680-681) sotto papa Agatone. Condannò l'eresia monotelita e definì la esistenza in Cristo di due volontà, la divina e l'umana, e di due serie di operazioni.

7.° *Niceno II* (787). Convocato dall'imperatrice Irene, sotto Adriano I, a Costantinopoli e poi trasferito a Nicea. Condannò l'errore iconoclasta e insegnò la legittimità del culto alle sacre immagini, culto di venerazione ed essenzialmente relativo.

8.° *Costantinopolitano IV* (869-870), sotto Adriano II e Basilio il Macedone. Anatematizzò Fozio e riconobbe la legittimità del patriarca Ignazio già rinunciatario. — La critica cattolica recente (Dvornik, Grumel, Jugie, Amann, ecc.) tende a rivalutare come ecumenico il concilio che si adunò a Costantinopoli nell'879-880 (il vero ecumenico per i Greci) con l'approvazione di papa Giovanni VIII e nel quale Fozio fu riabilitato (Cf. Fr. Dvornik, *L'œcumenicité du VIII^e concile* (869-870)..., in *Académie royale de Belgique, Bulletins de la classe des Lettres*, 5^e série, t. 24, p. 445-487; *La Scuola Cattolica*, 66 (1938) 235-239).

9.° *Lateranese I* (1123) sotto Callisto II. Sanzionò la fine della lotta per le investiture, conchiusasi col concordato di Worms tra il Papa ed Enrico V di Germania, e condannò la simonia e il concubinato degli ecclesiastici.

10.° *Lateranese II* (1139), sotto Innocenzo II. Ribadì le leggi disciplinari del concilio precedente e condannò lo scisma dell'antipapa Anacleto II e gli errori di Arnaldo da Brescia.

11.° *Lateranese III* (1179), sotto Alessandro III. Condannò i catari e gli albigesi; ratificò la pace conchiusa con l'imp. Federico Barbarossa che poneva fine ai dissidi nella Chiesa e stabilì, tra i canoni di disciplina ecclesiastica, che alla validità dell'elezione del R. Pontefice si richiedessero i due terzi dei voti degli elettori.

12.° *Lateranese IV* (1215), sotto Innocenzo III. Condannò gli errori degli albigesi e di Gioachino da Fiore. Tra le disposizioni disciplinari, stabilì l'obbligo della confessione annuale e della comunione pasquale.

13.° *Lionese I* (1245), sotto Innocenzo IV. Non emanò decreti dogmatici. Condannò e depose Federico II.

14.° *Lionese II* (1274), sotto Gregorio X. Ristabilì l'unione coi Greci i quali riconobbero, nella professione di fede dell'imperatore Michele Paleologo, la processione dello Spirito Santo anche dal Figlio, la legittimità del *Filioque* e il primato del R. Pontefice.

15.° *di Vienne* (1311–1312), sotto Clemente V. Condannò gli errori dei beguardi e delle beghine intorno allo stato di perfezione e quelli di Pietro Olivi circa la funzione dell'anima nel corpo. Sopresse l'Ordine dei Templari.

16.° *di Costanza* (1414-1418), divenne certamente ecumenico da quando vi fu eletto Martino V. Condannò gli errori di Wicleff e di Huss e definì la validità della comunione sotto un'unica specie.

17.° *di Ferrara–Firenze* (1438–1445), sotto Eugenio IV. Aperto a Ferrara nel 1438 e trasferito a Firenze, si chiuse a Roma. Realizzò per breve durata la riunione alla Chiesa cattolica dei Greci, i quali aderirono al *Filioque*, accettarono il dogma del purgatorio, il primato del R. Pontefice e riconobbero valido l'uso degli azzimi. Emanò pure decreti dottrinali per la riunione degli Armeni, dei Giacobiti e di altre Chiese orientali separate.

18.° *Lateranese V* (1512–1517), convocato da Giulio II e continuato da Leone X. Condannò lo averroismo e la Prammatica Sanzione di Bourges.

19.° *di Trento*. Convocato da Paolo III a Trento nel 1545, trasferito due anni dopo a Bologna; sospeso, e poi nuovamente riaperto a Trento da Giulio III nel 1551; interrotto l'anno seguente e ripreso da Pio IV nel 1562, si conchiuse nel 1563. Condannò gli errori del protestantesimo e stabilì numerosi decreti riguardanti la riforma della Chiesa.

20.° *Vaticano*. Aperto l'8 dicembre 1869 da Pio IX, fu sospeso il 20 ottobre 1870. Definì in due costituzioni dogmatiche la dottrina sulla fede e la rivelazione, e sul primato e l'infallibilità del R. Pontefice.

VI. Le principali collezioni dei testi conciliari si troveranno indicate sotto i nomi seguenti: Crabbe, Surio, Binius (Bini) Sirmond, Labbe, Cossart, Baluzio, Hardouin, Coleti, Mansi, Hefele, Leclercq.

Di 7 volumi consta la Collectio Lacensis (1870-90) riguardante i CC. più recenti. In Germania è stata iniziata la pubblicazione degli atti dei CC. EE. da Ed. Schwartz, *Acta Conciliorum œcumenicorum*, Strasburgo dal 1913, Berlino e Lipsia dal 1922.

Bibl. — La storia dei CC. è stata scritta da C. J. Hefele, *Conciliengeschichte*, 1855-1890, tradotta in francese e arricchita da H. Leclercq, *Histoire des Conciles*, Paris 1907 ss. (v. *Abbreviazioni* in « Note di Redazione »). — Cf. pure sulla storia e la dottrina dei CC. EE: Forget, *Conciles*, in *Dict. de Théol. cath.* — D'Alès, *Conciles* in *Dict. Apol.* — A. Oddone, *I Concili Ecumenici e le vicende del Concilio Vaticano*, Milano 1934. — Cl. Raabs, *The twenty Ecumenical Councils of the Cath. Church*, London 1937. — Nella biblioteca Vaticana si ammirano i grandiosi affreschi, con cui Sisto V volle illustrati i CC. EE.: se ne veda la riproduzione presso Fr. Pistolesi, *I CC. EE. illustrati*, Montalto Marche 1925.

CONCILIO (Congregazione del). È così denominata, tra le Congregazioni Romane (v.), quella che fin dall'origine (Pio IV, 1561) ebbe il compito di promuovere e vigilare l'osservanza dei decreti del Concilio Tridentino.

Con Pio V e Gregorio XIII potè intitolarsi: *S. C. Cardinalium Concilii Tridentini interpretum* e ulteriori facoltà le concesse Sisto V. Dopo la riforma di Pio X e il CI, tratta le cause, ad essa deferite, soltanto in via disciplinare o amministrativa, e la sua competenza abbraccia quanto si riferisce alla disciplina generale del clero secolare e del popolo cristiano.

Perciò cura l'osservanza dei precetti della Chiesa, quali l'astinenza, il digiuno (non eucaristico), la santificazione delle feste, le decime, con facoltà di dispensare da essi; regola quanto riguarda parroci e canonici, unioni e sodalizi pii, legati ed opere pie, elemosine di Messe, uffici e benefici, i beni ecclesiastici mobili e immobili, i tributi diocesani e le tasse curiali, e altre simili materie; decreta in materia di immunità ecclesiastiche e sulle controversie intorno alla precedenza; esime dai requisiti per conseguire benefici, la cui collazione spetti agli Ordinari, ed ammette alla composizione gli usurpatori dei beni ecclesiastici; veglia e rivede quanto si riferisce ai concili particolari e alle conferenze episcopali (can 250). E tutto ciò s'intende sempre con rispetto della competenza, per materia persone e luoghi, delle altre Sacre Congregazioni.

Benedetto XV ricostituì lo *Studium* presso la S. C. del C. e Pio XI vi aggiunse un *Ufficio catechistico* per l'ordinamento delle scuole di dottrina cristiana in tutto il mondo e un *Ufficio amministrativo* per l'applicazione dell'Istruzione 20–VI-1929 sui beni beneficiali ed ecclesiastici in Italia. Cf. *AAS* XII (1920) 50; XV (1923) 39 e 327; XXI (1929) 384.

CONCILIO Apostolico (circa l'anno 50). Si suole così denominare l'assemblea degli Apostoli, di cui si parla nel c. XV degli *Atti* e, probabilmente, nel passo che sembra parallelo *Gal* II. Questo parallelismo fu contestato recentemente da L. Dieu in *Ephemerides Theol. Lovanienses* 14 (1937) 308-317. Egli sostiene che in *Gal* II 1 si debba leggere: « *Dopo quattro anni* » [non « *dopo quattordici anni*] *ascesi di nuovo a Gerusalemme* ». Si tratterebbe, in questo caso, della seconda visita fatta da Paolo a Gerusalemme per le collette, di

cui si dice in *Atti* XI, non del concilio apostolico. Il c. XV degli *Atti* ci fa conoscere la causa per cui si dovette radunare il concilio. Certi ebrei convertiti venuti dalla Giudea ad Antiochia insegnavano che senza la CIRCONCISIONE (v.) non era possibile ottenere la salvezza messianica. Per decidere la controversia furono mandati Paolo e Barnaba con altri del partito giudaizzante a Gerusalemme. All'arrivo degli inviati degli antiocheni gli Apostoli e i presbiteri si radunano a deliberare. Dopo la discussione, Pietro si alza per dichiarare che i convertiti dal paganesimo sono esenti dall'osservanza della Legge Mosaica: « Lo Spirito Santo purifica mediante la fede i loro cuori . . . Non dovete tentare Dio imponendo loro un giogo che nè noi nè i padri nostri abbiam potuto portare. Noi crediamo che la salvezza verrà a noi come a loro per la grazia del Signor nostro Gesù Cristo ». Paolo e Barnaba confermano coi fatti la dottrina insegnata da Pietro (v. 12). Nel silenzio seguito alle parole di Pietro si alza Giacomo, vescovo di Gerusalemme, dà la sua adesione di principio, però, per amore di pace, propone che gli etnicocristiani debbano almeno astenersi dagli IDOLOTITI (v.) o carni offerte agli idoli, dalla fornicazione (ossia, probabilmente, dai matrimoni entro certi gradi di consanguineità proibiti dalla Legge Mosaica), dal « soffocato » e dal « sangue », ossia dal mangiare le carni (v. CARNE) di animali morti per soffocazione, da cui non era stato cavato il sangue. Ciò esigeva Giacomo, per non dare scandalo ai giudeocristiani che frequentavano ancora le sinagoghe, ove ogni sabato si leggeva la Legge di Mosè (*Gen* IX 4; *Lev* III 17; XVII 10 ss). Questa sembra la migliore spiegazione del nesso fra il v. 20 e il 21 del c. XV.

Si scelsero allora due testimoni, Giuda, sopranominato Barsaba, e Sila, che accompagnassero Paolo e Barnaba ad Antiochia come latori del decreto, che si legge nei versi 28-29: « *Visum est Spiritui Sancto et nobis nihil ultra imponere vobis oneris quam haec necessaria: ut abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, et sanguine, et suffocato, et fornicatione* ». Il decreto venne accolto con gioia ad Antiochia.

A proposito del « soffocato » è interessante notare che la così detta recensione occidentale del libro degli ATTI (v.) non ne fa menzione ed aggiunge invece la regola aurea della carità: « Ciò che non volete sia fatto a voi, non fatelo neppure agli altri ». In questa forma il decreto non avrebbe nulla a che vedere con la questione dei giudaizzanti. Si può intendere « astenersi dalla fornicazione (peccato non ritenuto grave dai pagani), dal sangue (omicidio) e dagli idolotiti (per timore dell'idolatria) ». Questo rilievo va contro la tesi di alcuni autori (Blass e seguaci), i quali ritengono che Luca stesso abbia pubblicato due edizioni degli *Atti*. La recensione così detta occidentale si manifesta qui di carattere evidentemente posteriore, formatasi in un tempo, in cui ormai non esisteva più la controversia giudaizzante. — Cf. i Commenti agli ATTI (v.). Inoltre H. COPPIETERS in *Revue Biblique* (1907) 34-58; 218-239. — K. SIX, *Das Aposteldekret*, Innsbruck 1912. — F. PRAT, *La teologia di S. Paolo* I (Torino 1932) p. 402-404.

CONCINA Daniele, O. P. (1687-1756), n. a San Daniele del Friuli, m. a Venezia. Dopo avere studiato presso i Gesuiti a Gorizia si fece domenicano e divenne oratore celebrato e moralista vivace, rigido e di ampia notorietà. Si ricordano ancora le sue controversie sul voto di povertà, sul digiuno, sul probabilismo, sui casi riservati, ecc., accompagnate da dispute, lotte e pubblicazioni continue, che implicavano Ordini religiosi (Gesuiti e Domenicani, specialmente), autorità politiche e religiose. In realtà, il C. combatteva molto più contro abusi largamente tollerati, per estirparli, che contro dottrine accertate dalla teologia cattolica e spesso esaminate soltanto da un punto di vista speculativo. Rimane, per altro, come un antesignano della scuola rigorista (S. Alfonso lo disse *rigidarum sententiarum celeber fautor* e il D'Annibale *doctus, sed rigidissimus*) e i suoi sostenitori medesimi devono confessarlo tale, almeno in parecchi punti dei suoi scritti, per esempio, circa le sue opinioni sul mutuo, sui teatri e sugli spettacoli pubblici.

Nel 1751 compì l'edizione della sua *Theol. christ. dogmatico-moralis* (12 tomi in 4, Roma e Venezia), opera preceduta e seguita da numerose monografie e da libelli di difesa e d'accusa. Ebbe il favore della S. Sede e di illustri personaggi del suo tempo. S. Alfonso di Liguori s'accostò in parte al C., soltanto nella seconda fase della sua attività di moralista. — R. COULON in *Dict. de Theol. cath.*, III, col. 676-707. — HURTER, *Nomenclator*, IV (1910) col. 1625-35, cf. 942, 947, 1617.

CONCISTORIALE (Congregazione). Eretta da Sisto V col titolo di *Congregatio pro erectione ecclesiarum et provisionibus consistorialibus*, è ora presieduta dal Papa stesso e ne costituiscono il *Congressum* (v. CONGREGAZIONI ROMANE) il Card. Segretario, l'Assessore (che è anche segretario del Collegio cardinalizio e del Conclave) e il Sostituto. Vi appartengono di diritto i cardinali: Segretario del S. Officio, Segretario di Stato e Prefetto della S. Congr. dei Seminari.

È di sua competenza preparare quanto forma oggetto del CONCISTORO (v.). Non si occupa delle diocesi soggette alla S. Congr. di Propaganda fide e delle materie proprie della S. Congr. per gli affari straordinari; ma provvede anche alla erezione o soppressione dei capitoli e delle dignità capitolari, alla cura spirituale degli emigranti di rito latino, al buon regime delle diocesi; vigila sulla nomina, l'elezione, la presentazione o la rinuncia dei vescovi, sull'amministrazione delle mense episcopali, sulle visite « ad limina », sulla necessità di coadiutori vescovili e di visitatori apostolici; esige ed esamina le relazioni « de statu diocesis » ed assume le informazioni più delicate dai Nunzi e dagli Ordinari con la formula *pro informatione et voto*.

Il Card. Segretario, dopo la relazione settimanale al Santo Padre, riceve gli ordini e li eseguisce o prescrive quanto il « Congresso » abbia ritenuto necessario od opportuno. Cf. *CJ* can. 248 e *AAS* XV (1923) 39, 40 e 193.

CONCISTORO. Il C. (*con-sistorium*) trae origine dall'antico *presbyterium* romano, che aveva funzioni analoghe al C. principis, al Consiglio della Corona o al Consiglio di Stato.

Dal sec. IX il C. fu riservato al collegio dei Cardinali, il quale si radunava, in presenza del Sommo Pontefice, più o meno frequentemente (anche *ter in hebdomada*, sotto Innocenzo III), per discutere e talora per giudicare degli affari e delle cause più importanti della Chiesa. Dopo la costituzione

delle CONGREGAZIONI ROMANE (v.) dovuta a Sisto V, i CC. si fecero più rari.

Oggi, il C. è l'adunanza solenne dinanzi al S. Padre di tutto il collegio dei Cardinali, presenti in Curia, per discutere e sanzionare alcuni degli affari più gravi della Chiesa, ovvero per conferire maggiore solennità ad alcuni atti del S. Pontefice.

Il C. può essere pubblico, semipubblico o segreto. Il *C. pubblico* o straordinario è riservato, ormai, soltanto alla solenne consegna del cappello cardinalizio, alla quale assistono anche Prelati e dignitari della Corte pontificia; talora un avvocato concistoriale vi tiene un discorso sui meriti e le virtù di un Servo di Dio o d'un Beato.

Il C. *semipubblico* si celebra in occasione del voto per la Canonizzazione dei Beati e vi partecipano, oltre ai Cardinali, anche gli Arcivescovi, e gli alti Ufficiali di Curia.

Al C. *segreto* assistono solamente i Cardinali per trattare della creazione di nuovi Cardinali, della provvista delle sedi episcopali e dei più alti uffici ecclesiastici, della concessione del PALLIO (v.), della erezione e circoscrizione delle diocesi, ecc. In tale occasione il Papa suole chiedere il voto segreto (consultivo) sulle canonizzazioni e un parere sugli affari di massima importanza, intorno ai quali egli stesso tiene una allocuzione solenne.

CONCLAVE. Specificamente indica il luogo dove si chiudono i Cardinali per eleggere il Sommo Pontefice (luogo chiuso *cum-clavi*, con chiave), e, in senso più ampio, comprende l'elezione stessa del Papa.

Posto che il divino fondatore della Chiesa non prescrisse una speciale forma per l'elezione dei suoi Vicari in terra e che, essenzialmente, non si richiede che una duplice condizione molto modesta per essere Papa, che si tratti, cioè, di un cristiano all'uso di ragione, è naturale che in quasi due millenni si riscontri una grande varietà di forme e di pratiche introdottesi, per uso e per abuso, nelle elezioni dei Pontefici e che i Pontefici stessi, in forza del loro Primato, abbiano creduto di apportare o di accettare quelle modificazioni, che ritenevano opportune, a seconda dei tempi o delle circostanze. Un diritto vollero sempre tutelare: la libertà della Chiesa e della sua gerarchia e un bene soprattutto ebbero di mira, quello delle anime e della Chiesa.

Vediamo quanto ci dicono in argomento 1) la *Storia* e 2) il *Diritto vigente*.

I. **Storia.** Nei primi secoli anche i Papi venivano designati, come tutti i vescovi, dai vescovi vicini e dal clero romano, con l'approvazione dei fedeli. Data la pace alla Chiesa, gli imperatori romani (imitati poi da Odoacre e da Teodorico) col pretesto di evitare tumulti o col desiderio di metter mano negli affari della Chiesa, giunsero fino ad arrogarsi il diritto di approvare la nomina. Papa Simmaco nel 499 dovette emettere uno speciale decreto, che escludeva qualsiasi laico dall'affare dell'elezione del Pontefice romano.

Papa Felice (526-530) designò a suo successore Bonifacio II, che alla sua volta, divenuto papa, nominò Vigilio: prima di morire, per altro, ritirò la nomina e Vigilio non divenne papa che dopo tre altri. Da questo fatto sorse vivace la questione, più teorica che pratica, *se il Papa possa nominarsi il successore.* Ammessa la pienezza dei poteri pontificî, sembra che giuridicamente, almeno in astratto, nulla vi possa ostare. Praticamente è altra cosa.

Col tramonto dell'impero d'Occidente le elezioni procedettero con sufficiente libertà, ma i Carolingi pretesero il *ius notificationis*. Stefano III stabilì nel 769 che il Papa fosse eletto esclusivamente dal clero e tra i Cardinali; ma nei secoli IX e X si ripeterono violenti tumulti di popolo e prepotenze di signorotti, che portarono sul soglio di Pietro soggetti talora indegni. Intervennero gli imperatori, da Ottone ad Enrico III, ma riservandosi il *ius nominationis*. Allora Niccolò II (1059), per consiglio di Ildebrando, salvo il dovuto rispetto all'imperatore, stabilì che il Papa fosse eletto dai Cardinali vescovi, col concorso degli altri Cardinali, del clero e del popolo, e Alessandro III (1159-1181) impose che per la validità della nomina dovessero trovarsi d'accordo i *due terzi del Cardinali* presenti.

Il primo esempio concreto di C. si può ravvisare nell'accolta dei cardinali, chiusi nel monastero del Settizonio, i quali elessero CELESTINO IV (v.).

Con Gregorio X, finalmente, si fissarono l'uso e la legge del *conclave*. Eccone l'origine: morto Clemente IV il 25 nov. 1268, i cardinali, radunati a Viterbo e discordi tra loro, furon chiusi nel palazzo vescovile dai cittadini, dietro consiglio, sembra, di S. Bonaventura, perchè si decidessero alla nomina. Inutile. Allora il capitano Raniero Gatti fece distruggere il tetto del palazzo, ottenendo che per compromesso riuscisse eletto Teobaldo Visconti, che non era tra i presenti, nè del Sacro Collegio. E si era ormai al 1° sett. 1271. Così l'eletto, Gregorio X, nel 1274 fece una *Legge del conclave*, in forza della quale i cardinali presenti nel luogo di morte del Pontefice dovevano attendere gli assenti per otto soli giorni, per poi raccogliersi in palazzo, senza mantenere alcun contatto col di fuori; dopo tre giorni doveva diminuirsi il cibo; dopo otto giorni i cardinali dovevano passarsela ad acqua (o vino) e pane. La Costit. *Ubi periculum* divenne, nonostante le modificazioni successivamente introdotte, la *magna charta* dell'elezione pontificia.

Paolo IV nel 1558 aggiunse la proibizione di accordarsi, sede plena, tra Cardinali sul soggetto papabile e Gregorio XV nel 1621-22 riordinò tutta la materia così saggiamente che Pio X, con la Costituzione, ancora vigente, « *Vacante Sede* » del 25 dic. 1904, non ebbe a portarvi più sostanziali ritocchi. Detta Costituzione rimane l'unico regolamento canonico obbligatorio in ordine all'elezione del Sommo Pontefice, come afferma il can 160, ed è inserita come primo documento in appendice al CJ, assieme alla Costit. « *Praedecessores Nostri* » di Leone XIII, 24 maggio 1882, che provvede a casi straordinari e all'altra Costit. « *Commissum Nobis* » di Pio X, 20 genn. 1904, che mette fine alla famosa questione del *Veto*, di cui tra poco.

II. **Diritto vigente.** La elezione del Papa, secondo le vigenti Costituzioni apostoliche, spetta esclusivamente ai Cardinali creati e pubblicati in Concistoro (can 233 § 1), sani di mente e presenti al conclave.

Il Concilio ecumenico stesso rimane sospeso con la morte del Papa; le Congregazioni Romane spediscono soltanto gli affari d'ordinaria amministrazione; cessano dal loro ufficio il Card. Segretario di Stato, il Vicecancelliere, il Prodatario, il Segretario dei Brevi. Il Card. Decano invita tutti i

Cardinali al Conclave, che deve aver luogo non oltre i diciotto giorni (*Motu Proprio* di Pio XI, 1-III-1922) dalla morte del Papa. Però, « re integra », sono ammessi quelli che giungono in ritardo. I Cardinali manifestamente negligenti sono colpiti di scomunica.

Nel giorno fissato dalla speciale Commissione Cardinalizia, invocato solennemente lo Spirito Santo, i Cardinali entrano in C., i maestri delle cerimonie gridano l'« *Extra omnes* » e l'unica porta che dia accesso alla sede del C. vien chiusa e resta sotto la custodia del Maresciallo del C. (un principe Chigi) esternamente e del Card. Camerlengo, dal di dentro. Questi, con i tre Cardinali dei tre ordini, che si succedono secondo l'anzianità ogni tre giorni, conserva l'ordine interno di tutto il C. Con ogni cardinale sono ammessi al C. un ecclesiastico e un cameriere (conclavisti) e poche persone diligentemente prescelte per i servizi generali. Tutti devono emettere un solenne giuramento *de segreto servando*. particolarmente grave è quello imposto ai Cardinali.

La forma dell'elezione è minutamente descritta nei suoi particolari dalla Costit. « *Vacante Sede* » (nn. 51 ss.). Abolito l' « *accessus* », non può eleggersi validamente il Papa che per quasi-ispirazione, per compromesso o per mezzo di scrutinio.

La *quasi-ispirazione* è la proclamazione all'unanimità, senza previa intesa, del nuovo Papa. Il *compromesso* si verifica quando, da parte di tutti e singoli i Cardinali concordi e presenti si deferisce ad un gruppo di tre, di cinque o di sette elettori la facoltà dell'elezione in propria vece. Lo *scrutinio*, che è il sistema ordinario, vien fatto a voti segreti mediante schede scritte, sigillate e consegnate nei modi prescritti.

Risulta eletto il cardinale che abbia raggiunto almeno *i due terzi dei voti*. Come si è accennato, nessuna legge obbliga ad eleggere il Papa tra i Cardinali o tra il clero italiano o romano. È un fatto, peraltro, che l'eletto, da Urbano VI (1378) in poi, fu sempre un cardinale e che, dopo l'olandese Adriano VI (1522), si preferì sempre un italiano.

Non è più tollerato il così detto diritto di Veto od *esclusiva*, che consisteva nella pretesa di alcuni governi di non ammettere quale candidato alla tiara uno dei Cardinali, come meno grato al proprio sovrano. Il fatto ha un aspetto storico e un aspetto giuridico.

Dopo Alessandro III occorrevano i due terzi dei voti per l'elezione e una forte corrente di minoranza poteva resistere a lungo impedendo uno scrutinio definitivo. Di qui, spesso, la necessità di scendere a patti e la facilità di far prevalere da una parte e subire dall'altra le ingerenze politiche delle maggiori potenze, Austria, Francia e Spagna, sempre in antagonismo tra loro.

Dapprima si manifestò un'intromissione indiretta, che faceva leva sulle varie correnti politiche del Sacro Collegio, ove erano già manifeste le preferenze verso l'una o l'altra Corona o verso il Cardinal nipote. L'esclusiva veniva comunicata in segreto, in forma ufficiosa, da gruppo a gruppo. Ma dopo che Gregorio XV proibì queste mosse partigiane, i sovrani interessati incaricarono il *loro* cardinale di escludere in via ufficiale, indipendentemente dai gruppi, i candidati non benèvisi.

Le rivendicazioni di libertà proclamate, richieste o imposte da Pio IV, da Gregorio XV, da Clemente XII e da Pio IX non furono efficaci. Ma quando, dopo la morte di Leone XIII, il Card. di Cracovia. Puzyna, recò in C. il veto dell'imperatore d'Austria contro il Card. Rampolla, Pio X, riuscito eletto, non tardò molto ad emettere la Costit. « *Commissum* » con la quale fece gravissimo dovere a tutti e singoli i Cardinali e a chiunque altro avesse parte nel C. di non farsi, per qualsiasi pretesto e in qualsiasi modo, portavoce del veto di qualsifosse potere politico o civile, anche se espresso in forma di semplice desiderio. La scomunica *latae sententiae* riservata al futuro Papa sancisce il provvido precetto.

Non sorprende che giuristi regalisti abbiano tentato di giustificare il *veto* come un diritto acquisito per consuetudine o per prescrizione o per convenzione. Mancano però i titoli e gli elementi essenziali per sostenere un tal diritto, quali il consenso della Santa Sede e la buona fede. I Cardinali, che si adattarono alle pretese dei sovrani, piuttosto che fondati su una *ratio iuris vel opinio necessitatis*, potevano credere di compiere il maggior bene della Chiesa, evitandole l'inimicizia di una potenza cattolica.

Riferiamo ora, quanto dispone in Italia l'art. 21 del Trattato Lateranense, per il tempo della vacanza della Sede Pontificia. « *L'Italia* provvede in modo speciale a che non sia ostacolato il libero transito ed accesso dei Cardinali attraverso il territorio italiano al Vaticano e che non si ponga impedimento o limitazione alla libertà personale dei medesimi. Cura inoltre l'Italia che nel suo territorio all'intorno della Città del Vaticano non vengano commessi atti che comunque possano turbare le adunanze del Conclave. Dette norme valgono anche per i Conclavi che si tenessero fuori della Città del Vaticano, nonchè per i Concili, ecc. ».

Eccezionalmente solenne per l'intervento di tutti i Cardinali italiani ed esteri è stato l'ultimo Conclave, da cui riuscì eletto, già nel terzo scrutinio, l'attuale Pontefice Pio XII: sole 24 ore di Conclave (1-2 marzo 1939).

Bibl. — M. Bonacina, *De legitima elect. Summi Pontificis*, Lugduni 1637. — Passerini, *De electione Summi Pontificis*, Romae 1670. — De Novoes, *Il sacro rito antico e moderno della elezione, coronazione e solenne possesso del S. Pontefice*, Roma 1769. — *Storia dei CC. dei Pontefici Romani da Clemente V ad Alessandro VII*, Colonia 1667 e spesso in seguito, attribuita al Burcardo senza fondamento. — F. Petruccelli della Gattina, *Histoire diplomatique des Conclaves*, Paris 1864 s., in 4 voll., tendenziosa — Lucius Lector, (Mons. Guthlin), *Le Conclave*, Paris 1894. — F. D Mathieu, *Les derniers jours de Léon XIII et le Conclave*, Parigi 1904. — Hollweck in *Archiv für Kathol. Kirchenrecht*, t. 74, p. 329 ss. — Berthelet, *La elezione del Papa*, Roma 1891; *Conclavi nel sec. XIX*, Torino 1902. — T. Ortolan in *Dict. de Théol. Cath.*, III, col. 707-727, e IV, col. 2281-2319 (con *Bibl.* copiosa). — A. Eisler, *Das Veto der Kathol. Staaten bei der Papstwahl*, Wien 1907.

CONCORDANZE, si chiamano, con termine poco felice, i repertori alfabetici dei vocaboli usati (CC. verbali) o dei soggetti trattati (CC. reali) in un libro, con l'indicazione di tutti i luoghi relativi. Le più comuni sono le verbali e si applicano spe-

cialmente alla Bibbia, costituendo uno strumento utilissimo, sovente indispensabile, allo studio. Diremo qui delle principali CC. verbali per i testi e le versioni antiche della Bibbia.

La prima C. fu ideata dal domenicano (poi cardinale) Ugo di Saint Cher, circa il 1230, per la *Volgata Latina*. Sovente migliorata e accresciuta, è ora in uso nella forma datale da P. Dutripon (Parigi 1838; molte ristampe: accresciuta da G. Tonini, Prato 1861). Essa, nei singoli articoli, cita i luoghi biblici nell'ordine del testo. Seguono l'ordine grammaticale M. Bechis (Torino 1887) e Peultier-Étienne-Gantois (Parigi 1897), l'ordine puramente alfabetico G. Zamora (Roma 1627). Nessuna indica, allato al vocabolo latino, il corrispondente ebraico o greco.

Incitato dalla C. latina, il rabbino Isacco Natan compose, circa il 1440, la prima C. *ebraica*, adottando la divisione dei libri biblici in capi quale era in uso già da due secoli per la Volgata, e introducendo la numerazione dei versetti per ogni capo. Stampata a Venezia nel 1523 e via via perfezionata, ebbe l'ultima forma da S. Mandelkern (Lipsia 1896, 1925[3], edizione ridotta 1900).

La prima C. *greca* del Nuovo Testamento fu pubblicata da Sisto Betulio, Basilea 1546. Ora sono in uso due: C. H. Bruder (Lipsia 1842; Gottinga 1913[7]) e Moulton-Geden (Edimburgo 1897). Ve n'ha delle minori, manuali.

Per i Settanta (Vecchio Testamento greco) la più recente e copiosa è la concordanza di E. Hatsch e H. Redpath (Oxford 1897), che cita i luoghi biblici secondo l'ordine testuale, indicando con un numero accanto ad ognuno il corrispondente ebraico. Ma, secondo la natura dei bisogni o delle ricerche, servono ancora le vecchie di A. Tromm (Amsterdam 1718) e C. Kirchner (Francof. 1607), che, con altri ordinamenti, segnalano la corrispondenza ebraica.

Ve n'ha in lingue *moderne*, per la versione tedesca di Lutero, per l'inglese di Giacomo I, per le francesi di Calvino e di Osterwald, per l'olandese, danese, svedese; nessuna in italiano.

CONCORDATO. 1) *Nozioni generali.* 2) *Natura giuridica dei concordati.* 3) *Cenni storici.* 4) *Bibliografia.*

I. **Nozioni generali.** La Chiesa e lo Stato (v.), essendo due società perfette, esercitano la loro autorità su i medesimi soggetti (*subditi legum* dello Stato come cittadini, *subditi canonum* della Chiesa come fedeli) e spesso su materie fra di loro connesse. Di qui l'opportunità o la necessità di una norma che regoli i reciproci rapporti, delimitando le rispettive sfere di competenza (spirituale e temporale) e coordini le due attività in rapporto alle c. d. *res mixtae*.

Un accordo esplicito sarebbe superfluo, se la Chiesa o lo Stato riuscisse in determinate circostanze di tempo e di luogo a imporre all'altra parte la propria esclusiva sovranità, una legge unica e comune.

Ma normalmente, in ispecie nei tempi moderni, lo Stato oppone una teoria nazionale, informata alla sovranità dello Stato sul proprio territorio, alla teoria cattolica, che ha il duplice carattere della universalità e della soprannaturalità.

Questo contrasto teorico determina l'opportunità e spesso la necessità di accordi per raggiungere una stabile intesa o almeno un *modus vivendi* tra i due Poteri, accordi che hanno un carattere analogo in parte a un contratto di transazione, in parte a un trattato di pace o di alleanza.

Il C. è appunto l'atto solenne con cui la Chiesa e lo Stato si fanno delle scambievoli concessioni per reciproco vantaggio e instaurano tra di loro rapporti di amicizia; è, cioè, un atto solenne stipulato per regolare di mutuo accordo materie di comune interesse.

Questo spiega e inversamente si evince dalla stessa terminologia usata: *conventiones* (CJ can 3) *pacta conventa* (can 255), *concordata* (can 1471), *solemnes conventiones, vulgo Concordata* (*Syllabus errorum* di Pio IX), *concordia, capitula concordata, pax, tractatus*, ecc.

Intesi in questo senso di accordi espliciti tra la Chiesa e lo Stato, i CC. hanno sempre il sostanziale carattere convenzionale, anche se possono essere rivestiti di forme diverse.

Appunto per rispetto alla forma, si possono distinguere *tre tipi* principali di C: *a*) quello avente l'aspetto di una convenzione diplomatica, firmata dai rappresentanti delle due Alte Parti contraenti, come per es. il C. napoleonico e quelli più recenti; *b*) quello avente la forma di due atti unilaterali emanati uno dalla S. Sede e l'altro dallo Stato, come per es. il C. di Worms; *c*) quello consistente in una Bolla del R. Pontefice, ricevuta e pubblicata dallo Stato, cui è diretta, come una sua legge: es. il C. di Bologna.

Circa la competenza a concludere o approvare il C., per gli Stati occorre riferirsi alle rispettive costituzioni come per i trattati internazionali (*ius tractatuum, Treaty making power*), mentre per la Chiesa tale potere spetta ormai, e in pratica unicamente, alla S. Sede, perchè i CC. normalmente toccano le *causae maiores* riservate alla S. Sede (can 220) e derogano al diritto comune. In passato vi furono però anche dei CC. (diversi da quelli moderni) conclusi da vescovi con limitazione alla sfera della loro competenza e al territorio soggetto alla loro giurisdizione.

Per mezzo del C. la Chiesa si obbliga a emanare norme, a compiere determinati atti nel territorio dello Stato contraente e a concedere privilegi alle autorità civili di esso, mentre lo Stato si obbliga a emanare o a non emanare certe norme, a compiere o a non compiere determinati atti amministrativi in materia ecclesiastica e a riconoscere l'efficacia del diritto canonico in date materie.

Oggetto di C. possono essere materie spirituali, miste o temporali, difficilmente precisabili in linea di principio se non dall'autorità competente e in relazione alle circostanze di tempo e di luogo.

I CC. possono naturalmente regolare o soltanto particolari questioni controverse fra la Chiesa e lo Stato, o la totalità dei rapporti fra i due Poteri entro il territorio di uno Stato.

II. **Natura giuridica dei concordati.** Il punto più interessante e dibattuto a riguardo dei CC. è quello della determinazione della loro natura giuridica.

Anche superando la quasi abbandonata teoria negatrice della giuridicità dei CC. (vincolanti solo moralmente), ci si trova di fronte a una serie di teorie, comunemente raggruppate in tre principali.

La *teoria dei privilegi* o *dell'indulto*, detta anche curialista, considera i CC. semplicemente come privilegi o concessioni benevole fatte dalle

Chiesa, e quindi interpretabili e revocabili unilateralmente. Essa si fonda sul presupposto della superiorità della Chiesa sullo Stato, e quindi sulla mancanza dell'uguaglianza fra le due parti asserita necessaria per contrattare; sulla inalienabilità dei diritti primaziali del Pontefice; e sulla incommutabilità di cose spirituali con cose temporali a pena del reato di simonia (*ergo* mancanza di un oggetto valido per contrattare).

Antitetica alla precedente è l'altra *teoria* unilaterale, detta *legale* o *regalista*. Questa, infatti, parte dal principio della superiorità dello Stato, unico sovrano sul suo territorio, per dimostrare che i CC. sono semplici concessioni dello Stato e hanno valore giuridico solo in quanto sono promulgati come leggi dello Stato, derogabili e abrogabili senza mutuo consenso.

Intermedia fra le due precedenti è, nello stesso tempo, radicalmente diversa è la c. d. *teoria contrattuale o pattizia*, la quale prescinde dalle premesse dottrinali circa la superiorità di una parte sull'altra e vede nel C. la natura giuridica di un contratto (v. CONTRATTI), posto in essere col mutuo consenso delle due parti.

Le varie teorie hanno ricevuto diverse formulazioni in dottrina e hanno figliato minori teorie, più attenuate o conciliative: e così si parla di privilegi convenzionali, o si distingue il contratto in senso lato dal contratto in senso stretto, o si enuncia una teoria eclettica o mista, che separa in uno stesso C. le disposizioni aventi carattere di privilegi da quelle obbliganti strettamente per giustizia commutativa.

La S. Sede non si è pronunziata ufficialmente in favore della teoria privilegiaria o di quella contrattuale (quest'ultima sembra tuttavia avvalorata da varie dichiarazioni di Pontefici) ed ha soltanto condannata la teoria regalista (prop. XLIII del « Sillabo »).

Il punto cruciale è costituito dalla determinazione della natura dell'obbligazione, che nasce dal C., la quale sarebbe di giustizia commutativa, obbligante parimenti le due parti contraenti, secondo i contrattualisti, dovechè i privilegiari (come del resto, in senso opposto, i regalisti) sostengono l'unilateralità dell'obbligazione, spiegando che il Papa si obbliga solo *ex fidelitate* e non *ex iustitia* come lo Stato.

Ma anche la ormai prevalente teoria contrattuale non manca di generare questioni quando si tratta di determinare in quale ordinamento giuridico rientri il C. per desumere i principii che regolano la formazione, l'interpretazione e la cessazione di esso C.

Questo potrebbe infatti essere regolato o dal diritto canonico o dal diritto statuale (diritto pubblico interno) o da un diritto esterno, che potrebbe essere o il diritto internazionale o un nuovo diritto analogo ma distinto da questo, che si denomini diritto concordatario o altrimenti, e sorga in seguito alla stipulazione del C. (v. WAGNON, o. c., *passim*; PIOLA, o. c., *passim*.).

L'autorevole dottrina, che sembra preferibile, sulla natura giuridica dei CC. dimostra: 1) che gli opposti principii delle parti contraenti non trovano attuazione nell'accordo stipulato, costituendo atteggiamenti mentali, pregiuridici e irrilevanti, i quali non escludono l'incontro delle due volontà (*in idem placitum consensus*), da cui sorge il contratto; 2) che parte contraente di fronte allo Stato non può essere considerata una pretesa Chiesa nazionale o territoriale, ma bensì la S. Sede come istituzione suprema della Chiesa, che ha le note dell'unità e dell'universalità; 3) che nemmeno lo Stato, d'altra parte, si sottopone al diritto canonico, e che viceversa col C. s'instaura un rapporto fra enti indipendenti e coordinati, regolato da un ordinamento giuridico esterno e superiore alle due Alte Parti contraenti; 4) che parti contraenti del C. sono due soggetti di diritto internazionale, la S. Sede (indipendentemente dall'esistenza di un territorio in sovranità e dai suoi rapporti con lo Stato pontificio) e lo Stato, i quali stipulano in tale loro qualità; e che pertanto i CC. (almeno nei tempi moderni) sono formalmente e sostanzialmente una specie del genere « trattati internazionali ». In particolare i CC. moderni rivelano una perfetta analogia con i trattati per quanto riguarda la nomina di plenipotenziari, la redazione, lo scambio delle ratifiche per l'entrata in vigore, le regole d'interpretazione e le cause d'estinzione. I CC. sono cioè essenzialmente dei trattati (nonostante alcune differenze secondarie con i comuni trattati fra Stati), che hanno il carattere in parte del contratto (*Vertrag, traité, contrat*), in parte dell'accordo (*Vereinbarung, traité, loi ou accord normatif*).

Determinando la natura giuridica dei CC. con l'assimilazione ai trattati internazionali, si può dare la seguente definizione: i CC. (ecclesiastici moderni) sono degli speciali trattati internazionali stipulati fra la S. Sede e uno Stato (cattolico o non cattolico) per regolare materie ecclesiastiche di comune interesse (in generale, la condizione giuridica della Chiesa entro il territorio dello Stato).

Infatti anche i CC. come i comuni trattati internazionali, vincolano giuridicamente e immediatamente soltanto le due Alte Parti contraenti, e non costituiscono quindi propriamente fonti formali del diritto canonico e del diritto statuale, ma bensì fonti di diritto esterno (concordatario o internazionale). Rispetto ai cittadini e ai fedeli hanno effetti soltanto mediati, perchè le due Alte Parti contraenti si obbligano a emanare delle leggi di esecuzione per tramutare le norme internazionali poste nei CC. in norme aventi valore giuridico nei rispettivi ordinamenti interni della Chiesa e dello Stato (conformemente alla teoria dualista dei rapporti fra ordinamento interno e ordinamento internazionale).

III. **Cenni storici.** Il primo C. di cui si suole far menzione, è quello di Worms del 23 settembre 1122, che è detto anche « pacta Callistina » perchè concluso sotto il pontificato di Callisto II. Firmato dall'imperatore Enrico V, pose fine alla lunga lotta delle investiture fra papi e imperatori, e venne confermato con una convenzione del 1177 fra Alessandro III e Federico I.

Ma i CC. sorti nel medio-evo e, secondo alcuni autori, già nell'epoca carolingia, non sono chiaramente determinati nelle loro prime origini, perchè la dottrina controverte sulla loro autentica natura. Fra i CC. dubbi è particolarmente importante la Bolla di Urbano II (1098), che concesse a Ruggiero I, conte di Sicilia, la Legazia Apostolica, e da cui ebbe origine la *Monarchia Sicula* (v. MERCATI, o. c., pag. 18 e ss.). Particolari caratteristiche hanno i *Concordata Costantiensia*, conclusi sotto Martino V (1418) con le nazioni germaniche, con le nazioni latine (Francia, Italia, Spagna) e con

l'Inghilterra, in quanto che hanno lo speciale carattere di convenzioni fra il Papa, che fa concessioni, e le Chiese nazionali.

L'ultimo importante C. medioevale è quello di Vienna, o C. germanico, redatto il 17 febbraio 1448 e confermato con una Bolla di Nicolò V del 19 marzo. Venne concluso con Federico III ed altri principi secolari ed ecclesiastici della Germania, ed ebbe la sua causa nella *Pragmatica sanctio Germanorum*, redatta nel 1439 da una dieta di Magonza in seguito al Concilio di Basilea, e i suoi precedenti nelle quattro Bolle emanate il 5 e il 7 febbraio 1447 da Eugenio IV e subito confermate, il 18 marzo, dal suo successore Nicolò V.

Di notevole importanza è, all'inizio dell'evo moderno, il C. di Bologna (1516) tra Leone X e Francesco I, re di Francia, che mirava all'abolizione della Prammatica sanzione di Bourges (1438) e incontrò quindi l'ostilità della Chiesa gallicana. Esso presenta analogie anche per le origini con il C. di Vienna, e precorre i CC. moderni.

Dopo un periodo di rallentamento (un solo C. con la Boemia, nel sec. XVII) l'attività concordataria s'intensifica nel sec. XVIII con numerosi CC. di minore importanza per giungere al famoso C. napoleonico (v. NAPOLEONE, [*Politica religiosa di*], con cui si apre il secolo scorso. Stipulato a Parigi il 26 messidoro anno IX (15 luglio 1801) tra Pio VII e il primo console Bonaparte, è stato questo il C. per antonomasia, che tante dispute sollevò per i c. d. *articles organiques* (77), interpretanti il C. in senso gallicano, e che restò in vita sino alla emanazione, nel 1905, della legge francese di separazione.

Un crescendo dell'attività concordataria si ha in Europa tra il 1817 (CC. con la Baviera e con la Spagna) e il 1890 (C. con l'Inghilterra per Malta), e in America con una serie di CC. che vanno dal 1853 al 1892 (v. i CC. vigenti in *Perugini*, o. c., *passim*.). Da ricordare, per l'Italia, i CC. con la Sardegna (1817 e 1841), con le Due Sicilie (1818 e 1834, pubblicato nel 1839) e con la Toscana (1851); e, per la loro importanza, i CC. di Pio IX con la Spagna (1851 e 1859) e con l'Austria (1855), molto favorevoli alla Chiesa.

Nel sec. XX, che aveva visto un solo C. prebellico con la Serbia nel 1914, si ha una significativa ripresa dell'attività concordataria a sette secoli di distanza dal C. di Worms. Si succedono così rapidamente i CC. con la Lettonia (1922), la Baviera (1924), la Polonia (1925), la Lituania (1927), il Portogallo (1928 e 1929), la Cecoslovacchia (*modus vivendi*, 1928), la Romania (1929), l'Italia (1929), la Prussia (1929), il Baden (1933), la Germania (1933), e l'Austria (1934), oltre ai due accordi del 1926 con la Francia per gli onori liturgici.

Di notevolissima importanza, e non solo per noi, è il C. del Laterano, stipulato l'11 febbraio 1929 insieme con un Trattato politico per la soluzione della questione romana e la costituzione dello Stato della Città del Vaticano, ed entrato in vigore, come questo, allo scambio delle ratifiche il 7 giugno 1929 (v. LATERANO [*Patti del*]); e di particolare interesse è anche quello concluso con il Reich Germanico (20 luglio 1933), non solo perchè seguito ai CC. con la Baviera, la Prussia e il Baden, ma anche perchè è quello che ha dato luogo a maggiori difficoltà per la sua applicazione e a non poche proteste della S. Sede.

Nè qui si è arrestata l'attività concordataria del pontificato di Pio XI, seguita alla fondamentale opera della codificazione del diritto canonico compiuta sotto Pio X e Benedetto XV, poichè il 25 luglio 1935 venne firmato un C. con la Jugoslavia, che non fu poi ratificato per l'opposizione fatta da quella Chiesa ortodossa. Sotto il regnante pontefice Pio XII furono stipulati il C. col Portogallo (7 maggio 1940) e il C. colla Spagna (7 giugno 1941).

IV. **Bibliografia.** — A) RACCOLTE DI CONCORDATI: E. MÜNCH, *Vollständige Sammlung aller älteren und neueren Konkordate*, due voll., Leipzig 1830-1831. — V. NUSSI, *Quinquaginta Conventiones de rebus ecclesiasticis inter S. Sedem et civilem potestatem variis formis initae*, Romae 1869 II ed., Moguntiae 1870). — *Raccolta di CC. su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili (1098-1914)*, Roma 1919, per A. MERCATI. — A. GIANNINI, *I CC. postbellici*, due voll., Milano 1929, 1936. — A. PERUGINI, *Concordata vigentia notis historicis et iuridicis declarata*, Romae 1934. — J. M. RESTREPO, *Concordata regnante Sanctissimo Domino Pio pp. XI inita latine et gallice reddita et notis illustrata*, Romae 1934. — M. NASALLI-ROCCA, *Concordatorum Pii XI P. M. concordantiae*, Romae 1940.

B) TRATTATI GENERALI (di diritto canonico, diritto ecclesiastico e diritto internazionale):

P. HINSCHIUS, *Esposizione generale delle relazioni fra lo Stato e la Chiesa*, trad. in *Biblioteca di scienze politiche* di A. BRUNIALTI, vol. VIII, Torino 1892. — F. CAVAGNIS, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, IV ed., Romae 1906. — C. TARQUINI, *Iuris ecclesiastici publici institutiones*, XX ed., Romae 1906. — F. S. WERNZ, *Ius decretalium*, t. I., III ed., Prati 1913. — J. B. SÄGMÜLLER, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, IV Aufl., Freiburg im Breisgau 1925. — D. ANZILOTTI, *Corso di diritto internazionale*, III ed., Roma 1928. — A. VAN HOVE, *Prolegomena ad C.I.C.*, Mechliniae-Romae 1928 — P. FEDOZZI, *Trattato di diritto internazionale*, II ed., Padova 1933. — V. DEL GIUDICE, *Corso di diritto ecclesiastico*, II ed., Milano 1933. — M. CONTE A CORONATA, *Ius publicum ecclesiasticum*, II ed., Taurini 1934. — I. PASQUAZI, *Ius internationale publicum*, vol. I, Romae 1935. — F. M. CAPPELLO, *Summa iuris publici ecclesiastici*, IV ed., Romae 1936. — A. OTTAVIANI, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, II ed., vol. II, Romae 1936.

C) MONOGRAFIE SPECIALI:

A. AGLIARDI, *Esame della controversia sui concordati*, Bergamo 1873. — P. BALDI, *De nativa et peculiari indole concordatorum apud scholasticos interpretes*, Romae 1883. — A. BALVE, *Kirche und Staat in Vereinbarungen auf dem Grunde des Kirchenrechts, Staatsrechts und Völkerrechts*, II Aufl., Regensburg 1881. — A. BAUDRILLARD, *Quatre cents ans de concordat*, Paris 1905. — A. BERTOLA, *Concordato* in ENC. IT., XI. — IDEM, *Attività concordataria e codificazione del diritto della Chiesa* in « Archivio giuridico F. Serafini » CXI (1934). — M. BIERBAUM, *Das Konkordat in Kultur, Politik und Recht*, Freiburg im Breisgau 1928. — A. BLAT, *Jus concordatarium postbellicum conlatum cum C.J.*, Romae 1938. — A. BORNAGIUS, *Ueber die rechtliche Natur der Concordate nebst Prüfung der in dieser Beziehung auf-*

gestellten Theorien, Leipzig 1870. — Cagiano de Azevedo, *Della natura e del carattere essenziale de' Concordati*, Parigi 1850 (e Roma 1872). — F. M. Cappello, *De natura concordatorum*, in « Jus pontificium » 1928, 1929. — M. Conte a Coronata, *De natura seu vi iuridica concordatorum*, in *Estudios franciscans* 39 (1927). — P. A. D'Avack, *La natura giuridica dei concordati nel jus publicum ecclesiasticum*, in « Studi in onore di Francesco Scaduto », Firenze 1936, vol. I. — M. De Bonald, *Deux questions sur le concordat de 1801*, Paris 1871 (II ed., 1878). — De Pradt, *Les quatre concordats*, quattro voll., Paris 1818, 1820. — P. Dudon, *Concordats*, in « Dictionnaire Apolog. de la Foi Cathol. » I (1911, IV ed. 1925). — F. A. Duffo, *Les concordats en droit international*, Toulouse 1910. — M. B. G. Fink, *De concordatis*, Louvain 1879. — F. Giese, *Konkordate*, in K. Strupp, Wörterbuch des Völkerrechts und der Diplomatie », I. — A. Giobbio, *I concordati*, Monza 1900. — P. Hergenröther, *Concordate*, in « Kirchenlexicon » III. — N. Hilling, *Die Konkordatsfrage*, in « Archiv. für katholisches Kirchenrecht CX », (1930) — Idem, *Die Konkordate*, Düsseldorf 1932. — E. R. Huber, *Verträge zwischen Staat und Kirche im Deutschen Reich*, Breslau 1930. — B. Hübler, *Zur Revision der Lehre von der rechtlichen Natur der Konkordate* in « Zeitschrift für Kirchenrecht » 3 (1863). — Institut Pie XI, *Les Concordats conclus sous le Pontificat de Pie XI*, Paris, 1930. — C. Jannaccone, *La natura giuridica del concordato*, in « Il diritto ecclesiastico 39 (1928). — F. Labis, *Des concordats*, in « Revue catholique » 33 (1872). — E. Lange-Ronneberg, *Die Konkordate*, Paderborn 1929. — V. E. Orlando, *Concordato*, in « Digesto Italiano », vol. VIII, 1889. — P. Parsy, *Les concordats recents*, Paris 1936. — A. Piola, *Introduzione al diritto concordatario comparato*, Milano 1937. — G. Radini Tedeschi, *Chiesa e Stato in ordine ai Concordati*, Milano 1887. — E. F. Regatillo, *Concordatos*, Santander 1933. — G. Renard, *Etude historique sur la législation des Concordats jusqu'au Concordat de Bologne*, Paris 1889. — Idem, *Concordats*, in « Dictionnaire de Théologie Cathol. III » (1908). — O. Sarwey, *Ueber die rechtliche Natur der Konkordate*, in « Zeitschrift für Kirchenrecht » 2 (1852) — D. Schiappoli, *Natura giuridica dei concordati e degli accordi fra lo Stato e le varie Chiese*, in « Atti della R. Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli » 56 (1934). — Id., *Sulla natura giuridica del C.*, Firenze 1941. — F. E. Schneider, *Die rechtliche Natur der Vereinbarungen zwischen Staat und Kirche*, Münster 1908. — P. Schoen, *Die Rechtsgrundlagen der Verträge zwischen Staat und Kirche und der Verträge der Kirchen untereinander*, in « Archiv des öffentlichen Rechts » 1932. — U. Stutz, *Konkordat und Codex*, in « Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften », phil.-hist. Klasse » 32 (1930). — C. F. Turinaz, *Les concordats et l'obligation réciproque qu'ils imposent a l'Église et a l'État*, Paris 1887 (II ed. 1888). — H. Wagnon, *Concordats et droit international*, Gembloux 1935 — W. Weber, *Die politische Clausel in den Konkordaten*, Hamburg 1939. — M. Falco, s. v. in *Nuovo Digesto Ital.*, 1938, III, 650-660.

CONCORDIA in Portogruaro, *Concordia Sagittaria*, antica città in prov. di Venezia. Oggi non ha che 1300 ab. La sede vescovile rimonta alla fine del sec. IV o all'inizio del sec V. Il primo vescovo di cui si conosce il nome è *Clarissimo* (578). All'epoca dei Longobardi, quando la città fu distrutta, il vescovo *Giovanni* si rifugiò a Caorle, con parte dei suoi fedeli, mentre altri furono ospitati a Gruaro, oggi Portogruaro, con più di 5000 ab. nel solo centro (più di 17.000 nel comune). La diocesi fu soggetta dapprima ad Aquileia, poi a Udine e, dal principio del sec. XIX, al patriarcato di Venezia. Il vescovo *Matteo Sanudo* trasportò definitivamente la residenza a Portogruaro (1586). Degni di nota il piccolo *museo* d'antichità e il campanile (pendente, di stile romanico) della *cattedrale*. La diocesi ha 172 parrocchie con 267 sacerdoti (di cui 7 regolari) e 312.382 fedeli. Notevole l'antico cimitero cristiano.

Bibl. — A. Zambaldi, *Storia di Concordia*, Vito 1840. — Ughelli, V, 323-368. — Cappelletti, X, 417-475. — Lanzoni, II. 896-901; 1059-61. — E. Degani, *Le nostre scuole nel medioevo e il Seminario di C.*, Portogruaro 1904. — Id., *La diocesi di C.*, Udine 1924². — P. Paschini in *Memorie storiche Forogiuliesi*, 1911, p. 9 ss.

CONCORDIA (I Martiri di). La città di C. venera il 17 febbraio (cf. Martirologio Rom.) un forte gruppo di martiri con a capo *Donato, Secondiano* e *Romolo*, vittime nella città stessa sotto Massimiano e Diocleziano. Il testo relativo nel Geronimiano si presenta con notevoli varianti; soprattutto in una recensione v'è menzione dell'Africa, onde si pensò ad una *Concordia* in Africa. Inoltre un gruppo di martiri dello stesso nome e dello stesso tempo si trova venerato il 21 agosto a Cividale e la Passio li dice uccisi in Pannonia: cf. Acta SS. *Aug.* IV (Ven. 1752) *die* 21, p. 411-413. La tradizione in favore di Concordia, impugnata da Delehaye (*Les origines du culte des Martyrs*, 1912, p. 378) e da Lanzoni, *l. c.*, ha trovato un difensore in G. Milanese: *Scuola Catt.*, 55 (1927, I) 125-131.

CONCOREGGI Rainaldo (B.). v. Rainaldo (B.) di Ravenna.

CONCORRENZA-OCCORRENZA, lat. *Concurrentia-Occurrentia*. Termini rubricali del Breviario e del Messale Romano indicanti la coincidenza, parziale o totale, di due o più uffici liturgici nello stesso tempo.

Il caso di *concurrentia* di due uffici si ha quando i secondi Vespri di uno s'incontrano con i primi Vespri dell'altro. Per sapere quale debba avere la precedenza, ci sono due regole fondamentali: 1) tra due feste diverse per nobiltà, si giudica secondo i criteri che ne determinano appunto la nobiltà e i Vespri sono della festa più nobile, con o senza la Commemorazione (v.) dell'altra; 2) se pari è la nobiltà, i Vespri si dividono: la salmodia è quella dell'ufficio precedente, dal « capitolo » incomincia l'ufficio seguente. Casi speciali sono definiti da apposite rubriche.

Il caso di *occurrentia* si ha quando due o più uffici cadono nello stesso giorno. L'ufficio più nobile ha la precedenza e vi sono uffici che non cedono mai in nessun caso di « occorrenza » (ad es., Pasqua, Pentecoste, Corpus Domini, ecc.); altri qualche volta cedono. Questi, secondo i casi, si devono commemorare; in casi accidentali di *occurrentia* gli uffici maggiori (I e II classe) per quel-

l'anno non si commemorano, ma si trasferiscono: *translatio festorum*. Se l'*occurrentia* è perpetua, allora si verifica il caso della *repositio* delle feste, che può essere decretata dalla S. Sede, dando alla festa traslata un altro giorno nel CALENDARIO (v.), o, in caso di feste particolari, la festa impedita deve differirsi anno per anno nel più vicino giorno libero da impedimento. In casi di occorrenza accidentale, per gli uffici minori basta la commemorazione.

BIBL. — *Rubricae generales Brev. Rom.*, tit. X-XI; *Additiones et variationes*, tit. IV-VI. Per l'Ambrosiano v. le tabelle « *de Concursu officiorum in Vesperis* » e « *de Translationibus et Commemorationibus* ». — C. CALLEWAERT, *De Breviarii Romani liturgia*², Bruges 1939, p. 254-266. — P. PIACENZA, *In Constitutionem « Divino Afflatu » ... et in Rubricas ... commentarium*², Romae 1912, p. 64-88.

CONCORREZI, da Concorrezo in Lombardia, ramo notevole, cogli Albanesi e BAGNOLESI (v.), dei CATARI (v.) occidentali, molto prosperoso in tutta la Lombardia. Nella storia della setta dovette avere grande importanza il vescovo *Nazario*, che s'ispirava ai Bulgari BOGOMILI (v.) Come i Bagnolesi, mitigano il dualismo manicheo, ma, a differenza di questi, secondo cui le anime umane sono create da Dio e hanno peccato prima della creazione del mondo, i CC. credono che il demonio ha inserito nel corpo del primo uomo un angelo peccatore, donde, per TRADUCIANISMO (v.), emanano tutte le anime. Secondo Sacconi, Cristo avrebbe avuto un vero corpo, ma, secondo altre fonti, il suo corpo sarebbe stato celeste, la sua anima non umana ma angelica, tratti dall'unione di Maria, che pure era un angelo, coll'angelo Gabriele. Del V. Test. ritenevano soltanto le parti citate da Cristo e dagli Apostoli.

BIBL. — R. SACCONI (1259), *Summa de Catharis et Leonistis*, presso MARTÈNE-DURAND, *Thesaurus novus Anecd.*, Parigi 1717, V, 1761 ss. — ANONIMO DI PASSAVIA (Pseudo-Rainero), *Liber contra Waldenses*, in *Bibliotheca Patrum*, T. 25, Lione 1677, p. 267 ss., da GRETSER, Ingolstadt 1613. — ANONIMO, *Joannis ap. et evang. interrogatio ...* presso J. BENOIST, *Histoire des albigeois et des Vaudois*, Parigi 1691, I, 283 ss; J. C. THILO, *Codex apocryphus Novi Test.*, Lipsia 1832, I, 884 ss.; ecc. — SALVO BURZIO, *Liber qui Supra stella dicitur*, presso VON DÖLLINGER, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Monaco 1890, II, 52 ss.; — Altri testi presso DÖLLINGER, *o. c.*, I, 320, 612: MURATORI, *Antiquitates Italicae medii aevi*, Milano 1741, V, 93-96. — F. VERNET in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 779-81.

CONCORSO. Il conferimento delle parrocchie (v. COLLAZIONE) spetta al Vescovo, in seguito ad un esame del candidato. In via provvisoria la S. Sede vuole che detto esame venga ancora sostenuto, nelle regioni in cui s'usa, come in Italia, con le formalità del *C.* e secondo le norme date dalla Costit. *Cum illud* di Benedetto XIV (14 dicembre 1742) inserita nel CJ. (cf. can 459).

Col C. *speciale* si provvede, di volta in volta, ad una o più parrocchie determinate; il C. *generale*, invece, consiste nel determinare, in un primo tempo, l'idoneità giuridica dei candidati a quali si siano le parrocchie che diventeranno vacanti e nello scegliere tra questi, in un secondo tempo, il più degno per questa o quella parrocchia vacante.

Non sempre il C. è necessario: viene omesso, generalmente, per le parrocchie di nuova erezione esenti o litigiose, in certi casi di trasferimento, di remozione, ecc.; ma nonostante la varietà delle consuetudini locali e l'incertezza della giurisprudenza sui particolari, le regole generali del C. restano quelle della citata Costituzione Benedettina. L'indizione o bando del C. spetta al Vescovo, a mezzo di decreto che determini oggetto, giorno, ora, luogo e documenti I concorrenti subiscono il giudizio da parte di non meno di tre Esaminatori sinodali su temi uguali per tutti, scritti e sottoscritti dai candidati, nel medesimo luogo e nel medesimo tempo (*super doctrina*) e sulle doti personali al caso richieste (*super idoneitate*). La designazione del più degno tra gli ammessi spetta ancora al Vescovo, il quale deve comunicare alla Dataria la terna preferita o il preferito, se la parrocchia sia riservata alla S. Sede, e il solo nome del prescelto al Governo italiano, perchè la provvista possa avere il suo corso a norma dell'art. 21 del Concordato e 2 della Legge 27-V-1929 n. 848 (v. ESAME CANONICO).

Per il *C. nel delitto* (v. DELITTO; COMPLICE; COOPERAZIONE).

BIBL. — M. LINGG, *Geschichte des trident. Pfarrconcurses*, Bamberg 1880. — S. D'ANGELO, *Nomina del parroco, esame, concorso*, Giarre 1921. — WERNZ-VIDAL, *Jus canon.*, Romae 1928, II, nn. 726-729. — G. CAVIGIOLI, *Manuale di dir. can.*, Torino 1932, p. 339 ss. — G. STOCCHIERO, *Codice del clero it.* ², Vicenza 1937, nn. 375-378 e 428 ss — ID., *Il beneficio eccl.*, II, « In provisione », Vicenza 1943, cap. III, art. 3.

CONCORSO Divino. Locuzione tecnica, con cui si indica nella teologia sia naturale che soprannaturale l'*influsso attuale di Dio nelle operazioni delle cause create*. Questo influsso è *immediato*, in quanto si esercita su ciascuna delle operazioni delle cause create nell'atto stesso in cui essa si pone, distinguendosi così dal concorso divino mediato, coincidente colla costituzione e conservazione delle singole nature e delle loro facoltà operative. E' *fisico*, in quanto agisce sull'operazione come causa fisica, distinguendosi così dall'influsso morale, di cui è suscettibile la volontà libera attraverso motivi di semplice persuasione. E' *necessario*, data la totale dipendenza delle cause seconde (le creature) dalla causa prima (Dio), sia nell'essere che nell'operare. Questa necessità di un C. D. fisico e immediato in ogni operazione delle cause seconde risulta da testi biblici (soprattutto *Atti* XVII 28; I *Cor* XII 6) ed è, si può dire, un dogma filosofico-teologico, impugnato solo da un piccolo numero di autori con a capo DURANDO di S. PORCIANO (v.). L'atto stesso del peccare, non in quanto è deformità morale, ma in quanto è entità fisica, richiede il C. D., nè questo si oppone in tal caso alla santità di Dio. In un certo senso, ogni causa creata, in virtù del C. D. fisico e immediato, necessario per ogni sua operazione, può essere detta *causa strumentale* in rapporto a Dio: ma il concetto proprio di *causa strumentale* o *secondaria*, in correlazione con *causa principale* o *primaria*, è diverso da quello di *causa seconda*, in correlazione con *causa prima*. v. CAUSALITÀ STRUMENTALE.

Il C. D. come collaborazione fra la causa prima

e le cause seconde sarebbe evidentemente un non senso nel Panteismo (v.); d'altra parte, esso viene come svuotato di senso anche nelle dottrine, fra loro opposte, dell'Occasionalismo (v.), che va a detrimento delle cause seconde, e del Naturalismo (v.), che va a detrimento della causa prima.

La distinzione teologica più importante è fra il C. D. *generale*, necessario per ogni operazione libera o non libera dell'ordine naturale, e il C. D. *speciale*, necessario per ogni operazione d'ordine soprannaturale. Questo C. D. nell'ordine soprannaturale si chiama Grazia (v.) attuale.

Un problema estremamente delicato e storicamente celebre sorge dal come si debba concepire il C. D. — sia nell'ordine naturale (problema filosofico) che nell'ordine soprannaturale (problema teologico) — pur necessario per le azioni libere dell'uomo. Nel che si oppongono Tomismo e Molinismo (v.), quello affermando un C. D. *previo* (*premozione fisica*), questo ritenendo sufficiente un C. D. *simultaneo*.

La libertà è distrutta nel sistema della Predestinazione (v.) calvinista. — V. Frins in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 781-796. — Suarez, *De concursu*, III; *De gratia*, III, 5; *Metaph. Disput.*, XXII.

CONCUBINATO. È la fornicazione continuata con una determinata persona, sia che questa conviva nella stessa casa, sia che viva in casa separata. Aggiunge alla semplice fornicazione lo stato sistematico continuo delle relazioni e costituisce perciò una occasione volontaria di permanente peccato.

1.° Può essere *pubblico* od *occulto*, a seconda che è notoriamente conosciuto o no; *semplice* o *composto*, a seconda che interviene tra persone libere da altro legame, oppure soggette ad altro vincolo. Oltre che dalla semplice fornicazione, dall'adulterio, dall'incesto, dal sacrilegio (v. voci), differisce anche dalla prostituzione, perchè la concubina è in relazione con un solo uomo, mentre la prostituta s'abbandona a chi capita. Dal punto di vista morale, tuttavia, C. e prostituzione non costituiscono due specie distinte.

È peccato grave contro la virtù della castità, e più grave della semplice fornicazione. Bisogna dunque dichiarare in confessione non solo i peccati commessi, ma anche lo stato e la durata del C. Lo stato di permanenza è occasione per il concubinario di peccato, e per gli altri di scandalo, quando sia pubblico e perciò il dovere grave di eliminarlo o — almeno — di renderlo remoto.

2.° Il diritto romano considerava C. l'unione stabile dell'uomo e della donna, senza i due requisiti del matrimonio, l'*affectio maritalis* e l'*honor matrimonii*. I codici moderni, invece, se il C. non si risolve in offesa della libertà sessuale e dei minorenni, specificamente non lo colpiscono che come una prova di adulterio del marito (cf. Cod. pen. ital. art. 560). La Chiesa, invece, che con gravissime pene fin dai primi secoli condannava il C., lo considera sempre come un obbrobrioso delitto.

Nel can 2357 § 2 è ora stabilito, a riguardo dei *laici*, che coloro che vivono in C. pubblico « siano esclusi dagli atti legittimi ecclesiastici, finchè non abbiano dato segni di vera resipiscenza »; la pena, come si vede, non è *latae*, ma *ferendae sententiae*: e nel can 1078 è stabilito che dal C. pubblico o notorio sorge l'impedimento di pubblica onestà, che dirime il matrimonio nel primo e nel secondo grado della linea retta fra l'uomo e i consanguinei della donna, e viceversa (v. Impedimenti Matrimoniali).

Più severe e più complesse sono le disposizioni del CJ a riguardo del C. dei *chierici*. Nel can 2358 è stabilito che contro i chierici minoristi, colpevoli di qualche delitto contro il sesto comandamento, si proceda con punizioni secondo la gravità della colpa, anche con la dimissione dallo stato clericale, oltre che coll'applicazione delle pene fissate per i laici colpevoli dello stesso delitto. Nel canone seguente è detto che i chierici in *sacris*, se sia stata inutile la premessa ammonizione, devono essere costretti a desistere dall'illecito contubernio e a riparare lo scandalo con la sospensione *a divinis* e la privazione dei frutti dell'officio, del beneficio, della dignità. La procedura speciale da seguire nell'applicazione di queste pene, è fissata nei cann 2176-2181. Notevole è anche la disposizione del can 133, pel quale si presumono concubinari i chierici contumaci contro le prescrizioni dell'Ordinario circa il tenere con sè o frequentare donne sulle quali possano sorgere sospetti.

Bibl. — P. Meyer, *Der römische Konkubinat*, Leipzig 1895. — J. Plassard, *Le concubinat romain sous le haut Empire*, Paris 1921. — S. Alfonso, *Homo apostolicus*, tract. XVI, 16. — Lehmkuhl, *Theol. Mor.*, tract. III, c. III, ed. 5.ª, p. 519. — B. Dolhagaray in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 796-803. — Per C. nel diritto italiano cf. R. Giofredi, in *Nuovo Digesto It.*, 1938, III, 707*a*-709*b*. — Enc. It., XI, 92*a* 93

CONCUPISCENZA. Etimologicamente, è ogni brama od aspirazione buona o cattiva, spirituale o carnale. È nota la sentenza di S. Paolo: « Caro enim concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem » (Gal V 17): dove è chiara la distinzione di due concupiscenze, l'una cattiva e l'altra buona.

1.° In senso proprio la C. si identifica con la *passione*, che è definita da Aristotele un movimento dell'appetito sensitivo, proveniente dalla rappresentazione del bene e del male con alterazione fisiologica. Appartiene all'ordine sensitivo e non è, per sè, nè buona nè cattiva: anzi può diventare utile al compimento del bene. La S. Scrittura ne fa talvolta l'elogio (cf. Sap VI 18-21 e Num XXV 7 ss.) (v. Passioni). Lo spirito non sempre può avere il perfetto controllo dei sensi, nè la ragione esercitare il pieno dominio sulla parte sensibile che è in noi; onde si possono distinguere tre categorie tra gli atti mossi dalla passione: *a*) quelli che precedono l'avvertenza della mente, come uno scatto d'ira, « motus primo primi »; *b*) quelli che tendono verso oggetti di per se stessi illeciti, come la C. carnale; *c*) e quelli che, pur tendendo ad oggetti leciti, oltrepassano i limiti imposti dalla retta ragione, come capita ai golosi ed intemperanti. Fino a che questi atti rimangono nell'ordine fisiologico, non si può parlar di peccato; ma per l'intima connessione che è in noi tra materia e spirito, la ripercussione nelle regioni della intelligenza e della volontà è molto rapida; di qui la cautela e la vigilanza sempre necessaria per impedire che l'atto passionale, quando tenda al male e come tale sia avvertito dalla intelligenza, abbia il consenso della volontà.

È troppo largamente accolta la teoria, conclamata da Lutero, della *forza irresistibile* della passione, con cui si tende ad escludere l'imputabilità di

certe azioni: è un generalizzare casi rarissimi e un non tener conto che con una resistenza tempestiva si può sempre dominare o almeno contenere anche il fuoco della più violenta passione; senza dire della grazia di Dio che non vien mai meno.

2.° I moralisti e i canonisti considerano la C. principalmente come un'elemento perturbatore della volontà, per valutare la *imputabilità* del peccato e del delitto. Il can 2205 esprime in termini vivi e concisi i principî elaborati in materia dai migliori moralisti e giuristi: « la passione, quando sia volontariamente e deliberatamente eccitata o alimentata, *aumenta* piuttosto la imputabilità; in caso diverso la *diminuisce* più o meno a seconda della sua intensità; e la *toglie* del tutto se preceda ed impedisca ogni deliberazione della mente e ogni consenso della volontà ». Gli stati emotivi e passionali, infatti, sono manifestazioni della C come forza di attrazione (*amore*, desiderio, piacere) o di repulsione (*odio*, orrore, dolore, timore, ira). Lo stimolo può partire dai sensi e attingere la volontà, oppure è la volontà che eccita i sensi, nel quale caso, l'atto della volontà si intensifica, ma ne resta turbata più o meno la intelligenza; onde il detto che la passione è cieca.

Anche il Cod. Pen. Ital. tien conto dello stato emotivo o passionale in connessione col motivo da cui trae la sua origine. Un'azione perversa, commessa sotto un impulso passionale, non diminuirebbe quindi l'imputabilità, ma il giudice dovrebbe tenerne conto per spaziare tra il minimo e il massimo della pena. Perciò il can 2218 ricorda il *finis intentus* e il Cod. Pen Ital. considera tra le circostanze attenuanti comuni (art. 62) l'aver reagito in istato d'ira e l'aver agito per motivi di particolare valore morale o sociale, ovvero per suggestione di una folla in tumulto. È noto poi che la provocazione può anche scriminare l'ingiuria e la diffamazione (cf. can 2218 § 3 e art. 599). Uguali considerazioni si potrebbero ripetere per i peccati e i delitti commessi in istato di spavento, d'orrore, di paura e d'intimidazione (cf. can 2205 §§ 2 e 3 e art. 54, cpv. 2°, e v. Paura).

3.° In senso più strettamente teologico, la C. è una conseguenza e un segno del Peccato Originale (v.) e come tale fu definita « *fomite di peccato* », tendenza al male piuttosto che al bene, un movimento dell'appetito sensitivo contrario all'ordine morale; e può essere intesa non solamente quale ribellione dei sensi contro la ragione, ma anche quale attività disordinata della ragione stessa e della volontà. È in questo significato che S. Giovanni potè dire (I Ep. II 16): « Tutto quanto è nel mondo (la C. della carne, la C. degli occhi e l'orgoglio della vita) non è dal Padre, ma è dal mondo ». Secondo la dottrina del concilio di Trento (Sess. V), questa C. non è « in renatis » veramente e propriamente peccato, ma è conseguenza del peccato e al peccato inclina. Non può nuocere a chi non acconsente e reagisce contro di essa in virtù della grazia di Cristo Gesù. Maestro insuperabile delle vittorie dello spirito sulla C. rimane S. Paolo. Sulla sua scorta la morale e la pedagogia cristiana insegnano a far leva su queste energie della C., su questa forza delle passioni ai più nobili fini della vita umana, civile e soprannaturale.

Bibl. — Summa Theol., I-II, q. XXX e passim. — F. Prat, *La théologie de S. Paul*, I^{22} 1934, II^{20} 1937: v. l'indice sotto la voce « *Chair* ». — B. Bossuet, *Traité de la concupiscence*, nuova ed. Parigi 1930. — A. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris 1923, nn. 192-209. — A. Chollet in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 803-814. — V. inoltre la Bibl. sotto la voce Passioni.

CONDAMIN Alberto, S. J. (1862-1940), distinto esegeta ed orientalista, n. a Marsiglia. Si applicò soprattutto al Vecchio Testamento e all'assiriologia nei suoi rapporti colla Bibbia. Sono suoi, nella serie « Études Bibliques » diretta dal padre Lagrange (v.), i commenti su *Isaia* (I° vol. 1905; il II° vol. non ha visto la luce) e *Geremia* (1936), e, nella « Storia delle Religioni » del Martindale, lo studio sulla *Religione di Babilonia e di Assiria*, come, nel « Dict Apolog. de la Foi Cath. », il notevole studio comparativo *Babylon et la Bible*. In *Poèmes de la Bible* (Paris 1933) ribadì le sue idee sulla teoria strofica degli Ebrei (cf. *Revue Biblique*, 1934, p. 128-132). Oltre a numerosissimi articoli e bollettini sparsi nelle riviste biblico-teologiche di lingua francese, ricordiamo ancora due studi apologetici: *Voltaire, « le Grand Homme » d'Albert Bayet*, Paris 1936, e *A la recherche d'une morale laïque, Les découvertes de M. Bayet*, ivi 1937. — G. M. Vosté in *L'Osservatore Rom.*, 3 agosto 1940. — *Biblica* 21 (1940) 401 s.

CONDÉ Luigia Adelaide di Borbone, O. S. B. (1757-1824). Nacque da Luigi, principe di Condé a Chantilly. Era destinata sposa al conte di Artois (Carlo X), ma varie cause impedirono queste nozze. Abbatessa (1786) di Remiremont, dopo la presa della Bastiglia fu per 25 anni esule in vari paesi. Rientrata in Francia, si ritirò per concessione di Luigi XVIII (1816) nel palazzo del Tempio, mutato in monastero, consacrandovisi colle sue monache all'adorazione perpetua del SS. Sacramento.

CONDEDO, Santo († c. 685), prete ed eremita a Fontenelle in Normandia sotto il santo abate Lamberto (v.). Si conserva un atto di Teodorico III, che gli donò territorio nell'isola di Belcinac. — *Vita*, della prima metà del sec. IX, in Acta SS. *Oct.* IX (Parisiis et Romae 1869) *die* 21, p. 351-358, e in Monumenta *Germaniae Hist., Script. rerum Merov.*, V (1910) p. 644-651.

CONDILLAC (de) Stefano Bonnot (1715-1780). È il principale esponente del sensismo, sviluppato da lui in forma sistematica sulle orme dell'empirismo di Locke.

Già Locke aveva detto che ogni conoscenza deriva dall'esperienza; C. svolge la teoria riducendo la esperienza alla sensazione: credette di aver dimostrato che non solo il contenuto del pensiero, ma perfino ogni nostra attività è sensazione o trasformazione di questa.

Per meglio spiegare la sua teoria C. ricorre al famoso esempio della statua: se una statua fosse dotata successivamente dei vari sensi riferirebbe a sè i dati di essi, se il tatto non le provasse l'esistenza di oggetti esterni. C. fu sacerdote; amico di Rousseau e Diderot; precettore per circa dieci anni alla corte di Parma, esercitò larga influenza in Francia, in Italia e altrove, benchè fosse dotato di scarsissima sensibilità speculativa. Il pensiero di C. è esposto soprattutto in *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, *Traité des sensations* (vers. it., Bari 1925), ecc. — *Oeuvres*, Paris 1798, in

23 voll.; altre opere sono ancora manoscritte. — Enc. It., XI, 98-99 *a*. — Boguenault de Puchesse, *C., sa vie, sa philosophie, son influence*, Paris 1910. — M. Dal Pra, *Condillac*, Mil. 1942.

CONDIZIONE (Sotto). 1.° Si dice che il ministro dei Sacramenti, ai quali soltanto qui ci riferiamo, li conferisce *sotto condizione, sub conditione*, quando a voce o almeno col pensiero intende far dipendere il conferimento dalla presenza di tutti i requisiti alla loro validità. La forma condizionale si usa o nella iterazione del Sacramento, o anche nel primo conferimento, quando vi sia qualche dubbio insolubile sulla presenza di un requisito essenziale. In tal modo si mira a salvaguardare la riverenza dovuta al Sacramento.

2.° Secondo il Rituale Romano in due soli Sacramenti la condizione deve essere esplicita: nel Battesimo (tit. 2, c. 1, n. 9) e nell'Estrema Unzione (tit. 5, c. 1, n. 12). Nell'amministrazione degli altri basta sia formulata internamente.

3.° L'uso della forma condizionale è lecito come insegnano i teologi, quando il Sacramento conferito senza condizione sarebbe esposto a pericolo di nullità, e, assolutamente negato, potrebbe privare l'uomo di un grande bene o lo esporrebbe al pericolo della dannazione eterna.

4.° Il Sacramento conferito sotto condizione *de praesenti*, o *de praeterito* vale, se si verifica la condizione; se non si verifica, è nullo. Conferito sotto condizione *de futuro*, se si eccettui il matrimonio, il Sacramento è invalido. È nullo nel momento, in cui si conferisce, perchè manca nel ministro l'intenzione di amministrarlo senz'altro; è nullo nel futuro, perchè non v'è più la coesistenza morale della materia e della forma, richiesta alla validità del Sacramento. Fa eccezione il matrimonio, per la sua natura speciale di contratto: (v. però il can 1092).

5.° Non sono rari i casi, nei quali non solo è lecita, ma anche obbligatoria l'amministrazione dei Sacramenti sotto condizione *de praesenti* o *de praeterito*. Invece solo per il matrimonio, in casi eccezionalissimi, può esser lecita l'apposizione di una condizione *de futuro*.

CONDIZIONE nei Contratti. v. Contratti: III.

CONDOBAUDITI. Eretici monofisiti del sec. VI, molto affini agli Agnoeti (v.); il loro nome è derivato dal quartiere costantinopolitano di « Condobaudo », ove i loro capi solevano adunarsi.

CONDONAZIONE. È una delle cause che esimono dall'obbligo della restituzione. La C. può essere espressa, tacita o anche presunta. Quella espressa dev'essere libera, da parte del creditore, cioè, immune da errore, frode, violenza e intimidazione. La tacita o la presunta possono avere facile applicazione nei furti domestici dei figli e delle spose.

CONDORMIENTI. Fu il nome generale di eretici, appartenenti a varie sètte (dal sec. XIII al XVI), i quali ammettevano e reclamavano la promiscuità dei sessi. In ispecie, si tratta di una distinzione, introdotta da Fr. Staphylus nel suo *De dissidiis haereticorum*, Anversa 1555, tra *anabattisti comunisti* e *anabattisti condormienti*. Ma, in verità, gli uni e gli altri ammettevano la comunione dei beni, delle donne e dei figli. — Oltre allo Staphylus citato. — D. Bernino, *Historia di tutte l'heresie*, Venezia 1724, tom. IV, p. 340-342. — F. Vernet in *Dict. de Théol, cath.*, III, col. 815-816.

CONDREN (de) Carlo (1588-1641), secondo generale dell'Oratorio di Francia, n. a Vaubrun presso Soissons, m. a Parigi. Il padre sognò per lui le glorie militari, ma egli con passione coltivava il soave dono della pietà cristiana, meditando in segreto la sapienza sacra e irrobustendosi nella virtù. Finiti (1613) con sommo onore gli studi alla Sorbona, si fece sacerdote. Tutto si consumò e tutto consumò, perfino i suoi libri, per soccorrere gli indigenti delle catapecchie, della strada, delle prigioni, degli ospedali. Predicava l'amore di Dio dai pulpiti di Parigi e dei villaggi. Entrato nell'Oratorio (1617), ne divenne una delle più fulgide glorie. « Tutto l'Oratorio obbedisce al generale, ma il generale stesso obbedisce al P. de Condren », diceva lo stesso de Bérulle (v.). Fu incaricato di fondare le case di Nevers, Langres, Poitiers, fu superiore del Seminario di S. Magloire a Parigi, e poi direttore di spirito alla casa madre di S. Onorato; alla morte di Bérulle (1629) non potè evitare di essere eletto generale della Congregazione.

La sua fama fu immensa. Il Bérulle baciava le orme dei suoi piedi; Luigi XIII lo giudicava il più santo uomo del suo regno e il più disinteressato; e Richelieu ammirava la sua abilità politica, che grandi servigi rese allora allo Stato. Ma rifiutò gli onori di corte, l'arcivescovato di Lione, di Reims, e il cardinalato. Per il suo dono di sapienza egli è un'incomparabile maestro della spiritualità cristiana. Mai la religione fu così bella come sulla sua bocca, si disse. Diresse lo spirito di Gastone d'Orléans, che conciliò col fratello Luigi XIII, del ven. Giacomo Olier (v.), a cui consigliò la fondazione del Seminario di S. Sulpizio. Parve « che a lui fosse stato svelato il cuore del figlio di Dio ». I suoi scritti sono tutti postumi: *Lettere e discorsi* (Parigi 1642, e molte altre edizioni), *Idea del sacerdozio e del sacrificio di Gesù Cristo*, alla quale lavorò anche p. Quesnel (Parigi 1677, con molte ristampe e versioni), ancora oggi gustata per quella celeste e pia sapienza, per la quale, come disse la Chantal, egli era capace di istruire gli Angeli. — Bremond, soprattutto III, 162-428. — A. Molien in *Dict. pratique des connaiss. relig.*, II, col. 385-388. — Per la sua dottrina v. Bérulle e Olier, suo erede spirituale. — A. Portaluppi, *Dottrine Spirituali*[3], 1943, p. 246 ss.

CONDULMER (Condolmerio). Famiglia veneziana d'origine popolare, salita all'ordine patrizio nel sec. XIV. Ne uscirono: **Gabriele**, divenuto papa col nome di Eugenio IV (v.). — **Francesco** († 1453 in Roma), nipote di Eugenio IV, dal 1431 cardinale, caricato di molti benefici, dal 1438 nominato anche vescovo di Verona (interessante la petizione della città al papa contro tale designazione, Ughelli, V, 925 ss), nel 1444 legato papale e capo della flotta crociata. Vedi: Pastor, *Storia dei Papi*, I, passim. — **Marco**, parente di Eugenio IV e vescovo di Avignone (1432), arciv. di Tarantasia (1433), patriarca di Grado (1433, Ughelli, V, 1154) trasferito poi (1445) alla sede arcivescovile di Alessandria (così l'Ughelli, *ivi*, benchè poi il suo nome non figuri affatto nella lista dei vescovi alessandrini: IV, 322).

CONDUZIONE. v. Locazione-Conduzione.

CONFERENZE di S. Vincenzo. v. Ozanam.

CONFERMAZIONE. – A –. I. Dottrina cattolica ed errori. La C. è un Sacramento istituito da Gesù Cristo (v. Sacramenti), il secondo nell'ordine di

enumerazione solito (cf. *Conc. Trid.*, sess. VII, cn. 1, Denz.-B., n. 844), col quale il battezzato riceve lo Spirito Santo per professare fortemente e costantemente la fede (cf. *Decret. pro Arm.*; Denz.-B., n. 695).

Questo Sacramento è indicato con diversi nomi. Nella Chiesa Latina, a partire da S. Ambrogio (*De Mysteriis*, 42; PL 16,402 s), prevale il nome « *confirmatio* »; nella Chiesa Greca la Confermazione si chiama τὸ τέλειον, ἡ τελείωσις = perfezione, complemento finale, in rapporto al Battesimo; ἐπίθεσις χειρῶν, χειροθεσία = imposizione delle mani e τὸ μύρον = unzione, in rapporto al segno esterno del rito.

Gli albigesi, forse i valdesi, soprattutto i riformatori protestanti negarono la sacramentalità della C., ritenendola una cerimonia puramente ecclesiastica, una specie di professione pubblica della fede. Il Conc. Trid. definì: « Si quis dixerit Confirmationem baptizatorum otiosam caeremoniam esse et non potius verum et proprium sacramentum; aut olim nihil aliud fuisse quam cathechesim quamdam, qua adolescentiae proximi fidei suae rationem coram Ecclesia exponebant, A. S. » (sess. VII, de Confirm., cn. 1: Denz.-B., n. 871; cf. cn. 2). L'istituzione da parte di G. Cristo, è contenuta nella definizione che riguarda tutti i Sacramenti (sess VII, cn. 1, Denz.-B., n. 844). Pio X ha condannato la proposizione modernista, secondo la quale al tempo apostolico la C. non era ancora un Sacr. distinto dal Battesimo (Denz. -B , n. 2044).

II. La S. Scrittura, già fin dal V. T. promette, per il tempo messianico, una abbondanza di grazie per tutti (Gioele II 28 ss; Is XII 3; XXXII 15; XLIV 3; Ez XXXIX 29; XLVII 9). Gesù Cristo, prima della passione (Giov VII 38 ss.; XIV 16 ss; ecc.) e dopo la risurrezione (Lc XXIV 49; Atti I 4 ss) ha promesso a tutti quelli che avrebbero creduto in lui, lo Sp. S , come Paracleto, maestro e dispensatore di grazia per professare fortemente la fede. Per gli Apostoli e i primi fedeli, la promessa si compì in modo meraviglioso nel giorno della Pentecoste (Atti II 3-4). La narrazione contenuta nel c. VIII (14 e ss) e in altri passi degli Atti serve a rilevare gli elementi sacramentali del rito che conferisce lo Spirito S.

1.° Vi è il segno sensibile (orazione, imposizione delle mani); 2.° la produzione della grazia: conferimento dello Spirito S. Tale conferimento non significa necessariamente e primariamente il conferimento dei doni carismatici (v. Carismi) che non eran di tutti (I Cor. XII 19-20), ma la santificazione individuale: Atti II 38; V 32; VIII, 17; X, 44. 3.° La stabilità dell'amministrazione appare dalla prassi apostolica di imporre le mani a tutti i fedeli (cf. Atti XIX 1 ss; Ebr. VI 2), dove l'imposizione delle mani è elencata insieme al Battesimo tra i riti fondamentali dell'iniziazione cristiana. 4.° Distinzione dal Battesimo: è un rito diverso dalla abluzione, amministrato ai già battezzati, e conferito da ministri diversi (Atti XIX 5 s).

Sull'istituzione da parte di Cristo non si ha una testimonianza formale. Possiamo pensare, da Atti I, 3, che quando Gesù impartì le istruzioni sul regno dei cieli, abbia istituito il Sacramento; oppure che Cristo avesse già colle sue promesse (Giov XIII-XVI) preparato e specificato il Sacramento, lasciando agli Apostoli il compito di determinarne il rito (v. Sacramenti).

III. Testimonianze esplicite della C. nella tradizione non si trovano da principio, anche pel fatto che la C. era conferita insieme col Battesimo dal vescovo che era il ministro di tutti i Sacramenti. Così nè la Didachè, nè S. Giustino ne parlano in modo chiaro.

Invece da quando il Battesimo incomincia ad essere conferito generalmente da preti, gli accenni alla C., riservata sempre al vescovo, si fanno sempre più precisi e frequenti. Così Tertulliano, in *De Bapt.* 7 ss.; *De Resurr. car.*, 8; PL 1, 1206 s. 2, 806. Cipriano, commentando Atti VIII 17, nell'*Ep*, 73, 9 scrive « Quod nunc quoque apud nos geritur ut, qui in ecclesia baptizantur praepositis ecclesiae offerantur et per nostram orationem ac manus impositionem Spiritum Sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur ». Clemente Ales. cdice che insieme al Battesimo si riceve il dono completo dello Spirito (*Ped.* I, 6: P G 8, 280): cf. Origene *in Lev. hom.* VIII, 11; PG 12, 504 s. Una catechesi è dedicata alla C. da Cirillo Gerosolimitano (*Cat. myst.* III; PG 33, 1087 ss). S. Ambrogio parla della C. nel *De Mysteriis*, 29-33; PL 16, 398 s. Per S. Agostino cf *Contra litt. Petiliani*, II, 239 (c. 104); PL 43, 341-43.

Gli scolastici non sono stati unanimi intorno alla sacramentalità della C. pel fatto che non trovavano nei Padri unanimità di opinioni sulla istituzione.

Abelardo ha pensato ad una istituzione degli Apostoli « instinctu Spiritus Sancti »; altri han creduto che l'istituzione fosse da attribuirsi alla Chiesa. S. Tomaso con S. Alberto M. sostiene l'istituzione fatta da Cristo « non exhibendo sed promittendo » (*Summa th.*, III, q. 72, 1).

IV. Il segno sensibile della C. 1. *Materia.* È dottrina di fede che la materia della C. consiste in una imposizione delle mani e in una unzione del vescovo (conc. di Lione, Denz.-B., n. 465). Il conc. di Trento condannò chi sostiene essere un'ingiuria allo Spirito S. l'attribuire una qualsiasi virtù al sacro crisma (Denz.-B , n. 872). Non vi sono altre determinazioni precise sulla materia della C. Ciò spiega le due opinioni opposte dei teologi (la materia sufficiente è l'imposizione delle mani; materia è solo l'unzione; in questo secondo senso S. Tom., Eugenio IV, Bellarmino contro Petavio) e l'opinione conciliatrice che unisce l'imposizione delle mani all'unzione Praticamente si segue questa (v. sotto).

Storicamente, in Africa, in Asia minore, in Ispagna, in Gallia, non abbiamo dapprima notizia dell'unzione; come a Roma (Ippolito), ad Alessandria (Origene), in Oriente (Cirillo Ger., Basilio) non sappiamo dell'imposizione delle mani Però una testimonianza di Innocenzo I suppone che in Occ. fosse in uso l'unzione. In Oriente l'imposizione delle mani fu a poco a poco trascurata, rimanendo quella connessa coll'unzione.

Per la confezione e benedizione del Crisma, v. questa voce.

2. *La forma della C.* La Scritt. parla solo di « preghiere » (Atti VIII 15).

La forma attuale della Chiesa Latina in uso dal 1250 circa, è: « Signo te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti » (*Decr. pro Arm.*, Denz. B., n. 697). La forma attualmente in uso nella Chiesa Greca Σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου, risale al sec. IV. La tradizione dei Padri è concorde solo nel dire che si fa una « preghiera ».

V. **Ministro della C.** È dogma di fede che il ministro *ordinario* della C. è solo il vescovo (*Conc. Trid.*, sess. VII, de Conf., cn.3: Denz-B., n. 873; cf. 419, 424, 608, 697, 960, 967). Nella S. Scritt. si legge che solo gli Apostoli imponevano le mani: Atti VIII 14 ss; XIX 1 ss. Quando il vescovo non amministrò più tutti i Sacramenti, si riservò però sempre l'amministrazione della C.: la testimonianza tradizionale è sicura. Anche nella Chiesa Greca da principio fu così: *Ep* 75, 8 di Cipriano che riporta la testimonianza di Firmiliano; Costituzioni Apostoliche II, 32; PG 1, 680; S. Giov. Cris., *in Act. hom.* 18, 3); in seguito fu concesso anche a semplici sacerdoti di amministrare la C.; così è ancora oggi; ma perchè vi sia il Sacramento, il μύρον dev'essere benedetto dal vescovo.

Ministro *straordinario* può essere ogni prete.

VI. **Soggetto della C.** Possono ricevere validamente la C. tutti e soli i battezzati non ancora confermati (v. più sotto). La S. Scritt. attesta che la imposizione delle mani seguiva sempre il Battesimo (Atti VIII 14 ss; XIX 1 ss); lo stesso risulta dalla Tradizione costante e universale della Chiesa (cf. Documenti del Mag. Eccl. più volte citati e v. sotto la parte morale).

VII. **Effetti della C.** La C., come ogni Sacr. del N. T., produce nell'anima la grazia santificante. Essendo un Sacr. dei vivi, dà la *grazia seconda*, ossia produce, per sè, un aumento della grazia santif., delle virtù infuse e dei doni dello Spirito S. (cf. *Conc. Trid.*, sess. VII, can. 6 e 8, Denz-B., n. 849, 851; sess. XIV, cap. 2, Denz.-B., n. 895; *Decr. pro Arm.* Denz.-B., n. 695, 697). Dalle testimonianze citate risulta che la C. è un complemento, la consumazione del Battesimo, perfeziona quindi la grazia del Batt. La grazia sacramentale, specifica, distintiva (v. Sacramenti) della C. è una grazia *di fortezza: Decr. pro Arm.*, Denz-B., n. 695, 697, perchè è identica a quella data agli Apostoli nel giorno della Pentecoste (cf. *Atti* 1 8; *Cat. Rom.*, P. 2, de Confirm. nn. 20-22; S. Tomaso, *Sum. Theol.*, III, q. 72, a. 7 e *C. Gentes*, IV, 605). La C. imprime nell'anima il *carattere* (cf. *Conc. Trid.*, sess. VII, can 9, Denz.-B., n. 852) e perciò si può ricevere una volta sola. Questo carattere è una « spiritualis potestas ad agendum ea, quae pertinent ad pugnam spiritualem contra hostes fidei ». Il carattere include il diritto permanente alle grazie attuali necessarie per professare con fortezza e senza vergogna la fede, grazie che saranno date, quando le circostanze lo esigeranno, purchè non vi si opponga come ostacolo l'adesione volontaria al peccato grave. Cf. Mons. Gaume, *Trattato dello Spirito S.*, vers. ital. per A. Carraresi, Firenze 1887, vol. II, p. 323-342.

VIII. **Necessità della C.** La C. non è necessaria di necessità di mezzo per salvarsi. (*Catec. Rom.*, P. 2, c. 3, n. 16). La ragione è che la vita spirituale (grazia santif.) si può ricevere e conservare anche senza la C.

Bibl. — S. Tomaso, *Sum. Theol.*, p. III, q. 72, aa. 1-2. — Trattati di teologia dogmatica. Inoltre: Confirmation in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 975-1093. — Galtier, *La Consignation dans l'Église d'Occident*, in *Revue d'Hist. Eccl.* 13 (1912) 257-301. — De Puniet, ib, pag. 450-466. — J. B. Umberg, *Confirmatione baptismus «perficitur»*, in *Ephem. Theol. Lov.* 1 (1924) 505-17. — Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le N. T. et dans l'Église ancienne*, Paris 1925. — Id. in *Dict. de la Bible, Supplément*, II, col. 120-153. — A. D'Alès, *De Baptismo et Confirmatione*, Parisiis 1927. — F. de Isasi et Gondra, *De Confirmationis Sacramento*, Barcinone 1930 (ottimo trattato). — R. Dubosq, *Les étapes de la vie chrétienne*, II, Paris 1934. — B. Welte, *Die post-baptismale Salbung*, Freib. i. Br. 1939.

CONFERMAZIONE - B -. Teologia morale e legislazione. « Il sacramento della C. deve essere conferito mediante l'imposizione della mano coll'unzione del crisma sulla fronte e mediante le parole prescritte nei libri pontificali approvati dalla Chiesa. Il crisma da usarsi nel sacramento della C. deve essere consacrato dal Vescovo, anche se il sacramento sia amministrato, ex iure o per indulto apostolico, da un sacerdote. L'unzione poi non si faccia con uno strumento, ma colla stessa mano del ministro imposta secondo le prescrizioni sul capo del cresimando ». Così nei cann 780-81 del CJ.

A) **Ministro.** « Il Vescovo nella propria diocesi amministra questo sacramento anche agli estranei, se non si opponga un'espressa proibizione del loro Ordinario. In altra diocesi ha bisogno della licenza dell'Ordinario del luogo almeno ragionevolmente presunta, eccetto che non si tratti dei suoi propri sudditi, ai quali amministra la cresima privatamente e senza pastorale e mitra » (can 783). Cresimare gli estranei, quando non vi sia espressa proibizione in contrario, nel proprio territorio è lecito anche al sacerdote, che sia munito del privilegio apostolico locale (can 784). « Il Vescovo è obbligato a conferire questo sacramento ai sudditi che lo domandano secondo la legge e ragionevolmente, specialmente nel tempo della visita della diocesi. Allo stesso obbligo è soggetto il sacerdote, che ne ha il privilegio apostolico, verso coloro in cui favore la facoltà è concessa. L'Ordinario, legittimamente impedito o privo della facoltà di cresimare, deve, quanto è possibile, provvedere, almeno entro ogni quinquennio, che questo sacramento sia amministrato ai suoi sudditi » (can 785).

B) **Soggetto.** 1.° Alla validità del sacramento si richiede, come sopra s'è detto, che il candidato sia stato battezzato in acqua e che, se ne sia capace, abbia l'intenzione almeno interpretativa di riceverlo. Per la liceità, si richiede inoltre lo stato di grazia, e, se il candidato abbia l'uso della ragione, anche una sufficiente istruzione (can 786). Il Rituale Romano precisa col dire che i cresimandi devono essere diligentemente istruiti « sulla natura, dignità, effetti e disposizioni richieste a ricevere degnamente questo sacramento » (Append. *De Sac. Confirmationis*). Lo stato di grazia richiesto da questo sacramento, può essere ottenuto — si supponga il candidato in peccato mortale — anche colla sola contrizione; in pratica tuttavia si deve insistere perchè il cresimando s'accosti al sacramento della Penitenza.

2.° « Quantunque questo sacramento non sia di necessità di mezzo alla salvezza, a nessuno tuttavia è lecito, quando se ne offra l'occasione, di trascurarlo; anzi i parroci s'adoperino perchè i fedeli si accostino ad esso a tempo opportuno » (can 787).

Sulla *gravità* dell'obbligazione di ricevere la C. non convengono gli autori. L'affermano alcuni con S. Antonino, S. Alfonso e Benedetto XIV. La negano altri in numero maggiore dietro S. Tomaso (III, q. 72 a. 1 ad 3 ed a. 8 ad 4), se si eccettuino i tre casi del disprezzo, dello scandalo e di uno

speciale pericolo della salvezza. « Il Vescovo, osserva il Prümmer, non è tenuto, secondo la sentenza comune, ad amministrare questo sacramento ad un moribondo, che lo richiede; ancora il Vescovo non è obbligato a dare occasione di riceverlo ai fedeli della sua diocesi, se non nello spazio di cinque anni. Ora questo mal s'accorda coll'obbligo grave dei fedeli di riceverlo ».

3.° « Benchè l'amministrazione del sacramento della C. nella Chiesa Latina si differisca convenientemente fino al settimo anno circa di età, tuttavia può essere conferito anche prima, se il bambino si trovi in pericolo di morte, oppure se al ministro sembri ciò convenire per giuste e gravi cause » (can 788).

4.° « I cresimandi, se sono parecchi, siano presenti alla prima imposizione o estensione delle mani, nè se ne partano se non compiuto il rito » (can 789).

C) Padrini. 1.° « Secondo un antichissimo costume della Chiesa, come nel battesimo, così anche nella C. vi deve essere il padrino, se lo si possa avere » (can 793). L'obbligo è grave, secondo la sentenza comune. « Il padrino presenti uno o due cresimandi, se non sembri diversamente per una giusta causa al ministro. È per ogni cresimando il padrino sia uno solo » (can 794).

2.° Siccome dalla C. sorge una parentela spirituale, che importa l'obbligo di curare l'educazione spirituale del figlioccio (can 797), la Chiesa si è preoccupata in ogni tempo delle qualità del padrino. Nei cann 795–96 il CJ le determina con precisione (v. Padrino).

3.° La *cognatio spiritualis* che sorge dalla C. non causa più un impedimento matrimoniale.

D) Il tempo più indicato per l'amministrazione della Cresima è la settimana di Pentecoste (can 790). Il luogo proprio è la Chiesa, benchè per ragione giusta e ragionevole a giudizio del ministro, possa conferirsi in qualsiasi luogo decente (can 791). I cann 798–800 precisano anche come si debba registrare e, all'occorrenza, provare la ricevuta C.

Bibl. — A. Lehmkuhl, *Theol. Mor.*, vol. II, l. I, tr. III, cc. II-III, nn. 96-104, ed. V, Friburgi 1888. — D. Prümmer, *Manuale Th. M.*, vol. III, tract. III, cc. III-V, nn 158-164, Friburgi 1933. — F. Cappello, *De Sacramentis*, vol. I, l. III, cc. II-III, nn. 201-220, ed. II, Romae 1928. — T. Ortolan, in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1094-1103. — F. de Isasi et Gondra, *o. c.*

CONFERMAZIONE - C -. Liturgia e Spiritualità. L'antica tradizione giustamente considerò la C. come il coronamento della rigenerazione soprannaturale compiuta nel Battesimo.

Questo aspetto della C. è già chiaramente significato da alcuni dei vocaboli con cui fu denominata nel linguaggio teologico e nella disciplina liturgica antica: *perfectio*, *consummatio*, *complementum*.

Perciò la C. si amministrava subito dopo il Battesimo o nel battistero stesso o nel *sacrarium* (sacrestia) o in un locale apposito detto *consignatorium*, *chrismatorium*, *locus chrismatis*, *locus chrismandi*.

Alle cerimonie che costituivano il rito battesimale ne seguivano altre tre: un'unzione, l'imposizione delle mani e la *consignatio*. Non si può dimostrare con certezza che la prima facesse già parte del rito crismale o non appartenesse invece che a quello del Battesimo. L'imposizione delle mani fu invece fin dall'età apostolica una delle note distintive della C.: tale gesto significa la grazia divina dello Spirito Santo, che discende dall'alto per fortificare le anime, riempiendole della sua virtù onnipotente e dei suoi doni celesti.

La *consignatio* primitiva non sempre comportava un'unzione speciale. Consisteva essenzialmente in un segno di croce tracciato sulla fronte del candidato. Tuttavia l'idea di unzione non tardò ad associarsi al segno di croce. Quantunque non se ne possa fissare con esattezza l'origine, è già chiaramente attestata da Innocenzo I che nel 416 afferma: *frontem ex eodem oleo signare solis debetur episcopis cum tradunt Spiritum Paraclitum.* L'unzione significa consacrazione ed effusione di grazia.

Nell'uso liturgico l'unzione crismale, oltre a questa significazione generale, ne acquista una particolare per la materia di cui il Crisma (v.) si compone. È messa in potente rilievo nella formula con cui il Vescovo ne accompagna la solenne benedizione durante la Messa del Giovedì Santo. Gli elementi del crisma sono due: olio e balsamo. Il primo indica la freschezza e fecondità della grazia che lo Spirito Santo infonde col suo sacramento, il secondo la missione che il cresimato assume di fronte a Dio e alla Chiesa di diffondere dappertutto il profumo di una vita santa: cf. Ef IV 30 s. Il segno di croce sulla fronte simboleggiando l'iscrizione del confermato alla milizia di Cristo, lo obbliga a professare anche esternamente la sua fedeltà a Dio senza dubbiezze e senza rossore.

Il « Pax tecum » finale è un ricordo dei tempi primitivi, quando la C. era unita all'amministrazione solenne del Battesimo. Il leggero schiaffo, che oggi sostituisce il bacio di pace e accompagna il « Pax tecum », è d'istituzione assai recente. Non è di molto antecedente al *Pontificale* di Durando di Mende (v.). — Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, III-2, col. 2515-51.

Il valore che la C. ha nell'organismo della vita di grazia e di unione con Cristo e il dovere specifico che il cristiano ha di assecondare lo sviluppo pieno della « grazia di confermazione » traggono nuova luce dalla considerazione del Corpo Mistico (v.): poichè, come il Battesimo è il sacramento della rigenerazione alla vita soprannaturale in Cristo, così la C. è il sacramento della crescita fino alla « età perfetta ». L'odierno uso liturgico di conferire la C. non più agli infanti, ma agli adolescenti, serve a dare al cresimando più viva coscienza dei nuovi compiti ch'egli assume come « soldato di Cristo ». — F. Jürgensmeier, *Il Corpo Mistico di Cristo*, trad. di G. Marzorati, Brescia 1937, p. 195-198.

CONFESSIO. *A)* **C. di fede.** Significa, nella *Storia dei dogmi*, un corpo di dottrine religiose professate da una Chiesa in generale, da un gruppo di teologi o da un teologo in particolare. Di rado riassume integralmente in formule esplicite tutti i punti della dottrina professata; di solito dà una formulazione esplicita soltanto a quei punti dogmatici che le controversie del tempo hanno messo in discussione.

Lo scopo delle CC. è quello *didattico* di fissare la dottrina in formule brevi, energiche, definitive, per sottrarla ad ulteriori discussioni e alle varia-

zioni; s'aggiunge quasi sempre un fine *polemico*, in quanto esse devono rappresentare la bandiera, la tessera di riconoscimento di ogni movimento religioso, e in quanto si fanno giurare a chi abbandonò la fede e vuol rientrarvi, a chi è in essa oscillante e anche, per misura preventiva, ai veri fedeli.

Si vede bene che un tal significato di C., come *formula dogmatica*, coincide con quelli di *Credo*, Professione di Fede (v.) e Simboli (v.).

Era facile trasporre il vocabolo C. a significare non solo la formula dogmatica letteraria di una Chiesa, ma anche la Chiesa stessa, tutto il suo movimento complessivo, storico e dottrinale; in questo senso si parla di C. luterana, calvinista, anglicana, ecc.

B) Sicchè si hanno CC., professioni di fede, simboli cattolici (v. Professione di Fede; Simboli) e acattolici. Tracciare la storia delle CC. vuol dire percorrere tutta la storia della Chiesa e dei dogmi. Qui basti nominare le più note CC. acattoliche protestanti.

1) La *C. di* Augusta (v., e l' *Apologia della C. Augustana*, gli *Articoli di* Smalcalda (v.) del 1537, che abbandonano la moderazione della C. augustana, la *Formula di Concordia* (1576-77) formano, col *Catechismo grande* e *piccolo* di Lutero (v.), i 6 libri ufficiali dei Luterani, da essi chiamati *simbolici*.

2) *C. Tetrapolitana* di Bucero (v.), presentata nel 1530 a Carlo V, in nome delle 4 città imperiali Strasburgo, Costanza, Memmingen, Lindau.

3) *C. di Basilea* presentata da O. Miconio (v.) nel 1534.

4) *C. Elvetica prima*, preparata nel 1536 a Basilea da celebri teologi riformati, come Grineo; *C. Elv. seconda* in 30 capi, preparata nel 1562 da Bullinger (v.) coll'aiuto di Teodoro Beza (v.), pubblicata nel 1566, allo scopo di fondere in unità le dottrine di Zwinglio con quelle di Calvino, adottata da quasi tutta la Svizzera riformata e imposta a tutte le sette calviniste dell'Europa.

5) L'ultima C. elvetica, dopo il *Consensus Tigurinus* (Zurigo) del 1549 e il *Consensus Genevensis* (Ginevra) del 1552, è la *Formula consensus Ecclesiarum Helveticarum Reformatarum* del 1675.

6) *C. Gallicana*, abbozzata dal calvinista Chandieu (v.) e presentata nel 1559 al I sinodo nazionale delle Chiese Riformate di Francia, tenuto a Parigi, rifusa da T. Beza e presentata nella Conferenza di Poissy (1561) a Carlo IX di Francia, adottata dal sinodo della Rochelle (1571), approvata e sancita da Enrico IV.

7) *C. Belgica* (di Emden) redatta nel 1561 da Guido di Brès (v.) e corretta da Junius, discepolo di Calvino, confermata nel sinodo di Dort (1618-19), accettata dalle Chiese Riformate del Belgio e dell'Olanda.

8) *C. Scotica* o *Scoticana: prima*, del 1560, redatta da Giov. Knox (v.); *seconda*, del 1580, dove la moderazione della prima è sostituita da una radicale opposizione al Credo cattolico.

9) *C. di Westminster* (1647) in 33 capi, seguita dai due *Catechismi di Westminster, lungo* e *breve*.

10) *Catechismo di Heidelberg* del 1562, redatto da Zaccaria Bar (Ursinus) e Casp. Olewig (Olevianus), l'unico libro calvinista conservato fra i *Libri symbolici* dell'unione fatta in Germania nel 1817 fra luterani e riformati.

11) *C. Hungarica* del 1562.

12) *CC. polacche* diverse, dei calvinisti nel sinodo di Czenger (1580) dei luterani nel sinodo di Sandomir (1570: *Consensus Sendomiriensis*), *Declaratio Thoruniensis* (Thorn), *Consensus Poloniae*.

13) *C. Bohemica* del 1575.

14) *CC. Valdesi*, la *prima* redatta verso il 1530, la *seconda* accettata nel sinodo di Cianforan del 1532, in 24 articoli, la *terza* presentata al parlamento di Torino nel 1556 in 10 articoli; la *quarta* del 1655, sancita ancora nel 1839 e 1855, è un compendio della C. gallicana del 1559; fu spiegata e modificata nell' *Atto dichiarativo del sinodo* del 1894.

C) Siamo ben lungi dall' aver steso un elenco completo delle CC. eterodosse. Mentre le CC. cattoliche palesano una variabilità puramente estrinseca (in quanto sono formulate in tempi diversi, contro errori diversi e, al più, mettono in forma esplicita il contenuto implicito del Credo primitivo; v. Dogmi, *Evoluzione dei*), le CC. acattoliche mostrano una sconcertante varietà e variabilità sostanziale, la quale oggi, ben lungi dall'essersi esaurita, s'è esasperata tanto da destare le preoccupazioni degli spiriti più pensosi di ogni setta. Questa dispersione prestò alla parte cattolica (è celebre l'opera di Bossuet [v.]) un efficace motivo apologetico in favore della Chiesa di Roma.

Bibl. — A. H. Niemeyer, *Collectio Confessionum*, Leipzig 1840. — F. Schaff, *Bibliotheca symbol. Eccles. univers.*, New-York 1878, in 3 volumi. — C. Fabricius, *Corpus Confessionum*, Berlin-Leipzig 1928 ss. — Corpus Reformatorum, ib. dal 1827. — C. Algermissen, *La Chiesa e le Chiese*, vers. it., Brescia 1942. — N. Paulus in *Lex. für Theol. und Kirche*. II, col. 114-18.

CONFESSIONALE. È la sede dove il sacerdote approvato riceve la confessione dei fedeli in ordine all'assoluzione sacramentale. Già in origine per gli uomini era una sedia; per le donne, invece, la sede fu munita di convenienti ripari. Il CJ raccolse nei pochi cann 908-910 la legislazione in argomento.

Luogo appropriato per le confessioni è la Chiesa o un oratorio pubblico o privato (v. Oratorio). Le confessioni degli uomini, peraltro, si possono ricevere anche nelle case private; quelle delle donne, invece, non sono permesse fuori del C. se non in caso di malattia o d'altra vera necessità (per le sorde, per es.), e usando quelle cautele che l'Ordinario creda più opportune. Il C. delle donne deve collocarsi in luogo aperto e visibile; per regola generale nella Chiesa o nell'oratorio pubblico ovvero nell'oratorio semi-pubblico destinato alle donne; tra la penitente poi e il confessore deve essere fissata una grata a piccoli fori. Non è escluso che questo sistema sia adottato anche per la confessione degli uomini in Chiesa (cf. Pont. Comm. Interpr. 24-XI-1920); resta fermo però che essi possono confessarsi anche senza grata e, convenientemente, negli appositi camerini della sagrestia.

CONFESSIONE, in senso archeologico-liturgico, significa la piccola stanza dove si trova il sepolcro di un martire (= confessore). Anticamente indicò anche il luogo del martirio. Il termine gr. corrispondente, μαρτύριον, indica la chiesa dedicata al martire. Nel *Pontif. Rom.*, « *In dedicatione ecclesiae* », C. indica il piccolo sepolcro delle reliquie fatto nell'altare. Si possono distinguere quattro tipi di C.: 1) le reliquie sono deposte in una camera,

sulla quale si eleva l'altare (C. di S. Pietro e di S. Paolo a Roma); 2) la C. è una cella che precede il sepolcro delle reliquie (S. Giorgio in Velabro a Roma); 3) la C. è praticata nell'altare stesso; 4) la C. è sotterranea e vi si accede per una scala (S. Crisogono a Roma). Le CC. dimostrano la cura che si aveva di non levare il santo dal suo posto, anche se il livello della chiesa non poteva essere lo stesso di quello del sepolcro. La C. era provvista di una piccola finestra, *fenestella*, chiusa in genere da un piccolo cancello, spesso di argento e di oro. Le chiavi della *fenestella* erano ritenute come reliquie del santo. Nella C. si deponevano stoffe che poi venivano mandate come reliquie. Cf. *S. Gregorio M. ad Constantinam Aug. epist.*, IV, 30; PL 77, 702, e v. Brandea. Oggi nella C. di S. Pietro in Vaticano si depongono i pallii (v. Pallio), che poi si inviano agli arcivescovi. S. Gregorio di Tours (*De gloria Confess.* 37; PL 71, 857) racconta che per pregare si metteva la testa dentro alla *fenestella* della C.

La C., comincia a cadere in disuso verso il sec. XI.

Bibl. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, III, 2, col. 2503-08. — F. Wieland, *Mensa und Confessio. Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie*, München 1906. — J. Braun, *Der christliche Altar*, Band I, München 1924, p. 560 ss.

CONFESSIONE dei Peccati nella storia delle Religioni. Un'inchiesta esauriente e minuziosa (anche se non ancora ultimata) è stata fatta su questo argomento da R. Pettazzoni, che vi ha dedicato tre volumi (*La Confessione dei peccati*, Bologna 1929, 1935, 1936) oltre a vari articoli preparatori in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* e l'articolo corrispondente *Busswesen* (religiongeschichtlich) in *Relig. in Geschichte u. Gegenwart* e in Enc. It., XI, 116-118. L'A. distingue un doppio aspetto del peccato: *oggettivo* e *soggettivo*. Il primo consiste in una infrazione di un ordine oggettivo-naturale, il secondo nella opposizione alla volontà di una qualche divinità. Il primo prevarrebbe nella concezione dei primitivi, il secondo in quella dei popoli un po' più progrediti. I due aspetti non si escludono però a vicenda ed è facile, anche là dove prevale il secondo, trovare ancora tracce più o meno estese del primo. L'A. si sforza in conseguenza di mostrare che là, dove prevale l'aspetto oggettivo, il peccato è considerato come una specie di fluido maligno, che bisogna allontanare nei modi appropriati (gettarlo simbolicamente nell'acqua, trapassarlo sopra animali che poi se ne fuggono al deserto, cavar sangue dalla persona che ne è infetta). Tutto questo indica il sentimento profondo della realtà del male e mostra la tendenza dei primitivi a usare simboli vivaci e significativi, che in un tempo posteriore alla loro introduzione possono anche aver perduto della loro natura simbolica e essere stati creduti mezzi oggettivamente efficaci e necessari all'allontanamento del male. Ma come non troviamo nella storia delle religioni dei primitivi una concezione della divinità puramente impersonale, così crediamo che non sarebbe difficile trovare sempre anche là dove prevale l'aspetto oggettivo del peccato, le tracce evidenti del suo aspetto soggettivo: opposizione alla volontà di qualche dio, e più precisamente del Dio Supremo, come, ad esempio, presso i Kurnai australiani, per i quali il peccato è la trasgressione delle tradizioni che vengono inculcate all'epoca della iniziazione dei giovani e che sono considerate di origine divina. Un altro esempio evidente della coesistenza dei due aspetti si ha presso gli Eschimesi, dove il peccato è considerato come un fluido cattivo che va a contristare la dea del mare Takanakapsâluk, che in conseguenza allontana gli animali marini dai pescatori. Solo placando la dea (ciò che fa lo sciamano in una specie di *transe*), si può riottenere pesca abbondante. Del pari presso i Semang della Malacca, quando questi all'appressarsi di un uragano si cavano sangue dai polpacci confessando i loro peccati, lo lanciano verso il cielo a Ta-Pedn, il Dio Supremo e a Menoïl, la Terra, dicendo: lo pago il mio debito. La concezione teistica e quella di un ordine oggettivo violato si trovano dunque insieme anche presso i Primitivi. Nell'India Vedica l'espressione i « lacci di Varuna » indicava un ordine di mali oggettivi connessi con la volontà di un dio. Una critica opportuna delle idee del Pettazzoni sull'*origine* magica del peccato è fatta dal P. Michele Schulien, O. V. D., in quattro lezioni della XI settimana di cultura dell'Unione Missionaria del Clero (Torino 1930, *atti ufficiali* pubblicati col titolo: *Espiazione e Redenzione:* Roma 1930). La *Civ. Cattolica* (1930, 15 marzo, p. 528-536) rivendica la originalità della confessione cristiana, sia negando il carattere di « rito » religioso a molti dei fatti allegati dal Pettazzoni, sia negando alcun nesso evolutivo fra la concezione magica del peccato e della confessione e la concezione morale spirituale. La *Revue Biblique* (1936, ottobre, p. 622 s) fa ampie riserve sul modo come il Pettazzoni traccia l'evoluzione dell'idea di peccato e di confessione in Israele. Ad ogni modo l'opera del Pettazzoni è preziosa per il ricco materiale raccolto su un argomento non sempre facile a rintracciarsi. Da essa risulta che i casi più frequenti, in cui si ricorre alla C. sono quelli di grave malattia, di parto difficile o prima di intraprendere qualche lunga spedizione di caccia o viaggi, o al passaggio da una stagione a un'altra (all'uscire o all'entrare nell'inverno). I peccati più frequentemente confessati sono quelli di rapporti carnali illegittimi, il che va proprio a traverso alla teoria (del resto sorpassata) che riteneva la promiscuità sessuale come la norma fra i Primitivi. I peccati involontari sono frequentemente messi alla pari dei volontari, altre volte sono considerati come più facilmente perdonabili.

Le modalità della C. sono quanto mai varie, e occorrerebbe una rivista completa per averne una informazione adeguata. Fra i Primitivi dell'Africa sono ricordati particolarmente gli Ewe, i Bechuana, i Baganda, i Malgasci, ecc. Nell'America: gli Eschimesi, i Dineh, i Californiani, gli Algonkini, gli Irokesi, gli Huichol, i Kàgala, ecc. Nel Messico si usava cavarsi sangue dalla lingua o dagli orecchi aprendo un foro in cui si facevano passare dei fuscelli che poi si gettavano via. Nel Perù alla malattia dell'Inca si confessavano tutti i sudditi. Talora ricevevano la C. sacerdoti ordinari, altre volte sacerdoti speciali che avevano più attinenza coi medici-stregoni. In tutta l'Asia anteriore (Siria, Arabia, Asia Minore) e nell'Egitto si sono trovate stele abbastanza uniformi in onore di divinità, erette per la liberazione da qualche malanno, che contengono la C. delle colpe che ne erano state causa, e molte volte un ammonimento ai lettori a guardarsi dall'incorrere in esse. Nel Giappone si

celebra la grande Purificazione *oho-haraki* il 30 giugno e il 31 dicembre. Nella setta degli Yamabushi si faceva una volta l'anno un pellegrinaggio a qualche cima di montagna e alla fine del pellegrinaggio aveva luogo una C. generale dei peccati. In Cina il Sovrano confessava i suoi peccati in caso di carestie, siccità, inondazioni, pestilenze Nella chiesa taoista, fondata da Chang-tao-ling, esistevano degli « ufficiali contro il male » o « ufficiali contro gli spettri » incaricati di pregare per i malati, e di guarirli facendo loro confessare i loro peccati. Nell'India antica nella festa di Varunapraghāsa (plenilunio del mese *āṣāḍha* = giugno-luglio) le mogli dei sacrificanti dovevano confessare tutte le relazioni amorose illecite, dichiarando anche il nome degli amanti, e si gettavano sul fuoco tanti piattelli di pasta quanti erano i membri della famiglia per eliminare ogni peccato. Le leggi di Manù enumerano le penitenze più stravaganti e fantastiche per i vari peccati, ma insistono anche sul pentimento e il proposito di non più commetterli, come condizione principale ed essenziale. Il giainismo e il buddismo ebbero ambedue la C. monastica (*padikkamana-pāṭimokkha*): quello anche quotidiana, questo due volte al mese (novilunio e plenilunio). In Babilonia e in Israele esistono dei salmi « penitenziali » che, nonostante le profonde differenze, hanno una analogia di forma. In quelli babilonesi si enumerano specificatamente tutti i peccati possibili, mentre in quelli israelitici la C. è più generica e più profondo il senso morale del pentimento e della riconciliazione con Dio (Cf. *Dict. de la Bible, Supplém.*, I, col. 815 ss). La cerimonia del Capro Emissario (v.) aveva lo scopo di eliminare dal popolo d'Israele tutte le colpe commesse nell'anno. Nella religione della dea Sira la C. era accompagnata talora da fanatici tagliuzzamenti del corpo. In Asia Minore si diffuse specialmente col culto della dea Ḫepa-Ḫepit, e anche fra gli inni orfici si trova un inno alla dea Hipta. Anche nell'opera di Filodemo epicureo (Περὶ παρρησίας) si parla di C. del discepolo al maestro (di origine probabilmente asiatica). Anche la *C. negativa* del Libro dei morti egiziani, si dovrebbe spiegare, secondo Pettazzoni, come parte di un rito eliminatorio, che dichiara cioè la purità del soggetto, dopo che questo ha compito le rituali abluzioni. Nell'islamismo si trova solo la C. generale liturgica con casi sporadici di C. libera. I laici del manicheismo si confessavano una volta la settimana, mentre gli eletti erano considerati impeccabili. — Alla bibliografia citata nell'articolo si può aggiungere Steileitner, *Die Beichte in Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege in der Antike*, Leipzig 1913.

CONFESSIONE Sacramentale. 1. *Essenza.* 2. *Materia.* 3. *Necessità.* 4. *Tempo.* 5. *Qualità.* 6. *Reiterazione.*

I. **Essenza.** Nell'uso corrente C. ha un significato molto esteso, che comprende e la recezione e l'amministrazione del sacramento della Penitenza; e, quanto alla recezione, comprende pure gli atti (o parti) dell'Attrizione (v.), o Contrizione (v.), del Proponimento (v.) e della Soddisfazione (v.). Per C. invece noi qui intendiamo, in senso proprio, *la manifestazione od accusa dei peccati propri, commessi dopo il battesimo, fatta alla Chiesa, nella persona di un sacerdote competente* (v. Confessore), *allo scopo di ottenerne l'assoluzione.*

II. **Materia.** A) Materia *remota*; B) M. *prossima.*

A) *Materia remota* o materia « circa quam » sono tutti i peccati commessi dopo il Battesimo, e si suddistingue in: *a*) M. *sufficiente* e *insufficiente* a seconda che il penitente può o no essere validamente assolto. Sono materia sufficiente anche i peccati già rimessi (can 902). Non sono materia sufficiente le imperfezioni morali ed i peccati commessi prima del Battesimo *b*) M. *certa* e *dubbia*: *certa*, se si tratta di vero peccato certamente commesso: *dubbia*, se il peccato è dubbio circa la gravità o l'esistenza, *c*) M. *necessaria* e *libera*: *necessaria*, tutti e soli i peccati mortali commessi dopo il Battesimo e non ancora sottoposti direttamente al *potere delle* Chiavi (v.), o già direttamente rimessi, ma non debitamente accusati (per causa scusante dall'integrità materiale); *libera*, i peccati veniali commessi dopo il Battesimo e non ancora rimessi, come pure i peccati sia veniali che mortali già direttamente rimessi.

B) *Materia prossima.* Qui si oppongono due sentenze: la *tomista* e la *scotista.*

a) La sentenza oggi comune è la *tomista*, la quale, fondandosi sull'insegnamento di S. Tomaso (*Op. de articulis fidei et Eccl. Sacr.*), del conc. di Firenze (Denz.-B., n. 699) e del conc. di Trento (Denz.-B., n. 896-914; cf. Catechismo Rom.; Rit. Rom., tit. III, c. 1, n. 1) e sulla natura del Sacram. della Penitenza, pone la materia prossima della penitenza nei tre atti del penitente: *contrizione, confessione* e *soddisfazione.*

b) La sentenza *scotista*, cui aderiscono anche alcuni teologi recenti, come Ballerini e Berardi, afferma che gli atti del penitente sono soltanto una condizione prerequisita perchè l'assoluzione, che sola è segno efficace di grazia, produca il suo effetto. I sostenitori di questa sentenza si differenziano poi tra loro nel determinare, se la condizione debba essere o no sensibile.

III. **Necessità.** La necessità della C. fu negata da Wicleffo (Denz.-B., n. 587, cf. 670), che la dice inutile, da Lutero, che la chiama una sanguinosa carneficina, ed è ancora negata dai moderni protestanti. Il Concilio di Trento (Sess. XIV, cap. V e can. 7) definisce la C. necessaria per diritto divino, perchè, avendo N. S. G. C. costituito il sacramento della Penitenza in forma di giudizio, i sacerdoti, che ne sono i ministri, non potrebbero esercitare questo officio *incognita causa*. Donde si conchiude « essere necessario che dai penitenti vengano manifestati tutti i peccati mortali, anche occultissimi, dei quali dopo diligente esame hanno coscienza ». Lo stesso Concilio prova la natura giudiziale della Penitenza col celebre passo di S. Giovanni (XX 22-23): « Ricevete lo Spirito Santo; saranno rimessi i peccati di coloro, ai quali voi li avrete rimessi, ritenuti a coloro, ai quali li avrete ritenuti ». Con questa prova scritturale sulla natura giudiziale della Penitenza, nella quale è indirettamente inclusa la C. che diventa perciò necessaria « ex iure divino », s'accorda la tradizione così dottrinale, come pratica: v. Confessione (*Storia della*). Al precetto divino della C. si è aggiunto, come vedremo tosto, il precetto della Chiesa.

IV. **Tempo.** Quand'è che la necessità di principio della C. si traduce in obbligazione attuale? Distinguiamo il precetto divino e il precetto ecclesiastico.

A) Il precetto divino obbliga il peccatore alla C.:

1.° *per se:* a) *in articolo* o *imminente pericolo di morte*, poichè nella presente economia di salvezza, per volontà di Cristo, la grazia santificante non è ridonata a chi, potendo, trascura di accusare le proprie colpe gravi, non ancora direttamente rimesse; b) *qualche altra volta in vita*. Tale almeno è la sentenza di molti dottori, benchè non vi siano poi elementi bastevoli ad una ulteriore precisazione. Comunemente si afferma che chi si confessa una volta all'anno, secondo le prescrizioni della Chiesa, soddisfa anche al precetto divino.

2.° *Per accidens:* *a*) quando il peccatore voglia ricevere la SS. Eucaristia (cf. anche can 856); *b*) quando sia richiesto lo stato di grazia, che il peccatore non riesca con morale certezza a restituire coll'atto di contrizione perfetta; *c*) quando la C. sia l'unico mezzo per vincere una grave tentazione, o un cattivo abito.

B) Il precetto ecclesiastico fu già formulato dal Concilio Lateranense IV del 1215 (Denz.-B., numero 437), rinnovato dal Tridentino (Sess. XIV, can 8: Denz.-B., n. 918) e dal *CJ* can 906, che riferiamo: *Ciascun fedele dell'uno e dell'altro sesso, dopo che sia pervenuto agli anni della discrezione, ossia all'uso della ragione, è tenuto a confessare fedelmente tutti i suoi peccati almeno una volta all'anno.* Le parole « tutti i suoi peccati » devono intendersi, per la natura stessa della cosa e secondo l'interpretazione dei moralisti, della sola materia *necessaria* della C., ossia dei soli peccati gravi. Il can 907 avverte che non si soddisfa al precetto con una C. sacrilega o volontariamente nulla.

V. **Qualità.** S. Tommaso (*Suppl.* q. IX, a. 4) ne enumera ben sedici indicate nei versi seguenti: Sit simplex, humilis confessio, pura, fidelis | Atque frequens, nuda, discreta, libens, verecunda, | Integra, secreta, lacrymabilis, accelerata, | Fortis, et accusans, et sit parere parata.

S. Alfonso ne assegna quattro:

1.° *Vocale*, cioè, secondo l'uso comune della Chiesa, espressa con parole, non con gesti o per iscritto, *nisi articulus necessitatis occurrat.*

2.° *Segreta*, qualunque sia stato l'uso della Chiesa antica. Non è quindi tenuto a servirsi di un interprete chi ignora la lingua del confessore, quantunque non si debba impedire quest'uso dell'interprete a chi lo volesse (can 903). S. Alfonso e qualche altro teologo sostengono la necessità del ricorso all'interprete per chi fosse in pericolo di morte, quando si possa averlo. È chiaro poi che anche l'interprete è tenuto al segreto sacramentale: (can 889 § 2).

3.° *Vera*, cioè sincera. La regola stabilita dai moralisti in proposito è questa: chi mentisce in materia grave che deve essere manifestata, commette un grave sacrilegio; chi mentisce in materia che non appartiene necessariamente alla C. pecca secondo la qualità della materia.

4.° *Intiera*. È la qualità più importante della C. Ad intenderla tuttavia occorre distinguere una doppia integrità: a) *materiale*, che abbraccia tutti i peccati mortali commessi dopo il battesimo e non ancora direttamente rimessi, dei quali si ha coscienza, e b) *formale*, che abbraccia tutti i peccati mortali, che il penitente, nelle precise circostanze in cui è, può e deve confessare.

La validità della C. non è sempre legata all'integrità materiale. Così la dimenticanza di un peccato grave non rende invalida la C. Vi sono dei motivi, che scusano dall'integrità materiale. Essi si riducono o all'*impotenza fisica*, come una infermità estrema, mancanza di parola, mancanza di tempo per un pericolo imminente di morte, o all'*impotenza morale*, che si verifica nei casi, nei quali l'integrità materiale porterebbe un grave incomodo, che sia estrinseco alla stessa C. e ad essa accidentalmente congiunto. Esempi di questa impotenza sarebbero l'eccessiva scrupolosità del penitente, il pericolo di vita dello stesso penitente, o del confessore, o di un terzo, il pericolo di scandalo o di caduta del penitente o del confessore, il pericolo di violare il sigillo, il pericolo d'infamia dello stesso penitente o d'un terzo.

L'integrità formale è invece assolutamente necessaria, ed abbraccia, come insegna il Concilio di Trento (cf. Denz.-B., n. 917), la specie teol gica e la specie morale infima dei peccati mortali, il loro numero, in quanto è moralmente possibile, e le circostanze che mutano la specie dei peccati mortali. Non v'è obbligo, a giudizio comune dei teologi, di manifestare le altre circostanze anche notevolmente aggravanti, se non per cause eccezionali, come di riserva, di occasione o consuetudine di peccato, o per la soddisfazione, che deve seguire la C.

Alle questioni se si debbano confessare i peccati che uno è in dubbio di aver commesso, o dei quali gli è dubbia la gravità o che è in dubbio di aver già confessato, i teologi più recenti rispondono negativamente. Soggiungono tuttavia che è bene confessarli; purchè non si tratti di un penitente scrupoloso. Il saggio confessore saprà dare quelle norme che giovino al bene maggiore delle anime.

VI. **Reiterazione.** 1.° La C. incompleta — valida, cioè, ma mancante, senza colpa del penitente, dell'integrità materiale — non è necessario sia ripetuta, basta supplire il difetto. 2.° La C. invece, che sia stata certamente invalida, o per mancanza della contrizione sufficiente, o per l'omissione sacrilega di qualche cosa che doveva essere manifestato, deve essere ripetuta. Questa ripetizione deve essere fatta *ex integro*, se il confessore sia diverso; basta invece un'accusa sommaria e generalissima, se sia lo stesso che prima ed egli ricordi in qualche modo la C. antecedente.

Bibl. — S. Alfonso, *Theol. Moral.*, lib. VI, tract. IV. — *Homo Apostolicus*, tom. II, tract XVI, c. III. — Ballerini-Palmieri, *Theol. Mor.*, II, 306 ss. — D. Prümmer, *Manuale Theol Mor.*, ed. VI e VII, vol. III, cap. II, nn 358-890. — A. Villien, *Histoire des Commendements de l'Eglise*, Paris 1909, cap. V, p. 146-178. — E. Vacandard in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 838-894, e T. Ortolan, *ib.* col. 942-960.

CONFESSIONE. Storia *della C. Sacramentale* (= *C. S.*).

I. **Nozione.** La *C. S.* è l'accusa dei propri peccati fatta ad un sacerdote approvato in ordine alla assoluzione. Il termine ἐξομολόγησις, *confessio*, indicava indifferentemente la *C.* fatta a Dio o agli uomini, segreta o pubblica, generale o distinta; inoltre indicava anche la penitenza nell'insieme dei suoi atti o il ricorso al sacerdote che preparava alla riconciliazione.

II. **Dottrine sulla C.** Molti furono i nemici della *C. S.*: novaziani, montanisti, flagellanti, Wicleff, Pietro de Osma, ecc.; ma soltanto i protestanti

hanno sferrato contro di essa un assalto a fondo. I protestanti antichi infatti pervennero a negare la istituzione divina, la necessità e perfino l'utilità e la possibilità della *C. S.* (Pallavicino, *Istoria del Conc. di Trento*, XII, 10); i protestanti liberali e i razionalisti hanno cercato di convalidare con argomenti storici e psicologici le antiche affermazioni (G. Rauschen, *L'Eucharistie et la Pénitence durant les six premiers siècles de l'Église*, Paris 1910, 197-199). Per i modernisti, v. decreto « Lamentabili », propos., 46 e 47 (*Denz.-B.*, n. 2046, 2047).

L'insegnamento della Chiesa Cattolica, in piena antitesi colle accennate dottrine, è sempre rimasto sostanzialmente identico. Le tappe principali nella prassi si hanno nel sec. IV per l'influsso dei monaci, nel XIII per il conc. Lateranense IV, nel XVI per il Tridentino. La storia e la psicologia dimostrano la verità dell'asserzione cattolica.

III. **Storia**. 1. **La C. nella S. Scrittura**. *A*) Nell'Antico Testamento si parla di tre specie di *CC.* fatte a Dio: *C.* interiore (*Eccli* IV 31; *Prov* XXVIII 13); *C.* esteriore e generale (*Lev* XVI 21); *C.* speciale e particolare (*Lev* IV 3-12, 13-21, 22-35; V 1-13; VI 1-7). Il Talmud impone una *C.* generale nel giorno dell'Espiazione (*Yoma* II 6; IV 2; VI 2), fatta a Dio, e al prossimo, se a lui si è fatta offesa (Gemara, Talmud Gerosolim, *Yoma* VIII 8) e la *C.* del delitto da parte dei condannati alla lapidazione (*Sanhedrin* VI 3). Queste *CC.* non erano fatte ai sacerdoti.

B) Non conosciamo con esattezza la natura della *C.* richiesta dal Battista (*Mt* III 6; *Mc* I 5), se fosse distinta (Tertulliano, *De bapt.*, XX; PL 1, 1222), personale (S. Cirillo Ger., *Catechesi* III, 7; PG 33, 438) o generale. Pur distinguendosi dalle *CC.* dell'Antico Testamento, questa del Battista aveva più analogia con esse che con quella del N. T.

C) Nei Vangeli si afferma il potere di rimettere e di ritenere i peccati e la sua collazione agli Apostoli (*Mt* XVI 18-19; XVIII 18; XXVIII 18-20; *Giov* XX 21-23; XXI 15-17), potere che rende necessaria per divina istituzione la *C.* distinta e personale, essendo necessaria la cognizione delle colpe per rimetterle o ritenerle. Sul valore di *Atti* XIX 18; *Giac* V 16; I *Giov* I 9 circa l'esistenza della *C.* auricolare, vedi i commenti, il *Dict. de la Bible*, II, col. 914-17 e il *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 833-838.

2. **La C. attraverso i secoli**. *A*) **Esistenza**. Nel sec. V la sua esistenza è riconosciuta dagli stessi avversari; che non sia stata introdotta allora lo dimostrano testi anteriori. Risalendo: Innocenzo I scrive a Decenzio nel 416: « De aestimando pondere delictorum sacerdotis est judicare ut attendat ad *confessionem* paenitentis » (PL 20, 559). S. Girolamo paragona il penitente ad un ammalato che dice al medico le sue infermità per guarire (*In Eccl.* X 11; PL 23, 1096). Della *C.* parlano pure Afraate Siro (*Demonstrationes*, VII 3; Enchiridion Patristicum, n. 685), S. Basilio (*Ep.* 217, 74; PG 32, 804), S. Cipriano (*De lapsis*, XXIX; PL 4, 489), Tertulliano (*De poenit.*, passim), Origene (*In Lev.*, hom. 2, 4; PG 12, 418). Se nei sec. II e I non si hanno testi chiari, questo dipende dalla rarità dei documenti; si osservino però come aventi un certo valore S. Ireneo (*Adv. Haer.*, I, 6, 3; PG 7, 508), S. Dionigi di Corinto (in Eusebio, *H. E.*, IV, 23,6; PG 20, 385) e S. Clemente R. (*ad Cor.*, 57; PG 1, 324).

B) **Ministro**. Ordinario era il *vescovo*, come affermano S. Basilio (*Ep.* 23; PG 32, 293), Constitutiones Apost. (l. II, c. 16; PG 1, 675), Origene (*l. c.*), Tertulliano (*De pudicitia*, c. 18; PL 2, 1017), S. Paciano (*Ep. I ad Sympronianum*, 6; PL 13, 1057), S. Cesario (Sermone 256 fra quelli di S. Agostino; PL 39, 2217), S. Ambrogio (*De poenit.*, I, 2, 7; PL 16, 468), per cui S. Leone è certo interprete della tradizione, quando dice: « Mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus, hanc praepositis ecclesiae tradidit potestatem ut, et confitentibus actionem poenitentiae daret, et eosdem salubri satisfactione purgatos ad communionem sacramentorum per januam reconciliationis admitterent » (*Ep.* 108, 2, 5; PL 54, 1011). Un po' più tardi anche il *sacerdote* delegato dal vescovo è considerato ministro della *C.*, come viene provato dall'esistenza di preti penitenzieri già fin nel III sec., e fra i vari Padri da S. Girolamo (*In Mt.* l. III, c. 16, v. 19; PL 26, 118).

S. Cipriano afferma che in mancanza del vescovo o dei preti anche il *diacono* poteva ricevere la C. e imporre le mani « si presbyter repertus non fuerit et urgere exitus coeperit, apud *diaconum* quoque exomologesim facere delicti sui possint (lapsi), ut manu iis in poenitentiam imposita, veniant ad Dominum cum pace . . . ». *Ep.* XII 1; PL 4, 259. Varie sono le spiegazioni di questo testo che potrebbe presentare una difficoltà dottrinale. (1) Si tratterebbe di una vera podestà di assolvere che il Santo crede di poter dare in via del tutto straordinaria ai diaconi. Cf Dom Morin, *De disciplina in administratione sacramenti Poenitentiae*, l. VIII, c. 23; interpretazione poco esatta. (2) Distinto un duplice effetto della riconciliazione presso la Chiesa antica, l'uno in foro interno (remissione dei peccati per l'assoluzione), l'altro in foro esterno (partecipazione alle cose sante e specialmente all'Eucaristia), si afferma che S. Cipriano autorizzerebbe i diaconi a conciliare in foro esterno i libellatici, ammettendoli, coll'imposizione delle mani, alla penitenza e, dopo emesso l'atto di contrizione, alla pace colla Chiesa e quindi all'Eucaristia. Cf. Paul Laurain, *De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la Pénitence*, Paris 1897, p. 110. (3) Nell'antica disciplina si aveva una duplice confessione e una duplice assoluzione: l'una pubblica, l'altra privata. Mentre l'assoluzione privata si poteva dare quando si voleva, quella pubblica chiudeva la penitenza pubblica e non era sempre necessariamente sacramentale quantunque talvolta coincidesse con quest'ultima. Il diacono, nel caso nostro, avrebbe riconciliato colla Chiesa mediante l'imposizione delle mani i Lapsi (v.) che già avevano ricevuto l'assoluzione sacramentale, dichiarando così terminata la loro penitenza pubblica. Cf. E. Vacandard in *Dict. de Théol. cath.*, I, col. 154 s, il quale però nel tomo III, col. 846, sembra ammettere come possibile un errore dottrinale di S. Cipriano. (4) Ammesso che la riconciliazione è anzitutto una sentenza, della quale il rito dell'imposizione delle mani è la manifestazione, si comprende molto bene come S. Cipriano abbia creduto di poter delegare ai diaconi in caso di necessità il potere di eseguire una sentenza che egli stesso, in conclusione, aveva segnato. Cf. É. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, XII, col. 779 e bibliografia, col. 848-45.

Secondo Clemente Al. (*Quis dives salvetur*, c.

41; PG 9, 645) e Origene (*De oratione*, 28; PG 11, 528) pare che anche qualche laico potesse ricevere la *C.* Questo modo di agire poteva provenire o da una falsa interpretazione del testo di S. Giovanni XX 22 o dalla convinzione che fossero necessarie per la valida assoluzione le buone disposizioni del ministro. È per questo che in Oriente si ricorre specialmente ai monaci, anche se non preti (specialmente dal sec. X al XII) come a ministri della *C.* (Giovanni il digiunatore, *De poenitentia*; PG 88, 1920). Nel sec. XII Teodoro Balsamon e più tardi Simeone di Tessalonica difenderanno la dottrina comune, che considera come soli ministri della *C.* i vescovi e i sacerdoti delegati dal vescovo attribuendo l'abuso alla ignavia dei vescovi, abuso sempre riprovato dalla Chiesa ufficiale.

Per la Chiesa Latina già S. Girolamo attesta essere il sacerdote assieme col vescovo, e per sua delegazione, ministro della *C.* Anche i monaci confessano, ma, salvo pochissime eccezioni, subito impugnate, essi devono esser preti. Certi concili e scrittori ecclesiastici riconoscono anche ai diaconi, in casi di necessità, questo potere, anzi, nel sec., XI, anche i laici confessano, e nei monasteri anche le abbadesse, quantunque non si sia certi sulla natura di queste *CC.* Cf. su questa questione e sulla necessità o meno di confessarsi ai laici: P. A. Tretart, *La confession aux Laiques dans l'Eglise latine depuis le VIII^e^ jusqu'au XVI^e^ siècle* Bruges-Paris 1926, e le recensioni in *Gregorianum* 19 (1928) 141-145 e *Ephemerides Theol. Lovanienses* 5 (1928) 106-112. Sta però il fatto che Innocenzo III (*Regesta*, l. XIII, Ep. 187; PL 216, 356) riprova solennemente questo abuso. Gli Scolastici, d'accordo nell'affermare che i diaconi non hanno il potere di assolvere, non lo sono altrettanto sul valore della *C.* fatta ai diaconi o ai laici: la scuola agostiniana sembra dare ad essa un valore sacramentale, che la scuola francescana nega; S. Tommaso ora la dice « aliquo modo sacramentalis » (*In IV Sent.*, l. 4, dist. 17, q. 3 sol. 2, ad 1, et 3; *Summ. Theol. Supplem.*, q. 8, art. 2, ad 1), ora afferma che essa è « sacramentale quoddam, non sacramentum perfectum » (*ib.*, sol. 3), ora tace sulla questione (*Contra Gentes*, IV, 72). Prevale poi la sentenza francescana (Martino V, « Inter cunctas » art. 20, *Denz.-B.*, n. 670; Eugenio IV, ad Armenos, *ib.*, n. 699; Leone X, « Exurge Domine », *ib.*, n. 753). La dottrina della Chiesa sul ministro della *C.* troverà la sua definitiva espressione nel Tridentino (Sess. XIV, cap. 6 e 7, cn. 10: *Denz.-B.*, 781, 782, 788).

C) **Obbligo e periodicità della C.** Nella Chiesa primitiva la penitenza canonica probabilmente non si concedeva che una volta sola. Più tardi la disciplina viene raddolcita e dal sec. IV si introduce nei monasteri l'uso della *C.* frequente, uso che si raccomanda anche ai fedeli almeno per la Pasqua. Nel periodo del predominio monastico si afferma che soltanto confessandosi si può ricevere la remissione dei peccati ed è per questo motivo che si afferma nei secoli XII e XIII la necessità della *C.* (Cf. S. Tommaso, *Summa Theol., Suppl.* l. c., ad 3). Ai monaci si deve pure l'introduzione in occidente della frequente *C.*, uso che si dimostrava fin dai tempi di Alcuino dalla Scrittura e dalla prassi ecclesiastica, uso che secondo gli scolastici si fonda sul diritto divino (S. Tommaso, *Sum. Th., Suppl.* III, q. 6), affermazione che è poi definita dalla Chiesa che dice essere la *C.* necessaria o in re o in voto per precetto divino ed ecclesiastico (*Conc. Lateranense* IV, cap. 21 e Conc. Tridentino, Sess. XIV, cap. 5, cn 6 e 8; Sess. XIII, cap. 7: *Denz.-B.*, v. Indice sistematico, XII-i). Cessa quindi la questione sulla iterabilità e necessità della *C.*, mentre sorge l'altra, se si possano o si debbano confessare peccati già sottoposti al potere delle chiavi (Cf. Conc. Trident., Sess. XIV, cap. 5: *Denz.-B.*, n. 779).

D) **Materia della C.** Padri e Dottori sono d'accordo nell'obbligare i peccatori alla *C.* dei peccati mortali, variamente detti: gravi, mediocri, minori, comuni, fossero pubblici o segreti.

Tale obbligo è attestato da Origene, *In Lev.*, hom. 15,2; PG 12,560 ss; Socrate, *H. E.*, l. V, c. 19; PG 67,616; *Constitut. Apost.*, l. II, c. 16; PG 1,625; per l'Africa da Tertulliano (*De pudic.*, 18; PL 2,1017); S. Cipriano (*De lapsis*, 29; PL 4,489), S. Agostino (*Enchiridion*, 69; PL 40,265); per la Spagna da S. Paciano (*Ep.* III ad Sempronianum, c. 7; PL 13,1068), per la Gallia dai concilii di Orange (441), Vaison (442), Arles (451); per Milano da S. Ambrogio (*De poenit.*, II, 9, 86; PL 16,517); per Roma da Innocenzo I (*Ep. ad Decentium Eug.*, c. 7; PL 20,559). La distinzione delle varie specie di peccati gravi varia da Oriente ad Occidente e nelle varie epoche, come si vede dagli scritti dei PP. Greci e Latini e dai Libri Penitenziali. Cf. *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 887 ss. Per la questione sui peccati irremissibili, v. Remissione dei peccati.

E) **Modo della C.** A conclusione di quanto abbiamo detto, risulta che è affidato alla Chiesa il potere delle chiavi, che la *C.* particolareggiata è richiesta perchè essa lo possa esercitare, che la *C.* si praticò fin dai primi tempi, che ministri della *C* sono i vescovi e i preti, che materia della *C.* sono i peccati. Prescindendo ora dalle questioni su tutto il sistema penitenziale (v. Penitenza Canonica) ci domandiamo: la *C.* era segreta o pubblica? Gli autori cattolici, fondandosi su testimonianze certissime che risalgono fino al III secolo e che non sono smentite da altre più antiche, affermano che fin dai primi tempi vi fu una *C.* segreta (Paul Galtier, *S. Jean Chrysostome et la confession*, in *Recherches de Science Religieuse* 1 [1911] 209-240; 313-350). Il concilio di Trento parla della C. segreta nella Sess. XIV, cap. 5 e cn. 6; *Denz.-B.*, n. 901, 916. Che questa sia stata unica o che accanto ad essa vi sia stata anche una *C.* pubblica resta in discussione. Cf. P. Batiffol, *Études d'Histoire et de Théologie positive*, Paris 1902; — E. Vacandard, *Études de Critique et d'Histoire religieuse*, Paris 1914; — P. Galtier in *Dict. apologétique*, « *Pénitence* ». — G. Rauschen, *o. c.*

La *C.* era sacramentale? Si ammette senz'altro che accanto alla *C.* sacramentale esistesse anche una semplice *C.* di devozione o disciplinare specialmente nei monasteri: si nega però che esistesse soltanto questa. Si potrà discutere sulla questione se l'assoluzione seguisse immediatamente la *C.* o se fra questa e l'assoluzione vi fosse posto per la soddisfazione (v. le opere citate e Pesch, *Praelectiones Dogmaticae*, Friburgi Brisgoviae 1920, p. 138 ss). È assolutamente certo però che fin dai primi tempi si praticò una *C. S.* ordinata cioè all'Assoluzione (v.) impartita con una formula dal ministro. Cf. P. Galtier in *Dict. Apol. de la Foi Cath.*, III, col. 1817-1830. Possiamo applicare qui la conclusione del Rauschen a riguardo della peni-

tenza: « La pratica, è vero, si è modificata in più di un punto, ma l'insegnamento è sempre rimasto identico ».

IV. *La C. e gli argomenti psicologici dei suoi oppositori.* Si dice che la *C.* fa violenza alla natura, che essa avvilisce l'uomo, che ripugna snudare la nostra vita intima alla curiosità di un uomo e abbandonare i propri segreti più terribili alla mercè della indiscrezione dei sacerdoti.

Osserviamo anzitutto che il più delle volte le ragioni che rendono gli uomini avversi alla *C.* non sono quelle ora enunciate, ma altre che non si dicono. « Ambizione, cupidigia, egoismo, rapina, invidia, odio, corruzione di cuore e di sensi, affievolimento della fede, dimenticanza colpevole del dovere, annientamento della moralità, viltà del rispetto umano, ecco le ragioni che non si dicono, le sole vere, le sole determinanti, tanto brutte, quanto quelle che si dicono sono ingenue ». (Monsabré, *Espos. del Dogma Catt.*, Conferenza 74).

È istintivo il bisogno che l'uomo sente di versare in un cuore che lo può comprendere così le sue gioie come i suoi dolori. Le stesse sètte protestanti, dopo aver cacciato la *C.* dalla porta, l'han fatta rientrare dalla finestra, permettendola e alle volte raccomandandola ai loro adepti (Cf. C. Lovera di Castiglione, *Il movimento di Oxford*, Brescia 1935). D'altra parte niente più della *C.* serve a formare le coscienze, rendendole attente, conscie della loro responsabilità e disponendole al compimento del loro dovere. La *C.* pone la vita di fronte alla morale; ad essa si deve la finezza del senso morale di coloro, che frequentemente la praticano. È dalla mancanza di questo esercizio che deriva in gran parte la rilassatezza morale, individuale e sociale, del nostro tempo. Non escludiamo la possibilità di abusi; ma questa possibilità è resa molto remota dalle severissime leggi della Chiesa (v. Sigillo sacramentale). L'ascoltare le *CC.* non è finalmente un divertimento né costituisce per il sacerdote un modo di pascere la propria curiosità: « Io vorrei potere offrire a quelli che temono la curiosità del sacerdote dieci o dodici ore di confessionale; io credo che al termine di questo mi chiederebbero in grazia di dispensarneli, e riconoscerebbero che si esige un sentimento meno basso della curiosità per tener saldo il sacerdote alle noiose ripetizioni della coscienza umana » (Monsabré, *l. c.*). Cf. anche: J. de Maistre, *Du Pape*, l. III, c. 3; H. de Nousanne, *Il nous reste à nous vaincre*, Paris 1919.

CONFESSIONI, genere letterario diventato molto comune, dopo S. Agostino, soprattutto nell'età moderna. Sono assai note:

1) *Le Confessioni* di S. Agostino (v.) in 13 libri.

2) *La Confessione d'un Figlio del secolo*, in 5 libri, pubblicata nel 1836, di Alfredo De Musset.

3) *Le Confessioni di un ottuagenario* di Ippolito Nievo (Firenze 1867, in 2 voll.), scritte nel 1858.

4) *Le Confessioni di un Inglese mangiatore di oppio* di Tomm. de Quincey, inglese (Londra 1821).

5) *Le Confessioni* di G. Giac. Rousseau (v.), in 12 libri, pubblicate integralmente nel 1795.

6) *La Confessione* di Leone Tolstoi (v.), scritta nel 1882.

Abbiamo ricordato soltanto le CC. più profondamente caratteristiche della letteratura europea. Va da sè che il loro significato e il loro valore non sono per tutte uguali; l'accostamento è poco più che verbale, in quanto, oltre il titolo, hanno in comune di essere autobiografie dell'autore, più o meno veritiere. Non sono, peraltro, una pura cronaca o diario intimo, chè tutte, in modo abbastanza trasparente, insinuano qualche tesi: ad es., S. Agostino commenta colla sua vita le parole di Dio: *Salus tua ego sum* (*Salm* XXXIV, 3; *Conf.* I, 5; PL 32, 663); De Musset mostra che il libertinaggio distrugge per sempre in noi la capacità di amare; Tolstoi, descrivendo la storia della sua anima, mette in rilievo che, per risolvere il problema della vita, occorre volgersi alla religione, alla religione del popolo, che superi, magari, l'ortodossia delle Chiese esclusivistiche, pur di raggiungere l'unità dell'amore.

Questo genere ebbe immensa fortuna nell'ambiente romantico, appassionato di individualismo e di introspezione; ed è evidente la sua importanza per la storia dello spirito.

CONFESSORE. 1. *Giurisdizione.* 2. *Doveri.* 3. *Modo di trattare coi vari penitenti.* 4. *Abusi.*

1. **Giurisdizione.** 1. Oltre all'ordinazione sacerdotale, per la valida amministrazione del sacramento della Penitenza, è necessaria di diritto divino la Giurisdizione (v.), che, qui, si contraddistingue dalla giurisdizione in foro esterno, e dicesi g. in *foro interno* e *sacramentale*, e può essere, come l'esterna, *ordinaria* e *delegata*. Quella è annessa allo stesso officio ecclesiastico legittimamente conseguito (CJ can 197). L'ha il Papa per tutta la Chiesa e senza limiti di sorta, pure per tutta la Chiesa i cardinali; i vescovi, i loro vicari generali e il canonico penitenziere per tutta la diocesi; i superiori religiosi esenti per i loro sudditi, e i parroci « aliique qui loco parochi sunt » per il loro territorio (can 873). Coloro che hanno la g. ordinaria possono assolvere i loro sudditi dovunque e quindi anche fuori dei loro territori (can 881 § 2). La g. delegata può essere *ab homine* o *a iure*. La prima viene concessa normalmente a tutti i confessori, che sono privi della g. ordinaria, da chi questa possiede colla facoltà di delegare. (Sono privi della facoltà di delegare i cardinali, i penitenzieri e i parroci). La g. *a iure* (*sive scripto sive consuetudinario*) è concessa in alcuni casi straordinari; così in articolo e in grave pericolo di morte qualunque sacerdote può assolvere da qualunque peccato e censura (can 882, salvi i cann 884 e 2252); egualmente ogni sacerdote che viaggia in mare può accogliere durante tutto il viaggio le confessioni dei fedeli che navigano con lui, purchè abbia legittimamente avuta la relativa facoltà o dal suo Ordinario o dall'Ordinario del porto, dove è salito in nave o anche dall'Ordinario di qualunque porto intermedio, a cui approdi nel viaggio (can 883); ancora, qualunque C. munito di g. ordinaria o delegata per un luogo può assolvere i vaghi e i pellegrini che si presentano a lui nel luogo stesso (c. 881); e finalmente il CJ concede la giurisdizione ai confessori scelti per sè e per i propri familiari dai cardinali (can 239 § 1 n. 2) e dai vescovi (can 349).

2. Notevole è quanto stabilisce il CJ per la g. *putativa, dubbia, probabile*. Putativa dicesi la g. che di fatto manca, ma tuttavia si crede che ci sia. La Chiesa, nel caso di un errore comune, la

supplisce (can 209); come pure la supplisce nel dubbio positivo e probabile sia di diritto che di fatto tanto per il foro esterno, quanto per il foro interno (can 209).

Il dubbio di fatto, come osservano i trattatisti, può sorgere principalmente in tre casi: quando si dubita se il superiore abbia concessa la g.; quando si dubita se sia spirato il tempo della concessione; quando si dubita se un determinato peccato o una determinata censura sia riservata.

3. Speciali disposizioni regolano la giurisdizione sulle *religiose* a voti sia solenni che semplici o anche senza voti. Le più notevoli sono le seguenti: *a*) Normalmente ad ogni comunità religiosa deve essere concesso un solo C. *ordinario*, eccetto che il numero delle religiose od altra causa non esigano diversamente (can 520). *b*) Almeno quattro volte all'anno deve concedersi ad ogni comunità un C. *straordinario*, al quale tutte le religiose devono presentarsi, almeno per averne la benedizione. Inoltre gli Ordinari devono stabilire per ogni casa alcuni confessori *supplenti*, ai quali le religiose possano in casi particolari ricorrere per la confessione (can 521). *c*) Se, ciononostante, qualche religiosa, per tranquillità della sua coscienza, ricorra ad un C. *occasionale* fra gli approvati, la confessione, in qualsiasi chiesa od oratorio sia fatta, è valida e lecita, nè la Superiora può proibire la cosa o fare indagini, neppure indirettamente; la religiosa poi non è affatto tenuta a renderne conto (can 522). *d*) Ancora: se una religiosa, per sua quiete e per un maggiore progresso spirituale, chieda un C. *speciale* o un direttore spirituale, l'Ordinario sia facile a concederlo, salvo sempre in lui il diritto e il dovere di vigilare sugli eventuali abusi (can 520 § 2). — P. Agapitus M. De Sobradillo, *Tract. de Religiosarum confessariis ad normam C. J. C.*, Torino 1932.

II. **Doveri del C.** — Il CJ richiama quanto segue: « Ricordi il C. nell'ascoltare le confessioni ch'egli sostiene insieme le parti di *giudice* e di *medico* e che è stabilito da Dio ministro insieme della giustizia e della misericordia divina, perchè provveda all'onore di Dio e alla salvezza delle anime (can 888 § 1) ». Il giudizio sacramentale non è dunque ordinato alla condanna del penitente, ma alla sua salvezza; il C. è quindi un *giudice* destinato ad assolvere e deve trattare il penitente con la bontà di un *padre* e nell'atto che come *medico* lo guarisce, deve illuminarlo come *dottore*.

I teologi e i maestri di spirito, per dare ordine alla vastissima materia degli obblighi inerenti a questi diversi offici del C., hanno seguito un criterio che potremo dire *cronologico* e che noi pure seguiamo qui, per richiamare le doti che il C. deve possedere ed esplicare in tre momenti: prima, durante e dopo la confessione.

1. ***Prima della confessione*** occorrono al C. *a*) scienza, *b*) prudenza, *c*) virtù.

a) *Scienza*. Presumere di amministrare questo Sacramento senza la scienza necessaria sarebbe — extra casum necessitatis — colpa grave per il pericolo di profanarlo e insieme di recar grave danno alle anime.

Secondo una regola comunemente accettata dai teologi, è da giudicare fornito di *scienza sufficiente* il C. che sa sciogliere i casi che si presentano comunemente e sa dubitare dei casi più difficili. Per avere siffatta scienza non basta avere percorso i quattro anni di teologia e aver dato gli esami prescritti ai sacerdoti novelli: occorre studio continuato. A questo scopo sono destinate le Congregazioni dei casi di coscienza (cann 131, 448, 591).

b) *Prudenza*. Il C. deve così premunirsi, da poter poi scegliere i mezzi e i modi più atti per ciascun penitente e da sapersi dirigere nelle interrogazioni da fare, nel giudizio da pronunciare, nei rimedi da suggerire e nei consigli da dare, nell'imporre la penitenza, nel dare, differire o negare l'assoluzione e nel confessare i fanciulli e le donne: dove la prudenza dev'essere grandissima.

Otterranno questa dote l'umile preghiera, la rettitudine d'intenzione, la docilità della mente, la ponderatezza e la lunga pratica.

c) *Virtù*. Oltre allo stato di grazia, richiesto perchè non sia sacrilega l'amministrazione del Sacramento, il C. deve possedere quel complesso di virtù, che lo rendano atto all'officio suo. Egli infatti deve trattare materie turpi e condurre alla perfezione le anime che a lui ricorrono. Ora non potrebbe evitare il pericolo di contagio per sè ed essere maestro efficace di perfezione agli altri, se non conoscesse la santità per propria esperienza. Le virtù, che più sono richieste, sono: α) la carità verso il prossimo, essendo il ministero della confessione la bellissima fra le opere di misericordia. Il CJ (can 892), dopo di avere affermato l'obbligo di giustizia fatto ai curatori di anime d'ascoltare le confessioni dei propri fedeli, che ragionevolmente lo domandano, ne fa un obbligo di carità per tutti i confessori in caso di necessità, e, in pericolo di morte, per tutti i sacerdoti: β) pazienza instancabile, senza la quale il C. male potrebbe istruire gli ignoranti, eccitare i tiepidi, aiutare gli impreparati: γ) fortezza che non tema di dir la verità ad ognuno, qualunque possa essere la condizione del penitente: δ) purità angelica, la cui necessità è a tutti per molte ragioni evidente.

2. ***Nell'atto della confessione***.

Il primo dovere del C. nell'atto della confessione è un *giusto giudizio* sui peccati uditi e sul dover concedere o negare l'assoluzione. Al che la scienza teologica è necessaria, ma non è sufficiente; si esige anche l'integrità della confessione. Ora il Rituale (tit. 3, c. 1, n. 16) raccomanda: « Se il penitente non esprime il numero, la specie e le circostanze dei peccati che devono essere manifestate, il sacerdote lo interroghi prudentemente ». L'interrogazione deve essere: *discreta*, perchè non renda odiosa la confessione e non ingeneri il sospetto di una curiosità morbosa; *prudente*: bisogna astenersi — ammonisce il CJ — dall'insistere « specie coi giovani (dell'uno e dell'altro sesso e anche con altri) su ciò che ignoravano » (can 888 § 2), affinchè — aggiunge il Rit. — « non ne ricevano scandalo o imparino a peccare » (tit. 3, c. 1, n. 17). E' nota la regola ammessa da tutti: « In materia contra sextum è meglio mancare in pluribus, che sovrabbondare in una sola cosa per la preoccupazione della integrità »; *opportuna*, così pel tempo, come per il modo. Le interrogazioni all'inizio della confessione non siano troppe. Può bastare, se il penitente non lo dica, chiedere il tempo trascorso dall'ultima confessione ben fatta; ed anche questo, con penitenti abituali, può spesso opportunamente essere omesso. Le domande sul-

l'età e sulle condizioni potranno farsi, data occasione, nel corso dell'accusa. E' poi errore da parte del C. pretendere di formarsi un giudizio — diremmo — infallibile sulla qualità del peccato e insistere per conoscere appieno con qual coscienza sia stato commesso. Normalmente si può e si deve presumere che l'oggetto del peccato sia stato appreso, come è in sè. Nel dubbio sulla sincerità del penitente è buon principio: credere al penitente sia *che parli pro se*, sia *che parli contro sè*. E' infatti insieme reo e testimone, accusatore ed avvocato di se stesso, e, fino a prova in contrario, si deve presumere sincero. E' giusto perciò, dopo le debite interrogazioni, assolverlo.

Secondo dovere del C. è *istruire*, ove occorra, *e ammonire il penitente*. L'istruzione non riguarda solo le verità che devono essere conosciute di necessità di mezzo, ma anche quelle che riguardano la giusta recezione del Sacramento. Naturalmente è da tener conto della diversa cultura del penitente. Imbarazzante può diventare il caso della coscienza erronea (v. Coscienza) nella valutazione della liceità o gravità di una cosa. Se il penitente giudica peccato ciò che non lo è, o grave ciò che è solo leggiero, la cosa è facile: gli si rettifica l'errore. Ma nel caso inverso, quando cioè il penitente giudica lecito ciò che è illecito, o leggiero, ciò che è grave, allora è da distinguere: se l'ignoranza è vincibile e colpevole, l'istruzione si deve fare; se l'ignoranza è invincibile, allora il penitente è da avvertirsi, se se ne spera un buon frutto. Se invece è da temere che ne venga qualche male o allo stesso penitente o ad altri, il penitente può e deve essere lasciato in buona fede, per non trasformare il peccato materiale in peccato formale. Le ammonizioni riguardano gli obblighi necessari sulla riparazione dei danni, sulla fuga delle occasioni, e così via.

Terzo dovere può essere di *disporre il penitente alla contrizione e all'emendazione*. Se il C. giudica che il penitente sia ben disposto, non c'è che da dargli l'assoluzione. Ma se dubita di queste disposizioni, non lo rimandi senz'altro. S. Alfonso ha delle gravi parole contro i confessori, che licenziano i penitenti *nulla aut valde modica praemissa diligentia* per curarli, appena avvertita la non sufficiente disposizione. La carità obbliga rigorosamente a disporli, dice il Santo, per quanto è possibile. A complemento della contrizione e alla sua perfezione è destinato il *proposito*. E' qui, sulla determinazione concreta dei mezzi atti all'emendazione che il C., più che giudice e dottore, deve essere medico. In analogia col medico dei corpi, i teologi hanno parlato di diagnosi, di terapeutica e di profilassi. Tutte cose coordinate fra loro; alla saggezza del C. spetta tracciare le vie delle prescrizioni: frequenza dei Sacramenti, preghiere orali e mentali, fuga delle occasioni, mortificazioni, ecc.

Quale campo magnifico e quale comprensione delle anime esso esige!

Quarto dovere è *di concedere o di negare l'assoluzione o anche eccezionalmente di differirla*. Citiamo le regole fissate in proposito dai teologi, nelle parole schematiche di un moralista moderno, il Prümmer, facendole seguire da un breve commento.

a) *L'assoluzione deve essere concessa al penitente che la chiede dopo essersi confessato debitamente, ed è disposto.* « Se il C. non può dubitare delle disposizioni del penitente, dice il CJ, e chiede l'assoluzione, l'assoluzione non si deve nè negare nè differire » (can 886). Ciò per un quasi contratto che esiste fra il C. che ha accolto un penitente e ne ha udita la confessione e il penitente, che non per nulla si è sottoposto alla manifestazione delle proprie colpe e che mal tollererebbe di rimanersi in stato di peccato, specialmente se grave. L'assenza del dubbio, di cui parla il CJ, va presa con discrezione, perchè, come nota il P. Cappello, « quando il C. si è formato un giudizio *prudente e probabile* delle disposizioni del penitente, e non esiste nessuna ragione *grave* in contrario, *può* e *deve* assolverlo; se poi esiste siffatta *grave* ragione, lo *può* assolvere, ma *non è tenuto*, eccetto che ci sia una necessità moralmente presa » (*De Sacramentis*, vol. II, n. 774, 3.°, p. 609, ed. II, Romae 1929).

b) *L'assoluzione deve essere negata a coloro, che sono certamente indegni od incapaci.* Prima di giungere a tanto, il C. tenti tutti i mezzi per disporre i penitenti all'assoluzione e, solo riusciti vani i suoi sforzi, prenda la sua deliberazione, e nel manifestare la sua decisione, usi tutta la carità.

c) *L'assoluzione deve essere differita, se le disposizioni del penitente sono veramente dubbie*, nè interviene *una causa urgente per assolverlo sotto condizione* (v. Condizione); *può anche essere differita per breve tempo per un penitente debitamente disposto, se* α) *il C. giudica rettamente che ciò sia utile per la sua emendazione, e* β) *se il penitente acconsente nella dilazione*. In pratica, siccome si tratta del diritto del penitente, nota il Cappello, è piuttosto da preferire la sentenza più benigna, specialmente se v'è ragione di dubitare (ivi, n. 789); perchè può succedere che, per accondiscendenza al C., il penitente si mostri disposto ad aspettare, e poi in pratica ne resti malcontento e non ritorni più alla confessione. S. Alfonso non sapeva pronunciarsi sulla questione se il C. debba avere meno scrupolo ad assolvere gli indisposti, o a licenziare senza assoluzione i disposti (*Theol. Mor.*, C. 6, n. 464).

3. *Doveri del C. dopo la confessione.* Si riducono a due:

a) osservanza del Sigillo Sacramentale (v.);

b) correzione dei difetti e degli errori, in cui eventualmente fosse incorso. Tali difetti od errori possono riguardare la *validità* del Sacramento, la sua *integrità* o *gli obblighi del penitente*.

Nel primo caso, se il difetto fu commesso per grave colpa e da esso viene o si teme che venga un grave danno al penitente, il C. *per se* è tenuto *sub gravi* e anche con *notevole incomodo* a ripararlo. Così il Cappello (*ivi*, n. 810). L'applicazione della regola non è sempre facile in pratica, e i teologi moltiplicano le esemplificazioni.

Nel secondo caso, è da distinguere: se il difetto fu commesso *positivamente*, cioè se il C. ha, p. es., qualificato come non grave un peccato realmente grave, il difetto, previa licenza del penitente, deve essere riparato, *anche fuori di confessione*, purchè ciò si possa fare *senza grave danno o scandalo* (che, però, difficilmente mancherà). Se invece il difetto fu commesso *negativamente*, p. es., se il C. non ha interrogato sulla specie o numero dei peccati, se non ha imposto la penitenza, allora il difetto dovrà essere riparato *nella confessione stessa*

o nella seguente, ma non è tenuto a ripararlo *fuori* di confessione.

Nell'errore o difetto che riguardi *gli obblighi* del penitente, è pure da distinguere: o il C. ha *omesso* di avvertire il penitente di un obbligo che gl'incombeva, o *positivamente e colpevolmente* l'ha indotto in errore, per es. sciogliendolo dall'obbligo della restituzione. Nel primo caso è tenuto a correggere l'errore, non *ex iustitia*, ma solo *ex caritate* e non *sub gravi*, specialmente se l'abbia fatto senza o con leggera colpa teologica; e allora il grave incomodo può scusare più facilmente che non nel caso in cui sia intervenuta la grave colpa teologica.

Se *positivamente e colpevolmente* il penitente fu indotto in errore, l'obbligo della riparazione è *grave* e tiene *ex iustitia*. Il C. infatti è allora da considerarsi come un danneggiatore ingiusto, perchè ha consigliato il danno. Naturalmente la gravità dell'obbligo è proporzionale, oltre che all'entità del danno, alla gravità della colpa. Tutto ciò sia detto anche nei riguardi del penitente o della terza persona, nel caso che l'uno o l'altra trascuri di correggere l'errore.

III. **Modo di trattare coi diversi penitenti.** I teologi sogliono suggerire delle regole speciali che aiutino il C. nelle relazioni coi diversi stati dei penitenti. Seguendo l'ordine tracciato da S. Alfonso meritano di essere considerati:

1. Gli *occasionarii*: v. Occasioni e Occasionari.

2. I *consuetudinarii*. Sono coloro che hanno contratto l'abitudine del peccato (v. anche Abitualità), nel quale tuttavia non sono ancora caduti dopo la confessione del medesimo. Non s'accordano i teologi nel determinare il numero degli atti necessari a contrarre l'abitudine. Troppi elementi vi concorrono: la maggiore o minore forza di volontà, la diversa natura del peccato, il modo di commetterlo, il tempo . . . Certo a contrarre l'abitudine del peccato esterno occorre un numero minore di atti che non per il peccato solo interno. Ripetere un atto esterno cinque volte in un mese è sufficiente per S. Alfonso a contrarre l'abitudine (*Praxis confess.*, n. 70). La regola che il C. deve seguire agli effetti dell'assoluzione è questa: *Il consuetudinario può e deve essere assolto, quando è veramente attrito e promette sinceramente di usare i mezzi necessari e vincere la cattiva consuetudine* (cf. Prümmer, vol. III, n. 452).

3. Recidivi (v.).

4. Gli *ignoranti*. Quantunque il dovere di esaminare la coscienza sia proprio del penitente, tuttavia, quando il C. ha motivo di credere che il penitente non si sia esaminato sufficientemente, è tenuto ad interrogarlo, perchè, come s'è detto sopra, a licenziare il penitente col dirgli di ritornare preparato, v'è pericolo che egli, malcontento dell'accoglienza avuta, non faccia più ritorno. Le interrogazioni devono essere fatte secondo l'ordine dei precetti del Decalogo, non però intorno a tutti i peccati possibili, ma solo intorno ai più usuali per gente della condizione del penitente. S. Alfonso dà delle regole particolari sulle interrogazioni da farsi ai diversi penitenti che mostrassero una coscienza, com'egli la chiama, poco meticolosa: sacerdoti, monache, giudici, medici, farmacisti, sarti, mediatori e barbieri. Sarebbe lungo seguire il Santo nella conoscenza che mostra di tutta questa gente. I giovani confessori leggeranno le sue pagine con grande profitto.

5. I *fanciulli* e le *fanciulle*. Evidentemente essi son da trattare con ogni carità e colle maniere più soavi, benchè sostenute. Curi il C. da principio che confessino da sè i peccati che ricordano, e proceda con interrogazioni, generali prima e più particolari poi. Veda tuttavia, come s'è detto già, di essere quanto mai cauto nelle interrogazioni sul sesto comandamento, perchè è meglio mancare all'integrità della confessione, che dar modo ai piccoli di imparare quello che bene ignorano o di porli nella curiosità d'impararlo.

Quanto all'assoluzione, occorre grande attenzione. Si assolvano, se consti che hanno il sufficiente uso di ragione, comprendano d'aver offeso il Signore ed appaiano sufficientemente disposti. Si sia più cauti nell'assolverli s' presentano materia grave e non mostrano di essere troppo compresi della loro colpevolezza. Nel dubbio converrà assolverli sotto condizione, quando c'è una causa sufficiente: pericolo di morte, Comunione pasquale. Converrà spesso assolverli, anche se accusano solo peccati veniali, perchè non manchino troppo lungamente della grazia sacramentale. Si deve procurare che questi fanciulli facciano l'atto di dolore necessario per ricevere l'assoluzione, nel modo ad essi più adatto; il che non dovrebbe essere difficile.

La penitenza che si deve imporre ai fanciulli deve essere, quanto è possibile, leggera e da farsi quanto prima.

Sulla scelta dello stato non osi il C. fissarlo in antecedenza; curi piuttosto di consigliare quello, al quale prudentemente giudicherà che il giovane sia chiamato da Dio. Cf. A. Graziolt, *La Confessione dei giovanetti*, II ed., Torino-Roma, 1935.

6. Le *persone devote*. Ad esse è da consigliare la confessione settimanale, nella quale, quando presentano materia sufficiente e v'è ragione di crederle pentite, devono essere assolte; se indubbiamente manca la materia, non si devono assolvere. Nulla tuttavia impedisce che, pur mancando la materia dall'ultima confessione, si possano richiamare i peccati passati per riaverne l'assoluzione. Nel caso di recidività, quando cioè ricadono con frequenza e senza resistenza in colpe, sia pure leggere, si badi a non esporre il Sacramento al pericolo di nullità.

Oltre a questa, S. Alfonso dà altre norme; *a*) Si guardi il C. dal proibire a questi suoi penitenti, specialmente donne, di avvicinare altri confessori; e quando si accorge che li hanno avvicinati, se ne mostri contento, anzi imponga talvolta ad essi di confessarsi da altri, tolto il caso che si tratti di persone scrupolose, delle quali abbia motivo di temere, che — avvicinando chi non le conosce — finirebbero col confondersi notevolmente e aggravare la loro inquietudine. Si guardi inoltre il C. dal mostrarsi sollecito di assumere la direzione di qualche anima. *b*) Non parli mai senza necessità dei difetti degli altri confessori; cerchi piuttosto con diligenza di scusarli di qualche difetto che avessero commesso. *c*) Non assuma la direzione di chi vuol lasciare il proprio direttore, se non vi sia una buona causa. S. Francesco di Sales dice in proposito: *Non si deve mutare C. senza grave ragione*. Ma d'altra parte *non conviene neppure essere in ciò invariabili, se sopravvengano cause legittime di mutazione*. Il difetto di bontà o di dottrina può essere causa giusta. Del resto, dice S. Teresa, sui suoi dubbi può bene il penitente

consultare altri dotti direttori, anzi ciò talvolta è quanto mai opportuno. *d*) Eviti il C. di mostrarsi parziale con qualche penitente. Possono esserci delle anime che hanno bisogno di una particolare assistenza; ma assistenza non è attaccamento; converrà anche assegnare per la direzione di tali anime un giorno o un momento speciale, per non tediare le altre. *e*) Non permetta il C. alle figlie di famiglia di trattenersi in chiesa più del necessario, con turbamento dei genitori, ma le avverta di obbedir loro, dedicandosi con amore alle faccende domestiche. *f*) Soprattutto si guardi il C. dalla familiarità colle sue penitenti. Non si fermi a discorrere con esse nella chiesa fuori del confessionale, non le visiti in famiglia senza una necessità e ricordi che la loro spiritualità non salva dai pericoli. *g*) Per la guida delle anime particolarmente chiamate alla santità, non dimentichi la gloria che può averne il Signore, al quale è più accetta un'anima sola perfetta che mille imperfette, e perghi perchè Dio l'assista e non trascuri di leggere i libri che possono aiutarlo; v. Direzione Spirituale.

7. I *moribondi*. E' chiaro che nei momenti estremi della vita il C. deve badare più alla disposizione del penitente, che alla integrità materiale della confessione. La soddisfazione sia leggerissima, salvo ad integrarla, in caso di guarigione. Se deve esser presente il medico od altra persona, basta che il malato si accusi genericamente, manifestando in particolare qualche colpa leggera col proposito di confessarsi più esplicitamente in caso di convalescenza. Se esistono obblighi di restituzione, che l'ammalato può compiere personalmente, il C. imponga di compierli immediatamente. In caso diverso, l'avverta di obbligarvi gli eredi. Se l'ammalato non può più parlare, s'accontenti di segni di pentimento; se anche questi non fossero possibili, non lo privi dell'assoluzione *sub conditione*, che, perdurando l'agonia, sarà bene ripetere di quando in quando.

IV. **Abuso della confessione.** Tre sono gli abusi della confessione: 1. l'illecita richiesta del nome del complice; 2. l'assoluzione del complice; 3. la sollecitazione ad turpia.

1. *Richiesta del nome del complice*. Già Benedetto XIV l'aveva severamente proibita. Il CJ richiama la proibizione: « Si guardi assolutamente il C. dal ricercare il nome del complice » (c. 888 § 2). E' eccettuata la sola causa gravissima del bene comune o di una terza persona, e anche allora, se non esista altro modo di evitare i danni. L'esempio classico è quello del collegiale, che accusa un peccato grave di lussuria commesso con un condiscepolo. Il collegiale deve essere obbligato a manifestare il nome del condiscepolo, e la manifestazione, se non vi sia altro mezzo di rimuovere il pericolo di perversione degli altri, dev'essere fatta al superiore competente; che se il penitente preferisse palesare il nome al C., questi può assentire, ma è meglio che riceva la denuncia fuori di confessione.

2. *Assoluzione del complice*. Il CJ (can 2367) stabilisce: « Chi assolve o finge d'assolvere il proprio complice in peccato turpe incorre *ipso facto* nella scomunica riservata *specialissimo modo* alla Sede Apostolica ». a) *Peccato turpe* è qualunque peccato di lussuria, purchè sia *grave* oggettivamente e soggettivamente, *esterno*, *certo* e *non ancora direttamente rimesso*. Non si considerano i peccati contro le altre virtù, quantunque sia certo sconveniente anche in questi casi l'assoluzione del proprio complice. b) *Complice* può essere uomo o donna, fanciullo o adulto, purchè capace di colpa grave. La complicità deve essere *formale*, tanto al tempo del peccato, come al tempo dell'assoluzione, sicchè non incorrerebbe la pena chi assolvesse, senza riconoscerlo, il proprio complice. c) La pena colpisce l'assoluzione *vera* o anche *finta*. Ne sfugge alla scomunica il C. che direttamente o indirettamente inducesse il penitente a tacere proprio il peccato di complicità. Non si incorre nella censura e la assoluzione è valida solo nel caso di estrema necessità, purchè non sia presente altro sacerdote anche non approvato, al quale possa esser fatta la confessione senza grave infamia e scandalo pubblico e al quale il penitente non si rifiuti di confessarsi (can 2367).

Per il terzo, gravissimo abuso, v. Sollecitazione.

Bibl. — S. Alfonso, *Theol. Mor.*, lib. VI, tract. IV; *Homo apostolicus*. — D. Prümmer, *Manuale Theol. Mor.*, ed. VI-VII, vol. III, tract. V, c. II, Friburgi 1933. — F. Cappello, *De Sacramentis*, ed. II, vol. II, c. X, XII, XIII, XIV, XV. — T. Ortolan in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 942-955. — L. Boccardo, *Confessione e direzione*, Torino 1913. — Fr. Charrière, *Ego te absolvo*, Riflessioni per i sacerdoti sul sacramento della Penitenza, trad. di C. Caminada, Milano 1940. — G. Stocchiero, *Pratica Pastorale*, Vicenza 1943, p. 155 ss.

CONFESSORE, in senso liturgico, è un santo che ha *confessato*, ossia testimoniato Cristo coll'eroicità delle virtù senza l'effusione del sangue o la morte violenta. Chi per la fede ha versato anche il sangue o subìto la morte violenta, si dice Martire (v.). Tuttavia inizialmente *confessore* (gr. ὁμόλογος, ὁμολογητής) e *martire* (gr. μάρτυς) significavano ambedue « testimone » senza riguardo al diverso modo con cui la « testimonianza » era stata resa. La sinonimia appare evidente nel Nuovo Testamento; basti richiamare che gli Apostoli (v.) sono per eccellenza i μάρτυρες o testimoni del Cristo (Lc XXIV 48; Atti I 8 e 22 . . .); se talvolta il titolo di « martire » cade su quelli che hanno dato il sangue per il Cristo (Atti XXII 20; Apoc II 13; XI 3; XVII 6), non è che essi sian detti « martiri » perchè uccisi in odio della fede, che anzi furono uccisi perchè « martiri », ossia testimoni. Cf. E. B. Allo, *L'Apocalypse*[3], Paris 1933, p. 62-65.

Il primo documento, nel quale il termine di « martire » coi suoi derivati appare nel suo chiaro senso distintivo è la lettera della Chiesa di Smirne sulla morte di S. Policarpo (v.), e il primo documento, nel quale i termini « martire » e « confessore » si trovano messi in raffronto, è la lettera sui Martiri di Lione (v.), i quali non volevano essere chiamati « martiri », μάρτυρες, ma « confessori », ὁμόλογοι, perchè solo Cristo è Martire e quelli che già sono morti per Cristo (Eusebio, *Hist. Eccl.*, V, 2; PG 20, 433).

La distinzione appare in Tertulliano († dopo il 222) e più costantemente in S. Cipriano († 258); Origene († 255) attesta che il titolo di « martire » già si soleva propriamente riservare a chi aveva dato la testimonianza del sangue (*In Ioann.*, II, 34; PG 14,176). Optato di Milevi (*De schism. Donatist.*, I, 13; PL 11, 908) nel sec. IV affermerà chiaramente: *persecutionis tempestas, quae alios fecerit martyres, alios confessores* . . .

Confessores si dissero anche i campioni della fede contro gli eretici o quelli che vivevano *pie in catholica pace* (Ps. Ambrogio, *Precatio*, II, 19; PL 17, 762 D), perchè la loro santità era un martirio occulto, ma più lungo. In questo ultimo senso S. Martino di Tours è chiamato « confessore » da Sidonio Apollinare (482), che parla della basilica *sancti pontificis confessorisque Martini*, e che dà questo appellativo al Santo anche nell'epitaffio che fece per la sua nuova basilica, dicendo dell'antica: *Quae confessori non erat aequa suo* (PL 58, 523). Per questo titolo S. Martino, pur non essendo martire, fu il primo ad essere onorato di culto pubblico. Secondo Beccari, il primo fu invece S. Silvestro. Questo è certo che già il Sacramentario così detto Leoniano (PL 55, 137) dice: *in sancti Silvestri confessoris et episcopi tui commemoratione* . . .

I monaci divennero così gli eredi naturali del titolo di *Confessores*, come erano stati gli imitatori della vita dei martiri. Ancora oggi nella grande prece d'intercessione del Venerdì Santo, la Chiesa prega per i monaci *confessores*: *Oremus et pro episcopis* . . . *confessoribus, virginibus, viduis* . . . I cann. 6 e 9 del 1° conc. di Toledo (a. 400) proibiscono le relazioni di famigliarità tra i *confessores* (monaci) e le vergini.

Bibl. — C. I. Ansaldi, *De Martyribus sine sanguine*, Mediol. 1744. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, III-2, col. 2508-2515. — Beccari, *Confessor*, in *The catholic Encyclopedia*, IV, 215. — P. De Labriolle, *Martyr et Confessor*, in *Bulletin d'ancienne littérature religieuse et d'archéol. chrétienne*, (1911) 50-54. — J. Ernst, *Der Begriff vom Martyrium bei Cyprian*, in *Histor. Jahrbuch* 34 (1913) 328-353. — H. Delehaye, *Martyr et Confessor*, in *Analecta Bolland.*, XXXIX (1921) 20-49.

CONFITEOR. Formula di accusa generale così detta dalla prima parola. Si recita dal sacerdote nell'Apologia (v.) preparatoria alla Messa, prima di salire l'altare. La recita del C. è pure prescritta per l'amministrazione della Comunione e dell'Estrema Unzione e per la Benedizione Apostolica. Il C. ritorna nell'Ufficio all'ora di Prima e al principio dell'ora di Compieta (al termine in Ambros.). Il *Caeremon. Episc., I, 22, 3; II, 29*, prescrive la recita del C. alla Messa pontificale dopo l'omelia, prima della pubblicazione dell'indulgenza.

Il C. comincia ad apparire verso il sec. IX (Regola di S. Crodegango [v.] di Metz) in formule varie, ma tutte simili alla nostra, che fu fissata da Pio V. La liturgia romana degli *Ordines* lo ignora fino all'*Ordo Rom. XIV* (sec. XIV).

I Certosini, i Domenicani e i Carmelitani usano forme più antiche: gli Ordini Religiosi hanno il privilegio di inserire il nome del Fondatore dopo quello degli Apostoli.

CONFORMISTI e NON-CONFORMISTI. Furono chiamati non-C. quegli anglicani, a tendenza calvinista, i quali, guidati da Hooper, vescovo di Gloucester, si rifiutarono di conformarsi ai riti e alle prescrizioni liturgiche del Prayer Book di Edoardo VI, rimaneggiato dalla regina Elisabetta e imposto in modo definitivo con l'Atto di Uniformità del 1559. Puritani convinti, vedevano, nelle cerimonie e nei paramenti liturgici, avanzi di papismo. In base alle idee calviniste, i non C. rifiutarono pure l'episcopato, preferendo un governo presbiteriano a forme democratiche. Nonostante le severe misure di repressione, i non-C. durarono a lungo in seno alla Chiesa anglicana, mentre altri se ne separarono. Dai non-C. trassero origine nei secoli seguenti le sette dissidenti dei presbiteriani, dei battisti, dei metodisti, degli unitari, dei congregazionalisti, dei quaccheri, le quali, staccate dal tronco anglicano, non fanno più parte della Chiesa ufficiale.

Attualmente i non-C. hanno abbandonato molto dei dogmi e della stessa dottrina calvinista che li ha fatti nascere; in genere la loro religione si riduce ad un moralismo emozionale, fondato sul sentimento del credente davanti agli esempi e alle virtù del Salvatore. v. Anglicanesimo: Common Prayer Book.

CONFORMITÀ al Volere di Dio. La C è l'amorosa e completa sottomissione sia alla volontà divina *significata*, che si manifesta mediante i comandamenti, i consigli, i doveri di stato, le chiare ispirazioni divine; sia alla volontà divina detta *di beneplacito*, che si manifesta nel corso degli avvenimenti. La sottomissione alla « volontà significata » ha carattere piuttosto attivo e delle forti analogie colla Abnegazione (v.) di se stesso, mentre la sottomissione alla « volontà di beneplacito », ha carattere piuttosto passivo e rilevanti punti di contatto con l'abbandono alla divina Provvidenza (v.).

Fondamento e motivo della C., *da parte di Dio* è la sua santità, bontà e infinita sapienza, per cui non può volere che la sua gloria e il nostro bene; *da parte dell'uomo* è il suo stato di creatura, imperfetta e mutevole, di figlio e amico di Dio.

L'*atto* di C., che formalmente è un atto di amore, richiede, come virtù ausiliari, una grande fede, uno squisito senso della nostra sudditanza a Dio congiunto ad una illimitata fiducia in Lui.

Inoltre nelle prove supreme della vita, specialmente nelle purificazioni passive, l'atto della C. ha bisogno dell'influsso dei doni dello Spirito Santo.

Oggetto della C. non è tanto tutto ciò che Dio vuole (volitum materiale), quanto la ragione, il motivo, il modo con cui Dio vuole (volitum formale) ed a questo noi dobbiamo adeguarci. Perciò ripugna che detta C. debba estendersi anche ai decreti permissivi della nostra perdizione eterna (contro i quietisti), perchè ciò implica l'accettazione del peccato che è causa di detta dannazione. Quanto ai peccati commessi, si può e si deve detestare la volontà nostra che è stata causa del peccato (contro Eckart) e insieme aderire alla volontà divina che permise il peccato.

La C., sia come stato che come esercizio, deve costituire la necessaria atmosfera di ogni nostra orazione, specialmente di petizione, e deve essere anche oggetto esplicito delle nostre preghiere, secondo l'esempio di Gesù (Mt XXVI 39 e paralleli.; Giov IV 34) e il suo formale insegnamento col « fiat voluntas tua » del Pater noster, modello ideale di ogni preghiera.

Gli **effetti** dell'esercizio della C. sono: una grande purezza di intenzioni nel nostro agire, una perfetta pace dell'anima, perseveranza e generosità nelle prove e traversie della vita, ampiezza di orizzonti nel nostro mondo interiore, stretta unione col Signore e una quasi « consanguineità » spirituale con Lui « Quicumque fecerit voluntatem Patris mei . . . ipse meus frater et soror et mater est » (Mt XII 50). Profondamente vera è quindi la clas-

sica espressione che la C. è un grande mezzo di perfezione, e la via più breve, più semplice e più sicura per raggiungere la perfezione, anzi è la stessa perfezione (Cf S. Teresa, *Castello interiore*, II Dimora, n 8).

Bibl — S. Fr. di Sales, *Trattato dell'amor di Dio*, l. VIII. — S. Alfonso de Liguori, *Uniformità alla volontà di Dio*. — Le Gaudier, *De perfectione vitae spiritualis*, pars III, sectio II. — Tissot, *La vita interiore semplificata*, parte II. — G. Dressel io, *La conformità alla volontà di Dio*, trad it , Alba 1931. — Tanquerey, *Précis de Théologie asc. et myst.*, parte I, c. V, § III. — De Guibert, *Theologia Spiritualis ascetica et mystica*, Romae 1937, quaestio II, sectio 7.

CONFORTI Guido Maria, *Servo di Dio* (1865-1931), n. a Casalora di Ravadese (Parma), m. a Parma; 1888 sacerdote, 1902-04 arcivescovo di Ravenna, dal 1907 vescovo di Parma.

Impedito di farsi missionario dalle condizioni di salute, consacrò la sua attività alla fondazione della *Pia Società di S Francesco Saverio per le Missioni Estere*. Nel 1895 l'Istituto apriva la prima casa in Parma, nel 1898 veniva elevato a congregazione religiosa di diritto diocesano, già nel 1899 inviava 2 suoi figli missionari in Cina, nel 1906 aveva da Roma il « decretum laudis »; le sue costituzioni, nella loro forma definitiva, furono approvate plenariamente dalla S. Sede il 20 nov. 1920 (pubblic. 6 genn. 1921). Il fine esclusivo dell'Istituto è la conversione degli infedeli in terra di missione; la sua caratteristica spirituale risulta dai tre coefficienti: « spirito di viva fede », « spirito di obbedienza pronta », di « amore intenso per la famiglia religiosa ».

Il C. fu un'anima candida, accesa di carità per il prossimo, soprattutto per gli infedeli, che sapeva velare l'energia interiore con tanta signorile dolcezza da meritarsi il confronto con S. Francesco di Sales. Ebbe in vita l'ammirazione e l'affetto dei papi Pio X, Benedetto XV, Pio XI e del card. Ferrari. Dopo la prima spedizione missionaria del 1899, il C. potè farne altre quindici in numero sempre maggiore. Nel 1928 visitò personalmente il vicariato apostolico di Cheng chow affidato al suo Istituto. È in atto il processo informativo sulle sue virtù. — Civiltà Catt., 82 (1931, IV) 474 s. — Fed. Binaghi in *Osservatore Romano*, 5 nov. 1941. — Giov. Bonardi, ivi, 8 nov. 1941. — Id., *G. M. Conforti*, Parma, Istituto Missioni Estere.

CONFRACTORIUM. Anticamente era uno dei canti della Messa ambrosiana o gallicana, che si eseguiva al momento della frazione e della Commistione (v) delle Sacre Specie. Oggi nella liturgia ambros. lo recita il solo sacerdote.

Sembra che l'*Agnus Dei* sia stato introdotto nella liturg. romana per essere appunto un *confractorium*, dovendosi cantare *tempore confractionis dominici corporis*, secondo il Liber Pontificalis (ed. Duchesne, I, p. 376).

CONFRATERNITE. Le CC. sono associazioni organizzate di fedeli, erette dall'autorità ecclesiastica in ente morale, a fini di pietà, di carità e specialmente di culto. Si distinguono nettamente dalle associazioni religiose, propriamente dette, ove si professa vita comune col vincolo dei voti, e rientrano invece nella categoria delle « associationes fidelium », dalle quali però, a loro volta, si distinguono, perchè le CC. sono, non soltanto costituite in corpo organico, come i sodalizi, e approvate dalla Chiesa, come tutte le associazioni canoniche, ma sono anche fornite di personalità giuridica in forza di un formale decreto di erezione e indirizzate a fini prevalenti di culto. Per questo titolo giuridico della loro esistenza, non possono mai dirsi « laicali », sebbene siano costituite solamente di laici e ottengano anche un riconoscimento giuridico dalle autorità civili.

Dato uno sguardo sommario alla loro *storia* gloriosa, ne esamineremo la *natura* e il *funzionamento* a tenore del CJ e la posizione giuridica fatta loro dal *Concordato Lateranense*.

I. La Storia delle CC. accompagna, con più o meno fulgore, la storia stessa della Chiesa. Senza volerle riallacciare ai Collegi Funeratizi (v.) dei primissimi secoli, noi le vediamo enuclearsi, come germogli e polloni sul gran tronco della Chiesa, con le più antiche forme associative dei cristiani: *collegia, sodalitia, fraternitates*.

Nel sec. IV si trovano a Costantinopoli degli *asceteria* per i suffragi dei soci defunti e ad Alessandria i *parabolani* per la cura degli infermi.

Acquistata poi una fisionomia propria, ebbero i nomi più vari: di fraglie, gilde, scuole, corporazioni, confraternite, congregazioni. I vescovi se ne occuparono ben presto, sia per bene indirizzarle (c. 15, Conc. Nannet. a. 658) o reprimerne gli abusi (cf. Capitula Hincmari Remensis, a. 852), come in Francia, che per istituirne di nuove, come si sa della C. di S. Stefano in S. Gregorio a Venezia (a. 1109). Dal sec. XIII in poi sono rimaste celebri le CC. dello Scapolare Carmelitano, dell'Addolorata ed altre, sorte accanto agli Ordini religiosi; e dal sec. XVI, quelle del Rosario e del SS. Sacramento, approvate da Paolo III. Anche per iniziativa privata le CC. si moltiplicarono, per soli laici od ecclesiastici, per militari o per donne, e si ricordano in molte città d'Italia quelle dei Flagellanti, dei Battuti, dei Disciplinati, della Misericordia e, dalla speciale divisa adottata, quelle dei Bianchi, dei Cappucciati, dei Sacconi, ecc.

Tanta fioritura di CC. ebbe dei benefici effetti per la fusione delle classi sociali e per la pratica della carità fraterna con le opere di misericordia; lasciò la sua originale impronta nella letteratura con le laudi sacre e i misteri religiosi e contribuì largamente al rinascimento artistico con l'erezione e la decorazione di proprie chiese e cappelle. Ma la loro vita apparve talora tumultuosa e indisciplinata, onde il conc. di Trento prima e Clemente VIII poi (a. 1604) dettarono norme per l'erezione e il funzionamento delle CC. e specialmente di quelle promosse o aggregate dai religiosi. Col pretesto che erano costituite di laici o che avevano scopi anche di beneficenza, nel sec. XVIII e XIX furono spesso abolite o assorbite dai governi d'Austria, di Francia, d'Italia: ma i vescovi, favoriti dalla pietà e dal sentimento popolare, poterono rinnovarle e renderle più fiorenti, fino a che ebbero la loro disciplina giuridica dal nuovo CJ.

II. Natura giuridica e funzionamento delle CC. Antecedentemente al CJ le CC. andavano comprese spesso con le semplici associazioni pie, non sempre risultava se fossero, in ispecie, enti ecclesiastici o laicali, forniti o no di personalità giuridica, proprietari di beni immobili per diritto naturale, per prescrizione o per autorizzazione, e via dicendo.

Ora, la definizione data da principio corrisponde alle condizioni poste dal CJ (cf. cann 100, 684-699, 707-725).

1) L'erezione delle CC. spetta, per regola generale, al Vescovo. Sede propria delle CC. è una chiesa o un oratorio pubblico o semipubblico, ma, col consenso dell'Ordinario, possono trasferirsi da una sede all'altra. Nello stesso luogo non sono ammesse più CC. dello stesso titolo, senza speciale privilegio. Il titolo, poi, o denominazione della C. deve essere sacro e conveniente al suo fine, tale cioè che non importi leggerezza o novità male intesa o una forma di devozione non approvata dalla Chiesa. In ogni parrocchia devono essere istituite la C. del SS. Sacramento e quella della Dottrina Cristiana: queste, con l'erezione stessa, diventano aggregate alle rispettive Arciconfraternite romane.

2) Per usufruire dei diritti, dei privilegi, delle indulgenze e grazie dell'associazione è necessario e sufficiente esservi validamente ricevuto e non essere legittimamente espulso (can 692) o volontariamente uscito. E, validamente, non sono accolti i non cattolici, gli inscritti ad una setta condannata o notoriamente scomunicati, e, in genere, i pubblici peccatori; chi non lo sa e non lo vuole e, tanto meno, gli assenti e i defunti. L'iscrizione, fatta dietro domanda, è necessaria *ad validitatem:* la espulsione può essere decretata dal Vescovo, per un giusto motivo, anche indipendentemente dagli statuti (can 695). Anzi il Vescovo può anche, per gravi ragioni, sopprimere qualsiasi associazione non eretta dalla S. Sede o in una chiesa esente (can 699). La mancanza di soci non cagiona l'inesistenza giuridica dell'associazione; essa, con nuovi soci entro il periodo di cent'anni, può rivivere, a norma del can 102.

3) Statuti, divise ed insegne devono ottenere la previa approvazione del Vescovo, il quale può legittimamente mutarli. Le CC. devono intervenire con proprie insegne e col proprio stendardo alle processioni prescritte, e nelle chiese o cappelle proprie possono compiere le funzioni non parrocchiali, indipendentemente dal parroco, purchè non nuociano al ministero parrocchiale. La Chiesa riconosce loro con la personalità giuridica il diritto di tenere le proprie adunanze e di compiere le elezioni statutarie, come anche di possedere e amministrare a parte i propri beni anche immobili, coll'obbligo però di un resoconto annuale all'Ordinario diocesano, e del suo consenso per raccogliere offerte e collette (cann 691 e 717).

4) Il Vescovo ha il diritto ed il dovere di vigilanza e di giurisdizione su tutte le CC., sebbene erette dalla S. Sede. Soltanto non può interessarsi della disciplina interna e della direzione spirituale di quelle poche che siano esenti per un privilegio (can 690). Anche il moderatore e il cappellano (uffici che possono riunirsi in una stessa persona) delle CC. con sede in chiese non esenti sono nominati dall'Ordinario diocesano (can 698). Allo stesso, o a chi per lui, spetta presiedere alle adunanze, anche se si celebrano nelle chiese o negli oratori dei regolari, senza godere però di voto elettivo, confermare l'elezione degli ufficiali e dei ministri idonei e rifiutare o deporre quelli indegni o non adatti (can 715).

5) Si dicono **Arciconfraternite** quelle CC. che dalla S. Sede ebbero tale titolo *ad honorem* ovvero col diritto di aggregarsi le CC. della stessa specie (can 720-725). Per mezzo dell'aggregazione si partecipa di tutte le indulgenze, dei privilegi e delle altre grazie spirituali comunicabili, concesse dalla S. Sede all'Arciconfraternita e risultanti da un elenco riconosciuto dall'Ordinario. L'aggregazione vien fatta una volta per sempre e non può mutarsi.

III. **Nel Regno d'Italia** l'assimilazione delle CC. alle comuni Opere Pie si iniziò nel 1859 ed ebbe un regolamento organico con la famosa Legge Crispi 17-VII-1890 n. 6979. Questa volle « equiparare alle *istituzioni pubbliche di beneficenza,* soggette a trasformazione, le confraternite, confraterie, congreghe ed altri consimili istituti », quando ne fosse venuto a mancare il fine (?), quando il loro scopo non corrispondesse ad un interesse attuale della pubblica beneficenza (?), quando fossero divenute superflue (?) per il sorgere di altri enti a provvedere allo stesso scopo (cf. art. 91 e 70). Organo principale dello Stato, in materia, fu la *Congregazione di Carità,* istituita in ogni comune, con l'art. 3 Non si salvarono, così, che le CC. senza patrimonio o con fini esclusivamente di culto; e la *distinzione dei fini* è rimasta anche dopo il 1929.

Il **Concordato** dice infatti, all'art 29 lett. c, che « le CC. aventi scopo esclusivo o prevalente di culto non sono soggette ad ulteriori trasformazioni nei fini e dipendono dall'Autorità ecclesiastica, per quanto riguarda il funzionamento e l'amministrazione ». È ammesso che anche queste *CC. di culto* possano ottenere il riconoscimento civile della personalità giuridica e con ciò l'autorizzazione ad acquistare e possedere anche beni immobili secondo le norme comuni per i corpi morali. L'accertamento dello scopo esclusivo o prevalente di culto è fatto d'intesa coll'Autorità ecclesiastica. Ma resta un'altra categoria di *CC. non di culto,* ossia con scopi prevalenti di beneficenza. Intorno ad esse lo Stato limita la sua giurisdizione in questo senso: « Le attribuzioni ora spettanti allo Stato rispetto alle CC. rimangono limitate alle CC. che non abbiano scopo esclusivo o prevalente di culto, e sono devolute al Ministero, salva l'ingerenza dell'Autorità ecclesiastica per quanto concerne gli scopi di culto » (Legge 27-V-1929, n. 848, art. 17). Quindi tutte le disposizioni di leggi e regolamenti, ora in vigore per le CC., rimangono ferme soltanto nei riguardi delle CC. con fini prevalenti di beneficenza, sia nei rapporti con le Prefetture del Regno (approvazione dei bilanci annuali) che col nuovo Ente comunale di assistenza.

Conviene, infine, tener presente anche l'art. 209 della legge di Pubblica Sicurezza (18-VI-1931, n. 773), pel quale *tutte le associazioni,* enti ed istituti sono obbligati, dietro richiesta, a comunicare all'autorità di P. S. l'atto costitutivo, lo statuto, i regolamenti interni, l'elenco nominativo delle cariche sociali e dei soci e ogni altra notizia intorno alla loro organizzazione e attività. Possono interessare le CC. anche gli artt. 36-42 del nuovo Cod. Civile.

Bibl. — Bassi, *Tract. de sodalitiis seu C.* etc., Romae 1725. — Ferraris, *Prompta bibl. can.,* Venetiis 1782, s. v. — Ferreres, *Le Confraternite e Congregazioni eccles.,* trad. A. Taverna, Venezia 1909. — G. Zumbo, *Delle Confrat. eccles* , Roma 1909. — Sandini, *Appunti per la vita delle Fra-*

ternite laicali in Italia, Perugia 1915. — F. Scaduto in *Digesto Ital.*, s. v., VIII, I, Torino 1896. — Tachy, *Traité des Confréries*, Pouilly 1896. — G. B. Monti, *Le CC. medievali nell'Alta e Media Italia*, 2 voll., Venezia 1927. — P. Pisani, *Les compagnies de prêtres du XVI à XVII siècles*, Paris 1928. — Ferroglio, *La condizione giuridica delle CC.*, Torino 1931. — G. Vromant, *De fidelium Associationibus*, Lovanii 1932. — G. Martini, *Le Confrat. nel dir. ital. prima e dopo il Concordato*, Torino 1935. — G. Stocchiero, *Enti e beni eccles. in Italia dopo il C.to.*, IV ed., Vicenza 1937, nn. 55-173. — D. Schiappoli, s. v. in *Nuovo Digesto Ital.*, III, 1938, coll. 815*a*-818*b*. — J. Duhr, *La Confrérie dans la vie de l'Église*, in *Revue d'Hist eccl.*, 40 (1939) 437-478. — Enc. It., XI, 125*b*-127*b*. — Atti *del congresso nazionale delle CC.* (Martina Franca di Taranto 1939), Rieti 1940.

CONFUCIO e Confucianesimo. 1. *K'ong-tze, la sua opera e i suoi aforismi.* 2. *Confuciani e letterati* (*Mo-ti; Meng-tze; Hsun-tze; Wang-Ch'ung; Chu-hsi*). 3. *Il culto di Confucio.*

1. K'ong-tze (o *K'ong-fu tze*) = il maestro K'ong, nacque nel 551 a. C. nel paese di *Lu* (attuale Shantung) da un ufficiale militare settantenne che lo lasciò orfano a tre anni. Allevato in condizioni modeste dalla madre giovanissima, si ammogliò a 19 anni e a 22 anni già insegnava pubblicamente. A 34 anni visitò la capitale della Cina Lo-yang per studiarne gli archivi. Ebbe diverse cariche nello Stato di Lu: prefetto, gran giudice, viceministro, sempre mostrandosi rigido e intransigente nelle sue mansioni. A 54 anni abbandonò il suo Stato nativo e viaggiò per 13 anni attraverso i diversi principati feudatari della Cina, per ritornare alla sua patria a 67 anni. Attese allora alla raccolta e alla emendazione dei *libri sacri* tradizionali della Cina (Libri della *divinazione*, delle *Odi* e *degli Annali*: v. Cina). Contemporaneamente scrisse gli *annali del paese di Lu* e tenne scuola privata, e la tradizione parla dei suoi 3000 allievi, di cui 72 egli chiamò più particolarmente suoi discepoli. C. morì nel 479 a. C. dopo aver annunciato la sua morte. La sua tomba esiste ancora intatta a K'iu-fu, l'antica capitale di Lu.

I suoi discepoli dopo la sua morte raccolsero i suoi detti principali nel *Lün-jü* (libro dei dialoghi) e nel *Hiao-king* (libro della pietà filiale). Vestigia del suo insegnamento rimangono anche nel *Ta-hiao* (libro del governo patriarcale) del suo discepolo *Tseng-tse* e nel *Chung-jung* (dottrina del giusto mezzo) di *Tse-se* nipote di C. Queste opere insieme con quelle di *Meng-tze* (Mencio: 372-288 a. C.) formano il *Se-chu* (i quattro libri o libri dei 4 autori), manuale classico che tutti gli scolari cinesi imparano a memoria. C. predicò il ritorno all'antico, trasfigurato in una specie di età dell'oro. Il *giusto mezzo* è l'espressione che caratterizza tutta la sua filosofia; tutto ciò che è eccessivo o difettivo si toglie dalla giusta norma. La parte preponderante fatta da C. al culto del Cielo sugli altri dei, appare da questa espressione del *Lün-jü*: Chi si rende colpevole di qualche trasgressione contro il Cielo, non ha più nessuno a cui possa ricorrere (III, 13, II). In C. ritorna sempre l'espressione *T'ien* anzichè *Shang-ti*. Per quanto *T'ien* sia più impersonale, si parla tuttavia del *volere* del Cielo. Richiesto come si dovesse servire agli Spiriti rispose: Tu non sai ancora neppure servire agli uomini, come vuoi servire agli Spiriti? (XI, 11). Altrove dà però come caratteristica della Sapienza: onorare gli Spiriti, ma tenerli lontano (VI, 20). È certo che egli si oppose quanto potè alle superstizioni popolari. Egli evitava di parlare della morte e assumeva un atteggiamento agnostico circa la conservazione della coscienza nell'al di là. Tutto il resto del suo insegnamento si può riassumere nella pietà filiale (hsiao), compresa la soggezione all'imperatore (il più alto maestro dell'umanità) e nell'amore degli uomini. « La virtù non rimane mai orfana, essa trova sempre compagnia » (IV, 25). L'amore dei figli e dei fratelli è la radice di tutto ciò che è umano: il saggio considera tale radice come la cosa principale: se la radice sta salda, cresce su di essa ogni buona norma (tao) (I, 2). Non basta nutrire i genitori, bisogna anche mostrare loro rispetto, non contraddirli e quando castigano non mormorare (II, 7 e IV, 18). L'amore per gli uomini deve avere 5 proprietà: rispetto, generosità, sincerità, diligenza, bontà (XVII, 6). La tendenza innata alla virtù (te) si manifesta nelle 5 virtù (*chen* = saggezza; *jen* = umanità; *sin* = sincerità; *i* = giustizia; *li* = [etichetta). Purtroppo l'*etichetta*, che dava molte volte a C. un'aria imbarazzata, soverchia col suo formalismo le espressioni più schiette dell'amore. Il popolo è considerato come una massa passivamente trascinata dall'esempio dell'imperatore e dei saggi. « L'amore per gli uomini non risiede in terra lontana: se io desidero anche solo tale amore, esso in verità è già presente » (VII, 29).

Chi non ha amore per gli uomini non può resistere nella tribolazione, nè restare a lungo nella gioia. Chi ha tale amore trova in esso la sua pace e il proprio vantaggio (IV, 2). Quando la volontà è diretta all'amore per gli uomini non c'è più nulla di cattivo (IV, 4). Di fronte all'amore che si deve al proprio padre deve tacere anche la giustizia (XIII, 18). Considera la fedeltà e la sincerità come cose principali: . . . se hai mancato in qualche cosa, non vergognarti a rifar le cose bene (I, 8 [2-4]). Bisogna vergognarsi di parole adulatrici, di un esterno insinuante, e di una esagerata ostensione di rispetto, di considerare uno come amico, e insieme covare del rancore per lui (V, 24). Vedere il bene e non farlo è mancanza di coraggio (II, 24). La via del saggio (Kiün-tze) è triplice. . . Pieno di amore per gli uomini, egli non ha alcun affanno; come saggio è libero da errori; pieno di coraggio, è libero da timore (XIV, 30). Una massima che deve regolare tutta la vita è quella della reciprocità; ciò che tu non vuoi che si faccia a te, neppure tu devi farlo agli altri (XV, 23). Il saggio non si rammarica se gli uomini non lo conoscono, esso si rammarica se egli non conosce gli uomini (I, 16) Il principe sia principe, il suddito sia suddito, il padre sia padre, il figlio sia figlio (XII, 11). Anche per il saggio vi son di quelli che egli odia. Egli odia coloro che propalano le cattive qualità degli altri, coloro che, trovandosi in più bassa condizione, calunniano i loro superiori, coloro che sono valorosi, ma non possiedono le regole della convenienza, coloro che sono arditi e decisi, ma si limitano a questo (XVII, 24). La mira del saggio è il *tao* (norma morale), non il cibo. Egli è solo preoccupato del *tao*, non si preoccupa di un'eventuale povertà (XV, 31). Il termine *tao*, non ha ancora in C. il senso metafisico che ha in Laotze (v. Taoismo). Nel Lün-jü (XV, 1) si dice: il saggio sopporta con

fermezza le sventure, ma l'uomo volgare, se soffre, non conosce più limiti

Il 22.° libro del Li-ki porta l'impronta di questa morale sociale confuciana delle convenienze, quando dice che il « sacrificio » mostra i 10 rapporti che regolano la vita umana: rapporto cogli spiriti, retto rapporto tra principe e sudditi, tra padre e figlio, tra le classi alte e le basse, tra parenti e non parenti, tra dignità e ricompense, tra uomo e donna, l'imparzialità di chi comanda, retto ordine tra vecchi e giovani, i confini tra alto e basso (XXII, 13).

2. **Confuciani e letterati**. Dalla scuola di C. uscì la classe di letterati (ju-kia). L'istruzione era in onore in Cina anche prima di C. I figli dei nobili dai 10 ai 20 anni venivano allontanati dalla famiglia per apprendere così i doveri della vita adulta. Colle tradizioni e i libri sacri imparavano anche la scrittura, la musica, la danza, il canto. Le figlie erano educate in speciali ginecei o nel tempio degli antenati. I letterati non furono mai un'istituzione pubblica e, se qualche volta apparvero tali, ciò si deve solamente alla protezione che essi ebbero sotto l'ultima dinastia mancìù degli *T'sing*, la quale stabilì nel 1663 un sistema di esami per i funzionari pubblici, basati sulla dottrina confuciana e più specialmente sulla interpretazione datane da Chu-hsi (v. sotto). Comunque, le più alte cariche dello Stato furono in Cina quasi sempre aperte senza distinzione di classe, a tutti coloro di cui fosse universalmente riconosciuto il sapere e l'abilità, sperimentata negli esami e in una lunga carriera. Fra i filosofi confuciani meritano di essere ricordati: *Mo-ti* (o Mei-ti) del paese di Lu (morto verso il 381 a. C.). È il filosofo della carità universale, per cui è stato chiamato « il Gesù della Cina ». Tutti i mali derivano dall'egoismo: unico rimedio è amare indistintamente il prossimo, vicini e lontani, con ciò sparirebbero nemici e guerre. Solo praticando l'amore i principi possono ottenere di essere serviti con entusiasmo dai loro sudditi. Per riconoscere ciò che è giusto bisogna uniformarsi ai desideri del Signore del Cielo che sa tutto, che vede tutto, che illumina tutto. L'amore unisce ancora i defunti alla terra, ed è causa del loro intervento benefico a pro degli uomini. Come tutte le dottrine generose, l'amore universale di Mo-ti fu irriso come disastroso per il governo degli imperi e Meng-tze si sentiva in dovere di insistere che l'amore fosse graduato, ordinato, e non uguale per tutti.

Per Meng-tze (più sistematico, più democratico di C.) la natura umana ha un istinto naturale al bene, che deve però essere sviluppato dall'educazione. Le 4 virtù cardinali sono per M. la bontà (*jen*), la giustizia (*i*), la cortesia (*li*), la prudenza (*chih*). All'obiezione di Kao-tze che la natura umana è indifferente al bene e al male, come l'acqua che scorre indifferentemente a oriente e a occidente, secondo l'inclinazione del suolo, M. rispondeva che l'acqua non è però indifferente al *salire* o allo *scendere*. Il regno è consolidato dall'unione, ma chi può unirlo? Solo chi non prova piacere a uccidere gli uomini può unificare l'impero. Volere estendere l'impero su altre terre è come cercar pesci sopra un albero, anzi peggio, perchè ciò non può non esser seguito da malanni. Perciò bisogna ritornare alla radice (l'amore per gli uomini); questo fa in modo che tutti i dignitari compiano volentieri il loro servizio, che tutti gli agricoltori attendano volentieri all'aratro, tutti i mercanti espongano le loro merci, e i viaggiatori vadano volentieri sulle strade dell'impero, e chi ha dei rancori si affretti a esporli ai giudici. Come modelli da imitare, oltre C., anch'egli non sa recare che i leggendari imperatori del passato Jao e Schun.

Ben diverso suono danno altri filosofi meno strettamente congiunti alla corrente confuciana. *Hsün-tze* (310-230) è pessimista riguardo alle tendenze naturali dell'uomo. Solo faticosamente, coi riti, la cortesia e la giustizia si può costruire qualche cosa di buono. I desideri e il loro non appagamento sono la causa delle lotte. La ragione (*li*) è guida sicura all'uomo e non il commercio incerto cogli spiriti. *Wang-Ch'ung* (I sec. d. C.), autore del *Lun-Heng* (bilancia dei discorsi), è un razionalista che nega l'esistenza del Sovrano Sublime e l'immortalità dell'anima. Il fato o piuttosto il caso regola le vicende umane. Non si deve credere alle leggende antiche. I fenomeni meteorologici, come il fulmine e il tuono, sono effetti di cause naturali, non di spiriti. Il culto degli antenati non è che un ricordo. Dalle sue polemiche appare che i confucianisti del suo tempo davano ancora più importanza al binomio Cielo e Terra (personificazione della maschilità e femminilità) che al Sublime Sovrano; lo stesso apparisce nel secolo seguente dalle arringhe di Tong-chong-chu all'imperatore . .

Bisogna attendere il sec. XII d. C. per trovare un altro pensatore che fa epoca, *Chu-hsi*. Il suo sistema ilemorfista si riduce al dualismo della norma (*li*) e della materia (*k'i*.) La norma, chiamata anche *t'ai-ki* (grand'asse) e *on-ki* (l'impercettibile), è la causa dell'evoluzione della materia in due fasi *yin* e *yang*. Ogni individuo è una porzione della materia infinita, e una speciale terminazione della norma, senza essere separato dal tutto infinito, in cui rientra alla morte. Si sarebbe tentato di chiamare *panteismo* un tale sistema, e già Leibniz paragonava il *li* di Chu-hsi alla *Natura Naturans* di Spinoza e all'Anima del Mondo degli Stoici; ma siccome non solo la materia, ma anche la norma è cieca, fatale, incosciente, così esso non oltrepassa religiosamente i limiti di un materialismo energetico. Tanto più che anche le due anime sono materiali, prodotte per condensazione e destinate a dissiparsi come il fumo allo spegnersi del fuoco. Anche per Chu-hsi tutta la sapienza è di stare nel limite o giusto mezzo, evitando ogni eccesso o deficienza. Un celebre contraddittore di Chu-hsi fu Mao-k'i-Ling, ma l'interpretazione del primo è stata dichiarata unica ufficiale nel 1313 (riconfermata nel 1663 e nel 1894). Nel 1416 l'imperatore buddista *T'cheng* faceva compilare la grande filosofia neoconfuciana *Sing-li-ta-t'siuen*. Wang Yong-ming (1472-1528), conosciuto ed apprezzato in Giappone col nome di Oyomei, creò una corrente intuizionista che vuol ricavare la verità dal cuore: « Nel cuore di ogni uomo abita un Confucio ». Il 2 settembre 1905 un decreto aboliva gli antichi esami letterari, ciò che fu un colpo fatale per tutta la classe dei letterati.

3. **Il culto di C.** Nel 442 d. C. era stato edificato un tempio a C. presso la sua tomba; nel 665 gli fu decretato il titolo di *Maestro Supremo*, mutato nel 1013 in quello di *Saggio perfetto*. Nel 1907 il suo culto fu elevato a primo grado, riservato così al solo imperatore.

La venerazione per C., sopravvissuta anche al

cadere delle sue forme tradizionali, sembrò minacciata dalla recente gloria del dott. Sun-Yat-Sen, il cui libro « Triplice Demismo » fu accolto come il vangelo della nuova Cina (v.). Tuttavia nel 1934 fu ancora stabilito che il giorno anniversario della nascita di C. fosse festivo d'allora in poi per tutta la nazione. A dir vero, C. non si diede mai per un Dio e neppure per un fondatore di religione, nè egli fu mai riguardato come una divinità, se non dal popolo, mentre non sono rare le dichiarazioni dei letterati che interpretano il suo culto ufficiale come una semplice venerazione del maestro e modello degli uomini. Cf. A. Hubrecht in *Collectanea Commissionis Synodalis*, 1935, p. 146-154.

Per lo storico e lungo dibattito, a cui diede origine fra i missionari cattolici la conservazione, presso i convertiti, di certe loro osservanze, v. Riti Cinesi.

Bibl. — Abbiam tolto le citazioni dalla raccolta di Erich Schmitt, *Die Chinesen* in *Religionsgeschichtliches Lesebuch* di A. Bertholet, già citato sotto la voce Cina (v.); ivi altra *Bibl.* — A. Castellani, *I dialoghi di Confucio*, Firenze 1924. — L. Magnani, *Il libro delle sentenze di C.* (sulla guida delle versioni dello Zottoli e del Legge), Parma 1927. — G. Tucci, *Scritti di Mencio*, Lanciano 1920. — Id., *Storia della filosofia cinese antica*, Bologna 1922. — A. Forke, *Mo-ti*, Berlin 1923. — H. A. Giles, *Confucianism and its rivals*, London 1915. — E. Schmitt, *Konfuzius, Sein Leben u. seine Lehre*, 1926. — J.-B. Kao, *La philosophie sociale et politique du Confucianisme*, Paris 1938.

CONGALL (S.). v. Comgall (S.).

CONGO. Immensi territori dell'Africa equatoriale occidentale, attraversati dal fiume omonimo, e che politicamente si sogliono distinguere in Congo Belga e in Congo Francese (Africa Equatoriale Francese).

1) **Congo Belga.** È bagnato per un brevissimo tratto dall'Oceano Atlantico, ed è circoscritto dal territorio portoghese di Cabinda, dall'Africa Equatoriale Francese, dal Sudan Anglo-Egiziano, dall'Uganda, dal Ruanda-Urundi (che è amministrato dal Congo Belga per *mandato*), dal Tanganica, dalla Rhodesia Settentrionale e dall'Angola Portoghese. Il Congo Belga con unito il Mandato del Ruanda-Urundi, ha una superficie di 2 milioni e 297.541 km.² e una popolazione complessiva di 14.282.148 ab. nella quasi totalità indigeni.

Gli indigeni appartengono a tre elementi diversi: *a) Bantù*, disseminati in tutto il paese, tranne che nelle regioni nordiche, e suddivisi in parecchi rami; è l'elemento più numeroso; *b) Negri Sudanesi* che vivono nel bacino dell'Ubanghi e dell'Uellé e sono più progrediti dei Bantù; *c) Pigmei*, ancora primitivi e dispersi nel folto delle foreste dell'Ituri. Ogni tribù parla la propria *lingua*, più o meno sviluppata per influenze straniere. Nel basso C. si parla il Kikongo e nel medio si usa il Bangala. Il *clima* è tropicale.

La colonizzazione del C. si deve alla volontà di Leopoldo II, re del Belgio, che il 1° ag. 1885 annunciava alle Potenze la costituzione dello Stato indipendente del C., del quale egli stesso si dichiarava sovrano.

Il 15 novembre 1908 una legge convertiva lo Stato libero del C in *Colonia Belga*. Il re vi è rappresentato da un governatore generale e dai commissari di provincia, dai quali dipendono tutti i funzionari. La capitale della colonia e *Léopoldville*, con 42.000 ab.

Dopo la guerra 1914-18, i territori tedeschi di *Ruanda* e *Urundi* (fra Kivu e Tanganica) furono assegnati al Belgio per *mandato:* essi hanno una superficie complessiva di km² 54.000 con oltre 3.500.000 ab.; i due distretti sono uniti al C. belga amministrativamente, sotto la direzione di un vicegovernatore. — P. Jentgen, *La terre belge du Congo. Étude sur l'origine et la formation de la colonie*, Bruxelles 1937.

Missioni cattoliche. Il primo evangelizzatore del C. fu il cappellano della nave, con cui Diego Cam, portoghese, approdò alle foci del fiume C. (1484). I missionari portoghesi (Domenicani, Francescani, Canonici di S. Giov. Evangelista, Carmelitani e Gesuiti) limitarono il loro campo di azione ai territori del Basso C. Per due secoli, a partire dal 1645, tennero il campo i Cappuccini di Spagna Le missioni del C. furono assoggettate alla sede episcopale di *Santa Cruz do Reino de Angola*, eretta da Clemente XI nel 1716. Il lavoro missionario fu riattivato, verso la metà del sec XIX, dai Padri dello Spirito Santo. Nel 1878 i Padri Bianchi del Tanganica intrapresero l'evangelizzazione del C. orientale. Re Leopoldo II, per meglio organizzare le missioni del vastissimo territorio, ottenne dalla Santa Sede che esse fossero affidate esclusivamente a missionari di Istituti belgi. Ne presero la direzione i Padri di Scheut (1887), che posero la loro residenza a Léopoldville. L'unico *vicariato* del C. belga che erasi staccato dal provicariato del Tanganica venne successivamente dividendosi in molteplici circoscrizioni ecclesiastiche. Ben 17 Istituti missionari vi prestano l'opera loro. Anche le missioni di Ruanda-Urundi, dopo il 1929, furono unite a quelle del C. Belga. Esse fanno tutte capo alla *delegazione apost.* che risiede a Léopoldville e dipende dalla S. Congregazione di Propaganda.

Secondo la Carta Coloniale, nel C. vige la piena libertà di culto e di propaganda; il governo non ha nessuna ingerenza nella scelta dei missionari. Le missioni cattoliche hanno ottenuto speciali facilitazioni e sussidi da parte del governo, in seguito alla convenzione conclusa tra lo Stato indipendente del C. e la Santa Sede il 26 maggio 1906.

Il mezzo principale e più efficace di apostolato dei missionari del Congo Belga e del Ruanda-Urundi è la scuola. Rilevantissimo è stato nei tempi recenti l'incremento delle istituzioni scolastiche. Fiorenti del pari sono le opere di carità: ospedali, dispensari, lebbrosari, maternità.

La *Conferenza plenaria* degli Ordinari del C. e Ruanda (tenutasi a Léopoldville l'ottobre 1932) ha gettato le basi per l'organizzazione dell'Azione Cattolica, la quale ha un settimanale, *La Croix du Congo*, e diversi periodici in lingua indigena o in quella francese.

Attuale organizzazione missionaria (v. a parte Ruanda-Urundi).

A) 20 vicariati apostolici:

Baudouinville, eretto nel 1887, col nome di « Congo Superiore » rimastogli fino al 1939; affidato ai Missionari d'Africa; cattolici 53.700. *Beni*, 1938 da precedente (1934) « missione »; affidato agli Assunzionisti; catt. 52.500. *Boma*, 1931; affidato alla

Congreg. del Cuore Imm. di Maria, Scheut; cattolici 106.700. *Bondo*, 1937, già prefettura ap. (1926); Ordine della S. Croce; catt. 20.200. *Buta*, 1926, già prefettura ap. (1911) e vicariato ap. (1924) col nome di « Uellé Occid. »; Premostratensi; cattolici 29.900. *Coquilhatville*, 1932, già prefettura ap. col nome di « Thsuapa » dal 1924 e col nome odierno dal 1926; Missionari del S. Cuore di Gesù; catt. 70.700. *Kassai Superiore*, 1917, già prefett. ap., 1904; missionari come a Boma; catt. 286.700. *Katanga*, 1932, già prefett. ap., 1910; O. S. B.; catt. 44.800. *Katanga Settentr.*, 1935, già prefett. ap., 1911; Congreg. dello Spirito S.; catt. 36.000. *Kisantu*, 1931; S. J ; catt. 111.750. *Koango* o *Kwango*, 1928, già prefett. ap., 1903; S J : mutazione di confini con prefett. ap. di Ipamu, 1939; catt. 121.600. *Lago Alberto*, 1933, già prefett. ap., 1922; Missionari d'Africa; catt 98.850. *Léopoldville*, 1919, già missione, 1886; poi vicariato ap., 1888, sotto il nome di « Congo Belga »; clero come a Boma; nuovi cambiamenti di confini con Matadi, 1939; catt. 66.300. *Lisala*, 1936, già « Nuova Anversa », 1919; clero come a Boma; mutati confini con Ubanghi Belga 1939; catt. 157.300 *Lulua e Katanga Centrale*, 1934, già prefett. ap , 1922; O. F. M.; catt. 36.600. *Matadi*, 1930, già prefett. ap., 1911; Redentoristi; catt. 84.500. *Niangara*, 1926, prima « Uellé Orientale », già prefett. ap. dal 1911 e vicariato ap. dal 1924; O. P.; recente mutazione di confini; catt. 55.200. *Sakania*, 1939, già prefett. ap. di « Luapula Superiore », 1925; Salesiani; catt. 9.800. *Stanley Falls*, 1908, già prefett. ap., 1904; Sacerdoti del S. Cuore; catt. 78.300. *Ubanghi Belga*, 1935, già prefett. ap., 1911 ; O. M. Cap.; catt. 63.300.

B) 5 prefetture apostoliche :

Basankusu, 1926 ; Soc. di S. Giuseppe di Mill Hill ; catt. 30.700. *Bikoro*, 1940; già missione, 1931 ; Congregazione della Missione; catt. 9.200. *Ipamu*, 1937; Oblati Maria Imm. ; catt. 28.000. *Lolo*, 1937; Premostratensi; catt. 13.000. *Tshumbé*, 1936; Passionisti; catt. 23.900.

Dalla « Agenzia Fides » abbiamo i seguenti dati riassuntivi delle promettentissime missioni del C. compreso il Ruanda-Urundi. Nel giugno 1933 i cattolici erano saliti a 1.077.509. Nel 1939 (30-VI) erano 2.146.925, di cui solo 18.939 stranieri. Nel 1941 si avevano: 10.457.734 pagani; 2.452.312 cattolici indigeni e 23.297 cattolici stranieri; 989.006 catecumeni; 390.458 protestanti; 73.079 mussulmani. Le chiese nel 1941 erano 701 e le cappelle, in gran maggioranza cappelle-scuole, 16.786. Prescindendo dal Ruanda-Urundi, i cattolici si possono calcolare ad 1.691.000 circa.

2) **Congo Francese** chiamavasi fino al 1910 gran parte del territorio che ora si chiama *Africa Equatoriale Francese*. Comprende le seguenti colonie: *Gabon, Medio C., Ubanghi-Chari, Ciad*, con un'area complessiva di km.² 2.484.370. La popolazione, c. 3.386.000, è di razza sudanese a nord, Bàntú a sud e gruppi di Negrilli; Europei quasi 5.000. Religioni miste di monoteismo, animismo e feticismo. Vi sono c. 110.000 cattolici e 42.000 protestanti. La capitale è *Brazzaville*, ove risiede il Governatore Generale.

A parte alcuni tentativi di evangelizzazione fatti nei secoli XVII-XVIII, le missioni si poterono avviare nel 1844, quando giunse nel *Gabon* il padre Bessieux della Cong. dello Spirito Santo. Un primo centro missionario fu creato a Libreville. Nel *Medio C.* benemeritò mons. Augouard (v.), che fondò la missione di Linzolo nel 1883. Quivi incontrò gravi difficoltà, poichè gli indigeni in parte erano ancora cannibali. Le prime stazioni missionarie nell' *Ubanghi-Chari* sono del 1894-1896. La Colonia del *Ciad* dipendeva dapprima dal vicariato di Karthum; ora è unita alla prefettura di Fumbam del Camerum Franc.; ma i missionari non hanno ancora potuto stabilirvisi.

Attualmente il C. Fr. comprende 4 *vicariati apostolici*, tutti affidati alla Congregazione dello Spirito Santo:

Brazzaville nel Medio Congo, eretto nel 1886 col nome parziale di « Congo Francese », denominato dal 1890 al 1922 « Congo Fr Superiore » o « Manghi »; cattolici 78.600. *Loango*, pure nel Medio Congo, eretto nel 1886 collo stesso nome parziale del precedente, dal 1890 al 1907 denominato « Congo Fr. Inferiore »: catt. 40.000. *Gabon*, che ricevette le primizie dell'evangelizzazione da Cappuccini italiani nella prima parte del sec. XVII; eretto l'8 ottobre 1842 su vasto territorio, da cui furono staccate in seguito altre circoscrizioni missionarie; catt. 75.000. *Ubanghi-Chari*, che ora si chiama *Bangui* (1940), eretto nel 1937 dalla precedente (1909) prefettura apostolica; catt. 22.500.

Si trova nel territorio del C. Fr. anche la prefettura apostolica di *Berbérati*, eretta nel 1940 e affidata ai Cappuccini.

Complessivamente lavorano in queste missioni oltre 90 sacerdoti francesi, in quella di Gabon vi sono anche 10 sacerdoti indigeni e 7 in quella di Loango.

Bibl. — Guida *delle Miss. Catt.*, 1935, p. 25 ss. — A. Corman, *Dix années d'activité missionnaire au Congo Belge 1921-1931*, in *Bull. de l'Un. Miss. du Clergé*, 1934, p. 21 ss. — G. Considine, *La forza unificatrice delle Delegazioni Ap. illustrata dall'esempio di quelle del C.*, in *Pensiero Miss.*, 5 (1933) 248-62. — A. Corman, *Les Missions cath. du Congo B. et du Ruanda-Urundi*, in *Bull. de l'Un. Miss. du Clergé*, 1937, p. 98-114. — J. Aulanneau, *Évangélisation au C. français*, in *Écho des missions des Pères du St. Esprit*, 1936-37, p. 211 ss. — P. Hildebrand, *Les premiers Capucins au C. en 1645*, in *Rev. d'Hist. des Missions*, déc. 1939. — P. Croidys, *Le Christ en marche au C.*, Paris 1939.

CONGREGAZIONALISMO. Denominazione di una società di riformati sorta in Inghilterra per opera soprattutto di Roberto Browne e di Enrico Barrow come reazione contro la Chiesa Anglicana (v. Anglicanesimo) in quanto dipendente dal potere civile e considerata ancora come troppo legata a forme giurisdizionali (dipendenza da sinodi e da vescovi) e a riti della Chiesa Romana. Principio fondamentale della setta è appunto « l'assoluta autonomia e la sovrana pienezza carismatica di ogni comunità cristiana raccolta intorno al suo pastore (Enciclopedia Universale, Fr. Vallardi. VI, 430 s). Otto seminari si dedicano in America, dove il C. si è molto diffuso, alla formazione dei nuovi pastori. La teologia è quella del calvinismo. Prima della guerra 1914-18 si contavano c. 12.700 fra chiese, cappelle e sale di convegno per l'istruzione religiosa, c. 1.400.000 membri adulti e c. 1.600.000 fra alunni ed alunne delle scuole domenicali. — Sippel in *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, III² (1929) col. 1203-05. — Enc. It., XI, 148.

CONGREGAZIONI Religiose, si dicono quelle società, legittimamente approvate o dall'autorità diocesana *(CC. di diritto diocesano)*, o da quella pontificia *(CC. di d. pontificio)*, i cui membri sono legati soltanto da voti semplici sia perpetui sia temporanei (v. Professione Religiosa) e in ciò si distinguono dagli Ordini Religiosi (v.), in cui si emettono voti solenni: *CJ* can 488.

Dalla Statistica *degli OO. e delle CC. Religiose*[2], Roma 1942, edita dalla S. Congregazione dei Religiosi, rileviamo i ss. dati:

1) *Ordini Religiosi Maschili*	61
totale membri	109.656.
2) *Congregazioni RR. Maschili*	95
totale membri	110.385.
3) *CC. Religiose Femminili*	732
totale membri	586.646,

In tale computo entrano solo le CC. di diritto pontificio dipendenti dalla detta Congregazione.

Si aggiungano una trentina fra Ordini e CC. monastiche o ecclesiastiche maschili, dipendenti dalla S. Congregazione per la Chiesa Orientale, e pure una trentina di CC. RR. di diritto pontificio dipendenti dalla S. Congreg. di Propaganda Fide, e si avrà un'idea grandiosa delle falangi consacrate, che nella Chiesa attendono alla contemplazione o all'azione, comunicando la propria spirituale ricchezza a tutto il Corpo Mistico o prodigandosi per le opere di bene in ogni campo: scolastico, educativo, caritativo, assistenziale (ospedali, ricoveri, ecc.), missionario. Perenne rigoglio di una Chiesa Divina.

CONGREGAZIONI Romane. La sezione più importante della Curia Romana (v.) è costituita dalle sacre CC. RR., che sono Collegi di alcuni Cardinali, istituiti dal Sommo Pontefice, per trattare e anche per decidere, a maggioranza di voti, determinati affari ecclesiastici. Dopo alcune *notizie generali* sulla loro costituzione, ne daremo *l'elenco*, soffermandoci sulla loro *competenza generica*, sul valore delle loro *decisioni* e sulle clausole dei loro *responsi*.

I. La vita e le vicende delle CC. RR. si confondono con quelle della Curia Romana. Fondamentali rimangono le due costituzioni: « *Immensa* » di Sisto V, 22-I-1588 e (dopo la « Officiorum et munerum » di Leone XIII, 25-I-1897) la « *Sapienti consilio* » di Pio X, 22-VI-1908; la loro disciplina vigente è regolata dal CJ e dalle *Normae communes et speciales* emanate in argomento.

Il numero dei Cardinali è fissato per ogni C. R. dal Papa; uno di essi funge da *Prefetto* ovvero da Segretario, se Prefetto è il Papa, come nelle tre Congregazioni del S. Officio, Concistoriale e per la Chiesa Orientale. Soltanto i Cardinali hanno voto deliberativo e, ordinariamente, le decisioni non sono valide, se prese da meno di tre Cardinali. Un *Segretario* assiste il Prefetto, ed è un Cardinale per le CC., di cui Prefetto è il Papa, un Prelato, spesso Arcivescovo titolare, per le altre. Vi sono, inoltre, gli *Officiali maggiori* e i *Consultori*, nominati dal Sommo Pontefice (l'Assessore, il Sostituto, i Sottosegretari) e gli officiali *minori* (aiutanti di studio, scrittori, protocollisti, distributori, ecc.), nominati in base a concorso.

Gli affari ordinari sono trattati in *Congresso* (seduta del Cardinale Prefetto con gli officiali maggiori); quelli più importanti in *Congregazione plenaria* col voto dei Cardinali, membri della C.; le decisioni e le grazie più gravi sono sottoposte al Sommo Pontefice.

II. Ecco l'elenco e la denominazione delle singole CC. RR. secondo l'ordine del CJ, che sembra rispetti soprattutto l'anzianità di erezione (cann 247-257): 1. Congregatio S. Officii; 2. C. Consistorialis; 3. C. de disciplina Sacramentorum; 4. C. Concilii; 5. C. negotiis Religiosorum sodalium praeposita; 6. C. de Propaganda Fide; 7. C. Sacrorum Rituum; 8. C. Caeremonialis; 9. C. pro negotiis ecclesiasticis extraordinariis o C. degli Affari Eccl. Straordinari; 10. C. de Seminariis et Universitatibus studiorum; 11. C. pro Ecclesia Orientali (vedi la competenza di ognuna alla rispettiva voce).

La « *C. Indulgentiarum et sacrarum Reliquiarum* », eretta da Clemente IX (Const. « In ipsis » 6-VII-1669), fu soppressa da Pio X. Delle *Indulgenze* ora si occupa la S. Penitenzieria (v.) e delle *Reliquie* la Congr. dei Riti. La Congr. della Rev. Fabbrica di S. Pietro (v.), occupandosi soprattutto dell'amministrazione temporale di una sola chiesa, per quanto insigne, e non d'interessi della Chiesa universale, non può dirsi che faccia parte della Curia Romana. Anche dopo la pubblicazione del CJ, parecchie CC. RR. ebbero aggiunti nuovi compiti, che vengono assolti da speciali *Commissioni*, *Uffici* e *Sezioni*.

III. La divisione dei poteri, o, almeno, la distinzione delle competenze è sempre un problema delicato. In materia ecclesiastica, poi, ove predomina l'unità di governo, la cosa presenta particolari difficoltà. Ciò non ostante, la creazione delle diverse CC. RR., prima, e la riforma di Pio X, poi, se gnarono dei notevoli progressi anche in questo campo. Sostanzialmente, la competenza delle singole CC. RR. non può essere cumulativa, ma è esclusiva o privativa. È antico precetto (Innoc. XII, 1692) che, chi ebbe un rifiuto da una C. R. non possa carpire la concessione da un'altra C. R.; ciò che viene espressamente confermato dal can 48. È, dato che incertezze e dubbi sui limiti della propria giurisdizione non si possono mai eliminare, saviamente fu disposto che debba dirimerli un gruppo di Cardinali, designati di volta in volta dal Sommo Pontefice (can 245).

Quanto poi alle cause e agli affari singoli, sottoposti ai Dicasteri romani, non è facile distinguere quando possano trattarsi in via amministrativa e quando nelle rigorose forme giudiziarie. Si è ricorsi, per ciò, alla distinzione giuridica tra *interesse* non protetto dalla legge e quindi destituito di azione giudiziale, e vero *diritto* fondato sulla legge e munito d'azione: su questioni d'interesse sarebbero competenti le CC. RR. e su quelle di stretto diritto i Tribunali (v.). Ma, a parte che anche alcune CC. RR. devono trattare determinate cause in via giudiziale (*de haeresi, de beatificatione, de inconsummatione matrimonii*, etc.), resta vero ancora, che il diritto comprende l'interesse; onde il titolare del diritto può, a sua scelta, preferire l'una o l'altra via, il ricorso alle CC. RR. ovvero l'azione giudiziaria presso i Tribunali romani. E le CC. RR., alla loro volta, possono rimettere ai Tribunali un ricorso che, a loro giudizio, debba essere giudicato *ad tramitem iuris*.

IV. Il valore dei decreti delle CC. RR. può essere considerato da diversi punti di vista.

Nel proprio campo, ogni C. R. ha un potere ordinario e vicario, che si estende, per sè, a tutta la Chiesa e che, con la morte del Papa, non si

estingue, ma, di solito « quiescit ». Distinte le CC. dai Tribunali della Curia romana, il potere di giurisdizione in senso stretto è riservato ai Tribunali, mentre le CC. RR. hanno poteri prevalentemente legislativi ed esecutivi, e procedono, per norma generale, in via amministrativa o disciplinare. I decreti e le istruzioni delle CC. RR. hanno, per sè, valore di legge nelle materie e per le persone cui si riferiscono; ma, se non si limitano a chiarire la legge generale o ad inculcarne l'osservanza pratica, non possono dirsi universalmente obbliganti « inconsulto R. Pontefice ». Sulla diversa efficacia dei decreti *dottrinali* e *disciplinari* si dirà alla voce Decreti *delle CC. RR.*

L'attività giuridica propria delle CC. RR., dunque, più che nell'emanazione di nuove leggi, norme o decreti, consiste nel provvedere alla applicazione e all'interpretazione della legge comune e nel decidere autorevolmente i dubbi pratici; le questioni particolari e i ricorsi dei singoli. Per l'interpretazione autentica delle leggi canoniche v'è la speciale « *Commissio pontificia ad codicis canones authentice interpretandos* » creata da Bened. XV col Motu proprio « Cum iuris can. Codicem » del 15-XI-1917 (in *AAS* IX, 483); ma si ritiene che anche i decreti e i rescritti particolari delle CC. RR., quando siano pubblicati negli *AAS*, debbano servire di indirizzo generale e, se pubblicati senza i nomi delle persone e dei luoghi per i quali furono emanati, acquistino l'efficacia di norme generali.

Si deve tener presente, infine, che la giurisdizione di parecchie CC. RR. non può varcare i limiti di territorio e le persone, per le quali ognuna di esse è stata creata: così è per le CC. di Prop. Fide, del Concilio, dei Religiosi, dei Seminari, ecc.

V. I responsi delle CC. RR. sono contenuti ordinariamente in brevissime formule o *clausole*, che sottintendono più che non dicano. Indichiamo, tra queste, quelle più in uso. « *Non expedit* » è una negativa raddolcita; « *Lectum* » vuol dire: il ricorso, il libello, la domanda non ha corso; « *Affirmative* » ovvero « *Negative* » con l'aggiunta « *ad mentem* », significa che vi è qualche difficoltà, la quale talora si espone « *Et mens est . . .* »; « *Dilata* », la questione vien differita, per es. « *post aquas* », cioè dopo le ferie autunnali o « *post Reges* » dopo l'Epifania, « *post Agnos* » dopo Pasqua, « *post Ignem* » dopo Pentecoste; « *ad Acta* » vuol dire: passa all'archivio; « *Gaudeat impetratis* »: si è già concesso abbastanza; « *Utatur iure suo* »: faccia valere altrove il suo diritto; « *Consulat probatos auctores* »: non è il caso di consultare la S. Sede; « *In decisis* »: la risposta è stata già data; « *Non spectare* »: non è in competenza di questo Dicastero.

VI. Le disposizioni del Governo Italiano relative al personale e alle sedi delle CC. RR. sono riferite sotto la v. Curia Romana.

Bibl. — Gasparri Seredi. *Codicis Juris Can. fontes*, IV-VIII « De Curia Romana », 1927-1938. — Lunadoro e Fr. A. Zaccaria, *Relazione della Corte di Roma*, 2 voll., Roma 1830. — Bouix, *Tract. de Curia Rom.*, Parisiis 1859. — Altre opere citate s. v. *Curie* in *Kirchenlexikon*, III (1884) col. 1259. — N. Hilling, *Die roemische Kurie*, Pederborn 1906. — Ojetti, *De Romana Curia*, Romae 1910, passim. — Cappello, *De Curia Rom.*, Romae 1911, I, 45 ss. — Maroto, *Inst. iuris can.*, Matriti 1919, I, 340, II n. 834. — Wernz-Vidal, *Ius canon.*, Romae 1928, II, nn. 482-487. — P. M. Da Coronata, *Inst. iuris can.*, Taurini 1928, II, nn. 328-337. — Ferreres, *La Curia Rom.*, p. 18 ss., 93 ss. — V. Martin, *Les Congrégations Romaines*, Paris 1930. — J. Forget, in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1103-1119. — F. Roberti, s. v. in *Nuovo Digesto Ital.*, III, 1938, col. 837*b*-839*b*. — N. Del Re, *La Curia Rom.*, Roma 1941.

CONGRESSI e Comitati Cattolici in Italia (L'opera dei).

Come associazione specificamente disciplinata ai fini dell'Azione Cattolica (v.) ebbe inizio in Italia nel 1866. Nella Svizzera fu preceduta dal *Piusverein* e la Germania ebbe il *Katholischer*, che convocò il primo Congresso dei cattolici tedeschi in Magonza nel 1848. L'iniziativa si diffuse presto nelle varie nazioni d'Europa, così che nel 1863 potè indirsi a Malines il *primo Congresso Internazionale*, cui seguirono altri nel 1865 e nel 1867, con rappresentanza cospicua dei cattolici italiani. Tra questi era il giornalista avv. GB. Casoni, bolognese che, con la benedizione di Pio IX (1866), costituì la *Società Cattolica Italiana per la libertà della Chiesa in Italia*, disciolta tosto dal Governo. L'anno successivo, però, per merito dei conti Giovanni Acquaderni di Bologna e Mario Fani di Viterbo, sorge la *Società della Gioventù Cattolica Italiana*, seguita a Firenze dalla *Unione Cattolica per il progresso delle buone opere* e a Roma dalla *Società Primaria Romana per gli Interessi Cattolici*. Nel 1871, III centenario della battaglia di Lepanto, la Società della Gioventù Catt. Ital. indisse a Venezia una riunione di cattolici d'ogni regione d'Italia, i quali lanciarono la proposta del *Primo Congresso dei Cattolici Italiani*, che seguì infatti, dopo mille ostacoli, a *Venezia*, dal 12 al 16 giugno 1874. Dal secondo Congresso (*Firenze* 1875) nacque l'**Opera dei Congressi e Comitati Cattolici in Italia** nella sua classica costituzione in Comitati regionali, diocesani e parrocchiali. Seguirono i Congressi di *Bologna* (1876), *Bergamo* (1877), *Modena* (1879), *Napoli* (1883), *Lucca* (1887), *Lodi* (1890), *Vicenza* (1891), *Genova* (1892), *Pavia* (1894), *Torino* (1895), *Fiesole* (1896), *Milano* (1897), *Ferrara* (1899), *Taranto* (1901), *Bologna* (1903), *Modena* (1910).

A presiedere il *Comitato Promotore* e poi il *Comitato permanente* dell'O. dei CC., furono chiamati, prima il conte Acquaderni, il duca Scipione Salviati di Roma e il comm. Marcellino Venturoli di Bologna; e poi, nel 1889, l'avv. GB. Paganuzzi di Venezia, che nel 1896 fu creato da Leone XIII conte palatino per le altissime benemerenze acquisite. Egli tenne l'ufficio fino al 1902, anno in cui si dimise per concorrere a superare la crisi profonda manifestatasi fra i cattolici organizzati, desiderosi di radicali riforme. Leone XIII chiamò allora a succedergli il conte Giovanni Grosoli di Ferrara.

Ma il giorno 30 luglio 1904 segnò la fine dell'Opera dei Congressi per decreto di S. S. Pio X.

Gli sviluppi e l'azione di quest'Opera provvidenziale nei suoi 29 anni di vita meriterebbero un lungo discorso. La sua azione si svolgeva in campi vastissimi: *opere e associazioni di carità; istruzione ed educazione; stampa*; *arte cristiana*, ecc., attraverso la organizzazione dei Comitati regionali, diocesani e parrocchiali, per la rivendicazione dei

diritti della Chiesa e del Pontificato, e per gli interessi religiosi e sociali degli Italiani; ma doveva svolgersi tra lotte diuturne, strenuamente sostenute contro governi mancipi della setta e contro la stampa avversaria d'ogni tinta. Albertario, Balaan, Bottini, Caironi, De Matteis, Margotti, Pastori, Sacchetti, Scala, Scotton, Zocchi, ed altri stavano sulla breccia a illuminare, difendere, eccitare i cattolici, a sostenere proteste e petizioni plebiscitarie contro i progetti massonici sul divorzio, naufragato tre volte, e sulla precedenza dell'atto civile al matrimonio religioso; in favore della libertà dell'insegnamento religioso nelle scuole, della conciliazione dello Stato con la Chiesa, del riconoscimento di tutti i diritti ai migliori cittadini, infamati ed affamati, come nemici della patria.

E' memorabile la resistenza opposta nel 1898 alle repressioni violente, perpetrate dal Governo liberale moderato, presieduto dal marchese Di Rudinì, il quale accomunava i cattolici ai socialisti e anarchici, come sovvertitori dell'ordine sociale.

Non si piegò, peraltro, l'Azione Cattolica italiana, stretta agli ordini del suo capo, il conte Paganuzzi, il quale, in un vigoroso documento diretto al capo del Governo, impugnava la illegale, settaria e arbitraria tirannia dei procedimenti, e nei tribunali militari difendeva impavido i cattolici trascinati come cospiratori, fra i quali emerse il giornalista atleta Don Davide Albertario (v.). E le attività dei cattolici ripresero subito più ardenti in tutta Italia. Società di Mutuo Soccorso, Casse Rurali, Cooperative, Assicurazioni, Unioni agricole, Banche, suscitarono e incrementarono lo spirito di previdenza e di cooperazione in sollievo soprattutto delle classi più disagiate.

Ma bisogna ricordare anche: la efficacissima propaganda per l'applicazione dei principî dell'Enciclica *Rerum novarum*; la rivendicazione della libertà dell'insegnamento religioso e dell'educazione cristiana della gioventù: il sorgere della *Federazione Cattolica Universitaria*, la proclamazione dei diritti della Chiesa e del Papa alla sua libertà ed indipendenza; l'ardore perenne nel diffondere tra le masse lo spirito di venerazione e di fedeltà al Romano Pontefice, espresso in ogni adunanza ed assurgente allo splendore di apoteosi nei CC. Nazionali e nelle Feste Federali, all'ombra di cento e cento vessilli crocesignati; l'organizzazione elettorale e le vittorie senza numero nel campo amministrativo e la preparazione, nell'attesa, in quello politico; la ribellione contro le insidie del modernismo e la falsa democrazia che minacciavano la saldezza della compagine tra i cattolici d'azione; la preparazione, infine, del clima della Conciliazione e dell'organismo dell'Azione Cattolica, quale, nelle forme e nei compiti propri dell'ora, è stato voluto da Pio XI. v. Azione Cattolica.

Bibl. — F. Meda s. v. *Congressi*, in *Lessico Eccl.*, I. — T. Veggian, *Il movimento sociale cristiano nella seconda metà del XIX secolo*, Vicenza 1902. — F. Ologiati, *La storia dell' Azione cattolica in Italia* (1865-1904), Milano 1920. — Cf. anche *Bibl.* alla voce « Azione Cattolica ».

CONGRESSI Eucaristici. L'idea di promuovere i CC. EE. per glorificare socialmente il SS. Sacramento, richiamando in pari tempo i fedeli a una sempre maggiore consapovolezza dei loro doveri eucaristici e cooperando così efficacemente alla diffusione del regno di Gesù Cristo nel mondo, fu da Dio ispirata ad un'anima umile quanto generosa: *Maria Marta Emilia* Tamisier, nata a Tours in Francia, il 1 novembre 1834. Sin dall'infanzia fu educata a una illuminata e solida pietà eucaristica, ma tale orientamento del suo spirito divenne definitivo quando, entrata tra le Ancelle del SS. Sacramento, ramo femminile della Congregazione del SS. Sacramento, allora fondata in Parigi dal B. Pietro Giuliano Eymard (v.), si formò alla scuola e sugli esempi di colui che è salutato come l'araldo e il precursore dell'attuale movimento eucaristico. Le circostanze la costrinsero a uscire dall'Istituto delle adoratrici: non era quella la sua via. Il suo nuovo direttore, il ven. Antonio Chevrier (v.), dopo aver sottoposto l'obbediente figliuola a rudi prove che ne temprarono fortemente la virtù e l'adeguarono alla difficile missione che l'attendeva, le fece comprendere di non esser chiamata al chiostro, bensì « a correre il mondo, per essere *la mendicante del SS. Sacramento* », fisso lo sguardo al suo fulgido ideale: la salvezza della società per mezzo dell'Eucaristia. Ma in qual modo, sotto qual forma attuarlo? I Santuari Mariani (v.) attiravano in quegli anni numerosi pellegrinaggi. La Tamisier vide in quelle pie manifestazioni, che rispondevano a un bisogno ardente, un segno della Provvidenza e pensò che nella stessa guisa si sarebbero potuti organizzare dei pellegrinaggi eucaristici, cioè diretti ai santuari, sacri al ricordo d'insigni miracoli del SS. Sacramento. L'idea piacque e trovò fattivo consenso nella cerchia di anime elette, sacerdoti e laici, tutti accesi di amore per l'Eucaristia, nella quale figurano i più bei nomi della Francia cattolica: mons. de Ségur, mons. de la Bouillerie, mons. Mermillod, i pp. Tesnière e Leroyer S.S.S., il Dupont, il de Cissey, il de Benque e altri.

Meta del primo pellegrinaggio fu, nel 1874, la Cappella detta dei Penitenti Grigi in Avignone: l'esito superò l'aspettativa. Altri se ne organizzarono in diversi punti della Francia. A quello di Douai, nel 1875, parteciparono 50 mila persone, venute anche dal Belgio. Quello di Faverney, nel 1878, fu un vero trionfo. Adunanze di studio, aventi per oggetto il culto del SS. Sacramento, completavano cotesti pellegrinaggi, i quali in tal modo erano già dei congressi in embrione; solchi di luce viva, che indicavano ormai non lontana la via regale dei CC. EE. Internazionali.

Il 17 gennaio 1881, in una riunione presieduta da mons. de Ségur in Parigi, venne decisa la fondazione dell'Opera di tal nome: Lilla fu prescelta a sede del primo C. Principale organizzatore ne fu Filiberto Vrau, il quale non esitò a recarsi a Roma per ottenere l'approvazione di Leone XIII. Questi non solo si compiacque di esprimere in un breve laudativo del 16 maggio 1881 la desiderata approvazione, ma volle che il canonico Emilio Ruggieri, delegato del card. Alimonda (v.), protettore ufficiale delle Opere Eucaristiche, recasse all'assemblea la sua benedizione. Il granello di senapa, seminato a prezzo di tante fatiche e dolori dalla Tamisier, già metteva profonde radici. Intanto si erano gettate le basi del Comitato Permanente, incaricato di promuovere i trionfi eucaristici internazionali, e l'Opera cominciava il suo glorioso ascensionale cammino. La pia iniziatrice, ritiratasi nel silenzio e nell'ombra, chiudeva poi santamente

i suoi giorni, il giugno 1910, alla vigilia del 12.° C. di Montréal, il primo che si sarebbe tenuto nel Nuovo Mondo.

I CC. EE. Internazionali celebrati finora sono 34: 1.° *Lilla* (1881), 2.° *Avignone* (1882), 3.° *Liegi* (1883), 4.° *Friburgo* (1885), 5.° *Tolosa* (1886), 6.° *Parigi* (1888), 7.° *Anversa* (1890), 8.° *Gerusalemme* (1893), 9.° *Reims* (1894), 10.° *Paray-le-Monial* (1897), 11.° *Bruxelles* (1898), 12.° *Lourdes* (1899), 13.° *Angers* (1901), 14.° *Namur* (1902), 15.° *Angoulême* (1904), 16.° *Roma* (1905), 17.° *Tournai* (1906), 18.° *Metz* (1907), 19.° *Londra* (1908), 20.° *Colonia* (1909), 21.° *Montréal* (1910), 22.° *Madrid* (1911), 23.° *Vienna* (1912), 24.° *Malta* (1913), 25.° *Lourdes* (1914), 26.° *Roma* (1922), 27.° *Amsterdam* (1924), 28.° *Chicago* (1926), 29.° *Sydney* (1928), 30.° *Cartagine* (1930), 31.° *Dublino* (1932), 32.° *Buenos Ayres* (1934), 33.° *Manila* (1937), 34.° *Budapest* (1938).

Trentaquattro CC: un crescendo continuo di magnificenza e di splendore; un'irradiazione sempre più larga d'incalcolabili frutti di bene. Nella vita religiosa contemporanea queste celebrazioni hanno preso un posto eminente, senza precedenti. La loro opportunità, utilità e importanza si desumono dall'alto valore apologetico ch'esse hanno, come dimostrazioni luminose, al cospetto di tutti i popoli, della cattolicità e unità della Chiesa, prostrata, insieme col suo Capo visibile, intorno al Cristo Eucaristico, come solenne riconoscimento della regalità di Lui; come atto sociale di riparazione e mezzo efficacissimo per scuotere l'indifferentismo dilagante e risvegliare la vita cristiana, richiamandola alla sua unica, vera sorgente. Ond'è che i Pontefici non hanno cessato di approvare, elogiare e promuovere i CC. EE., partecipandovi anche, in certo modo, personalmente, con l'invio di legati *a latere*. Il primo legato apostolico fu il card. *Langénieux*, che presiedette il C. di Gerusalemme, e poi, nel 1899, quello di Lourdes. Seguirono i cardinali: *Goosens*, a Namur; *Vincenzo Vannutelli*, a Metz, Londra, Colonia e Montréal; *Aguirre Garcia*, a Madrid; *van Rossum*, a Vienna e, più tardi, ad Amsterdam; *Ferrata*, a Malta; *Granito di Belmonte*, a Lourdes nel 1914; *Bonzano*, a Chicago; *Cerretti* a Sydney; *Lépicier*, a Cartagine; *Lauri*, a Dublino; *Pacelli*, oggi Pio XII felicemente regnante, a Buenos Ayres e a Budapest; *Dougherty*, a Manila. A cominciare dal C. di Dublino, il Pontefice ha partecipato direttamente a queste grandi assise internazionali con un suo radio-messaggio.

Dal vigoroso tronco di tali CC. germogliarono ben presto i CC. **Nazionali** e quindi i *regionali, diocesani, di plaga, interparrocchiali, parrocchiali*. In Italia il movimento attecchì ben presto e prosperò meravigliosamente, Infatti, solo dieci anni dopo il C. di Lilla, vi si iniziarono i CC. Nazionali periodici, che a loro volta hanno dato e danno tra noi annualmente una ricca fioritura di CC. minori. I CC. Nazionali finora celebrati in Italia sono 12: 1.° *Napoli* (1891), 2.° *Torino* (1894), 3.° *Milano* (1895), 4.° *Orvieto* (1896), 5.° *Venezia* (1897), 6.° *Bergamo* (1920), 7.° *Genova* (1923), 8.° *Palermo* (1924), 9.° *Bologna* (1927), 10.° *Loreto* (1930), 11.° *Teramo* (1935), 12.° *Tripoli* (1937).

Anima di questo movimento è il *Comitato Permanente Italiano* costituito nell'ottobre 1913, in attuazione del voto relativo emesso dal primo *Congresso dei Sacerdoti Adoratori*, che si adunò in Roma nel settembre di quel medesimo anno e che rappresenta una vera pietra miliare nella storia dei CC. EE. in Italia.

CONGRUA, assegno dato dallo Stato ad alcune categorie di beneficiari, per supplire la deficienza dei loro redditi fino alla misura ritenuta necessaria e conveniente (*congrua, supplemento di C.*) al loro sostentamento.

I) Nel diritto canonico e nella storia della Chiesa ha un significato più ampio. Fin dai primi secoli il Vescovo passava ai suoi sacerdoti, dalla Cassa della Chiesa (v.), la quota necessaria alla vita e proporzionata al loro servizio. Costituiti i benefici, l'investito poteva e può « libere uti frui fructibus beneficialibus qui ad eius *honestam sustentationem* sint necessarii », ma doveva e deve passare il superfluo ai poveri e alle cause pie (cf. cann 1473 e 1439 § 2). A tutti i chierici, col *privilegium competentiae*, la Chiesa fa salve in ogni caso le cose necessarie « ad honestam sui sustentationem » (can 122); e, anche ai vicari parrocchiali, non beneficiati, vuole si assegni « *congrua* fructuum portio », « pars fructuum pro *congrua* sustentatione », « *congrua* remuneratio » (cann 471-476).

Da tutto ciò discendono tre conseguenze giuridiche: 1) per fondare un beneficio occorre almeno una dotazione che raggiunga il minimo di C. (cann 1410 e 1415); 2) se per gravi motivi si dovesse diminuire la dote beneficiaria, lo stralcio non deve essere tale da intaccare la « portio congrua » (cann 1421-29); 3) risultando la C. un puro assegno alimentare non è sequestrabile (can 122).

A costituire la C. concorrono tutti i proventi beneficiali e, ove essi siano insufficienti, interviene di solito il c. d. « *supplemento di C.* ».

II) La C. come provvedimento statuale sembra tragga origine dal *diritto di spoglio*, divenuto, ad arbitrio dei sovrani, un *diritto di regalia*. Il primo fu istituito saggiamente dalla Chiesa per impedire la dispersione dei beni durante la vacanza degli uffici e dei benefici; il secondo consiste nella pretesa dell'autorità civile (o regale) di occupare e custodire direttamente le temporalità dei benefici vacanti. Ma questa pretesa impose anche un onere: quello appunto di supplire i redditi insufficienti, almeno dei beneficiari con cura d'anime ritenuti indispensabili per la vita sociale e religiosa dei popoli. L'onere non sempre fu adempiuto e la misura della C. subì le variazioni imposte dalle circostanze.

In *Italia*, liquidato l'Asse ecclesiastico con le leggi eversive, il Governo consegnò l'amministrazione della rendita residua, dopo le sue spogliazioni, alla Cassa ecclesiastica (v.) e all'Amministrazione del Fondo per il Culto (v) che la gestirono per mezzo degli Economati generali (v.) dei benefici vacanti. Soltanto nel 1885 si cominciò ad assegnare ai parroci un minimo di congrua di L. 400, diventate 800 nel 1892, dopo la soppressione delle decime sacramentali, e salite faticosamente ad un massimo di L. 3.500 nel dopo guerra, finchè, col Concordato, il Governo italiano abolì la regalia (art. 25) e coll'art. 30 dispose fino a nuovi accordi di « continuare a *supplire alle deficienze dei redditi dei benefici ecclesiastici* con assegni da corrispondere in misura non inferiore al valore reale di quello stabilito dalle leggi attualmente in vigore ». Oggi, diminuito realmente il valore della lira, avrebbe dovuto, secondo noi, rialzarsi proporzionatamente la

misura degli assegni; ma tutta la materia resta, invece, sistemata ancora dal Testo Unico 29-I-1931; n. 227 sulla liquidazione e concessione dei supplementi di C. e dal regolamento, pari data, n. 228.

III) Con detta Legge si fissano le seguenti categorie di beneficiari con la rispettiva cifra minima di C.: ai metropoliti lire 18.000, agli arcivescovi e vescovi 17.000; ai canonici da 3 a 4 mila; ai parroci di Roma 6.000, agli altri parroci 3.500; ai vicari autonomi con cura d'anime 2.000. A questi ultimi e ai parroci viene aggiunto un assegno per le spese di culto pari al 15 % della C. loro dovuta, e nella quota in cui tali spese sono a loro carico. Possono ottenere anche un indennizzo da 500 a 1.000 lire, se hanno obbligatoriamente a carico un vicario cooperatore.

Il supplemento di C. fornito dallo Stato viene determinato sulla differenza tra il reddito netto beneficiale e la somma fissata come minimo di C.

Minute norme regolano il computo del reddito beneficiale, in base al can. 1410; in detrazione sono ammessi i tributi, le annualità passive, il premio di assicurazione contro gli incendi, il cattedratico e il seminaristico, l'eventuale indennità di alloggio e gli oneri di culto gravanti sul beneficio.

La liquidazione dell'assegno di C. avviene dietro domanda documentata dell'investito, sottoposta agli accertamenti del caso. Divenuta definitiva ha valore anche per i successori. È ammessa la revisione di ufficio o per richiesta dell'interessato soltanto se intervengano aumenti o diminuzioni del reddito patrimoniale con carattere continuativo. Gli assegni sono corrisposti a semestri posticipati (31 marzo e 30 sett.) e si prescrivono in cinque anni.

Bibl. — G. Pellecchia, in *Digesto Ital.*, Torino 1898, III, II, 1-27. — S. Fino, *La C. beneficiaria nel dir. eccles. ital.*, Roma 1922. — Jacuzio, *Commento alla nuova legisl. in materia eccles.*, Torino 1932, p. 363-526. — G. Stocchiero, *Il beneficio eccl. « sede plena »*, Vicenza 1932, p. 267-298. — L. Laghi, *Commento ai singoli articoli del T. U. sulla C.*, in « *Perfice Munus* », Torino, dal 1932 in poi. — De Alexandris e Capitani, *Deo et Caesari*, Torino 1932, p. 294-331. — M. Piacentini s. v. in *Nuovo Digesto It.*, 1938, III, 840*a*-844*b*.

CONGRUISMO. Una delle teorie teologiche sulla efficacia della grazia in rapporto alla volontà libera dell'uomo. v. Molinismo e Tomismo. Il nome deriva dalla *congruità* o convenienza della grazia ad ottenere il consenso della volontà umana.

Anche alcuni tomisti, come Gonzales de Albelda († 1632), hanno sostenuto una specie di C., ma intrinseco, consistente nel ritenere che la grazia da parte di Dio sia proporzionata al grado di resistenza della volontà umana, come ostacolo da superare. Ma il C., come è comunemente inteso, è quello estrinseco del Suarez, che ripete l'efficacia della grazia dalla determinazione della libera volontà umana, benchè tale determinazione si attui anche per un insieme di circostanze adatte, nelle quali Dio interviene con la sua grazia.

Esso parte dal sistema formulato da Molina (1588), per cui « la volontà creata, predeterminata quanto all'appetizione del bene universale, si determina da se stessa quanto alla scelta dei beni particolari », e la predestinazione divina, basata sulla previsione dei meriti (*post praevisa merita*), rimane subordinata alla determinazione umana che Dio prevede mediante la *scienza media* o dei futuri condizionati. Tuttavia il molinismo, specialmente dopo le dispute nella congregazione *De auxiliis* (1598-1607), era apparso a molti una troppo ardita concessione al potere della volontà umana, troppo ripugnante alle tradizioni teologiche tomiste e agostiniane. Per questo esso appariva dopo appena pochi anni modificato e attenuato dal Suarez, il quale, mentre ne conservava la sostanza, pure faceva alcune concessioni ai sistemi opposti. Egli stabiliva che l'efficacia del concorso divino o della grazia non dipende unicamente dalla pura scelta della volontà umana, ma anche da alcune circostanze favorevoli e dalle buone disposizioni del soggetto, poste le quali la volontà si determina, circostanze da Dio prevedute con la sua « scienza media » nel prestabilire la grazia e, come conseguenza, la gloria. Ma la predestinazione a questa, come del pari la riprovazione, il Suarez non ritiene, con un'altra concessione al tomismo, che siano stabilite da Dio *post praevisa merita vel demerita*. Il molinismo così modificato fu detto *C.* dalla grazia che Dio concede *congrua* alle circostanze.

Esso fu presentato, anche per consiglio del Bellarmino che sostanzialmente vi aderì, pure accentuando la volontà divina nella predestinazione e nella grazia, dall'Acquaviva (v.) piuttosto come dottrina ufficiale della Compagnia di Gesù (1610, 1613). I teologi di essa ne divennero poi ardenti difensori, malgrado l'opposizione dei tomisti puri, la lotta con i quali ebbe una ripresa dopo la pubblicazione (1879) dell'enciclica *Aeterni Patris* (Beaudoin e Mazzella; Schneemann, Frins e di fronte Dummermuth). Il successo del C. si deve al fatto che esso praticamente costituiva la posizione teologica più vantaggiosa per combattere il protestantesimo, che veniva ad annullare il libero arbitrio, e le parziali infiltrazioni di esso nel cattolicismo, come quelle rappresentate da Baio a Lovanio.

Bibl. — H. Guillermin, *La grâce suffisante*, in *Rev. Thom.*, 1901-1903 (per il congruismo tomista). — Suarez, *De concursu, motione et auxilio Dei*, in *Opera*, Parisiis, 1856 ss., XI. — Bellarmino, *De gratia et libero arbitrio*, in *Opera*, Parisiis 1870 ss., V e VI. — De Scoraille, *François Suarez*, Paris 1911, vol. II. — De la Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris 1909. — H. Quilliet, *Congruisme* in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1120-1138.

CONINCK Egidio, S. J. (1571-1633), giudicato da S. Alfonso un classico della teologia morale. N. a Bailleul nelle Fiandre, entrato nel 1592 nella Compagnia di G., fu il miglior discepolo di Lessio (v.), cui successe sulla cattedra di Lovanio. Scrisse un commentario alla dottrina di S. Tommaso *de Sacramentis et censuris* (Anversa 1616, e molte altre edizioni); la tesi sulla possibilità di assolvere chi è destituito dai sensi fu attaccata da Choquet, e il C. dovette difendersi con una *Responsio* (Anversa 1625). Lasciò ancora: *De moralitate, natura et effectibus actuum supernaturalium* (Anversa 1623, e ss.), *De SS. Trinitate et divini Verbi Incarnatione* (Anversa 1645). — C. Ruch in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1152 s. — Sommervogel, II, 1369-71.

CONIUGI (Diritti e Doveri dei). v. Matrimonio.

CONNECTE (o Connete) Tomaso († 1433). Carmelitano, ardente predicatore della buona riforma

in Francia, nei Paesi Bassi, in Inghilterra, nell'Italia settentr., ma poi, per certe sue esorbitanze e invettive contro la curia romana, passato per eretico e bruciato in Roma.

CONNEL. v. O' Connel.

CONONE, Papa (686-687). Morto Giovanni V, dopo tre mesi di sede vacante venne eletto, come per un compromesso fra il clero che prima appoggiava la candidatura dell'arciprete Pietro e l'esercito che favoriva il prete Teodoro, C. Figlio di Tracesio (oriundo della Tracia), educato in Sicilia, era poi venuto a Roma ed era entrato fra il clero. Il neoeletto « aveva, dice il *Liber Pontificalis*, aspetto da angelo, canizie veneranda, mitezza di indole, vita devota, amore di verità . . . semplicità d'animo », nè s'era mai immischiato in affari secolareschi. Ciò spiega l'unanime favore, con cui la sua nomina fu accolta. Ne fu data comunicazione all'esarca di Ravenna, Teodoro, secondo le norme vigenti: v. Benedetto II. La lettera spedita dall'imperatore Giustiniano II a Giovanni V per annunciargli che riteneva presso di sè, debitamente sigillati, gli Atti del VI concilio ecum. (III costantinopolitano), fu ricevuta da C. L'imperatore prometteva fedeltà alle decisioni conciliari. Dalla clemenza imperiale C. ottenne anche l'abolizione di certe obbligazioni che gravavano sui patrimoni dell'Abruzzo, della Lucania e della Sicilia. Già anziano e colpito da malattia, C. pontificò solo 11 mesi. Il diacono Costantino, da lui preposto all'amministrazione del patrimonio di Sicilia, fu infedele al suo ufficio, sicchè, morto il Papa, la gente fece sommossa. Anche l'arcidiacono Pasquale tradì la fiducia del Papa, tentando di acquisirsi il tesoro da C. lasciato alla Chiesa e brigando presso l'esarca di Ravenna per la propria elezione. C. morì il 21 settembre 687. — *Liber Pontif.*, ed. Cantagalli, vol. V (1934) p. 132-140.

CONONE, SS. Martiri. Il Martirologio Rom. recensisce tre martiri di questo nome:

1) Martire a Cipro sotto Decio (249-251), perito mentre coi piedi trafitti da chiodi era fatto marciare dinanzi a un carro; spirò pregando. Festa 6 marzo. I Bollandisti lo identificano col C. oriundo di Nazaret, giardiniere e martire in Panfilia, ove tuttavia non rimasero tracce del suo culto, florente invece e diffuso a Cipro e in Siria. Un'invocazione a S. Conone si trova iscritta sulla Porta Appia a Roma. — Acta SS. *Mart.* I (Ven. 1785) *die* 5, p. 362 s. — H. Delehaye, *Les origines du culte des Martyrs*, Bruxelles 1912, p. 194.

2) Martire a Iconio di Isauria, sotto Aureliano (270-275), col figlio dodicenne; posti ad ardere sopra una graticola, ebbero alfine spezzate le mani con un martello. — Acta SS. *Maji* VII (Ven. 1739) *die* 29, p. 351-358. — G. Caporale, *Il martirio e culto dei SS. Conone e figlio*, Napoli 1885.

3) Martire sotto Decio a Perge di Panfilia, con *Papia* ed altri, che precedettero nel martirio il santo vescovo Nestore (v.). Festa 26 febbraio.

CONONITI. Setta, che prese il nome dal suo capo, Conone vescovo di Tarso in Cilicia (sec. V-VI), il quale, seguace del Tritеismo (v.) di Giovanni Filopono (v.), la ruppe con lui sulla questione della risurrezione dei corpi, insegnando che alla morte non si distrugge che la *forma* del corpo, mentre persiste la materia, la quale nella risurrezione riceverà una forma più bella. Quindi le anime si riuniranno ai loro antichi corpi trasformati. — G. Bareille in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1153-55.

CONOPEO, velo che ricopre il Tabernacolo (v.) eucaristico.

CONOSCENZA. v. Gnoseologia; Idea.

CONRY (alla latina Conrius) Fiorenzo, O. F. M. (c. 1560-1629), n. in Irlanda, nella provincia di Connaugt, m. a Madrid. Delegato da Clemente VIII, favorì l'intervento della Spagna per liberare l'Irlanda dalla regina Elisabetta e, riuscita male l'impresa, fu esule nel Belgio e nella Spagna. Nel 1609 fu nominato arcivescovo di Tuam. Si dedicò con grande amore allo studio di S. Agostino, dandone i frutti nelle sue opere, tra cui: *De gratia Christi*, Parigi 1646; *De statu parvulorum sine baptismo decedentium*, Lovanio 1624 e 1635, Rouen 1648, dove sostiene che i bambini morti senza battesimo patiscono le pene sensibili: perciò i giansenisti inserirono quest'opera in appendice all'Augustinus di Giansenio (v.); *Peregrinus Jerichontinus*, Parigi 1641, tradotto a cura di Arnauld (1645), opera impostata sulla nota parabola evangelica (Lc X), dove fra l'altro distingue in senso giansenista la « gratia Dei Creatoris » che ci lascia liberi e la « gratia Redemptoris » che ci toglie la libertà; *De Augustini sensu circa B. M. V. conceptionem*, Anversa 1619, in difesa del privilegio; un lodato *Catechismo* in irlandese.

Bibl. — Ed D'Alençon in *Dict de Théol. cath.*, III, col. 1156. — Wadding-Chiappini, *Annales Ord. Min.*, t. XXVI (1934) p. 173-175. — Hurter, *Nomenclator*, III (1907) col. 635 s.

CONSACRAZIONE, è il rito, in virtù del quale una persona o una cosa da profana diventa *sacra*, ossia riservata alla divinità o dedicata al servizio divino. Siccome la dualità del « sacro » e del « profano », come bene osserva U. Fracassini in *Enc. It.*, XI, 182 *a*, si riscontra presso tutte le religioni, ne consegue che anche l'idea di C. è universale, se non nel concetto di « rito », almeno nel concetto di « stato », potendosi, ad esempio, concepire una persona sacra per diritto originario: così, tanto nell'evo patriarcale, quanto presso i Greci, i Romani e altri popoli, il padre di famiglia era di sua natura « sacerdote », ministro del culto domestico, che è il più originario fra tutti i culti.

Presso i Romani le cose « sacre » eran fuori commercio, appartenendo esse, secondo l'odierna ipotesi di alcuni, agli Dèi concepiti antropomorficamente (v. Antropomorfismo), o, secondo altra ipotesi, allo Stato: cf. V. Arangio-Ruiz in *Enc. It.*, XI, 183 *b*. Vigeva pure presso i Romani l'uso di una C. « penale » sia per cose che per persone analoga al *herem* ebraico (v. Anatema).

Presso gli Ebrei la C. era rito di iniziazione sia per il sommo pontefice e i sacerdoti (v. Sacerdozio Ebr.) che per i Re (v.).

Nel linguaggio ecclesiastico la C. si distingue dalla Benedizione (v.), la cui forma è meno solenne, l'effetto meno intimo, il valore giuridico minore. « Consacrazione » e « benedizione » sono due Sacramentali (v.).

Notiamo una certa promiscuità di termini. Si parla di C. di vescovi, chiese, altari, calici, ecc.; ma realmente anche l'ordinazione del sacerdote e del diacono è una C., come si esprimono S. Leone (*Epist.*, VI, 6; PL 54, 620), poichè anche per loro

par consecratio fieri debet, e il Pontificale Rom. nell'ordinazione dei preti: *consecrandi . . . in presbyteratus officium*.

Il *CJ* usa il termine « C. » per l'Altare (v.): cann 1197 ss; per le Campane (v.): can 1169; per la Chiesa (v.), che può anche esser semplicemente « benedetta », eccettuata la Cattedrale (v.) che dev'essere « dedicata con solenne C. », come si raccomanda anche per le chiese collegiate, conventuali e parrocchiali: can 1165 § 3; per i Vescovi (v.): can 953; per i Luoghi Sacri (v.), che possono anche esser « benedetti »: cann 1154 ss; per il Romano Pontefice nel caso che il neoeletto non sia già vescovo: can 239 § 2. Quest'ultima C. e privilegio del cardinal decano o, in sua assenza, del subdecano, o, in assenza anche di questo, del più anziano fra i cardinali vescovi suburbicari

In genere, salvo diritto contrario o indulto apostolico, la C. non può esser fatta validamente se non da chi è insignito del carattere episcopale; can 1147 § 1.

Le cose « consacrate » debbono trattarsi con reverenza nè debbono adibirsi ad uso profano o non proprio, benchè siano in possesso di privati (can 1150; cf. can 1537); esse son fuori commercio; tuttavia possono cadere sotto Prescrizione (v.) da parte di persona privata, se sono in possesso di privati, da parte di persona morale ecclesiastica, se sono in possesso di altra persona morale ecclesiastica; quando abbian perso la « C. », sono liberamente acquistabili anche per usi profani, non però sordidi (can 1510).

La C. di una Chiesa (v.) si chiama più particolarmente *dedicazione;* ma anche il diacono, secondo il Pontif. Rom., viene « dedicato »: *in diaconatus officium suppliciter dedicamus*.

C. Eucaristica.

C. usata senza altra determinazione significa principalmente il rito, col quale nella Messa si trasmuta il pane e il vino in corpo e sangue di Cristo. Il termine in questo senso non è antico, e se S. Ambrogio (*De officiis*, I, 41; PL 16, 84) fa dire a S. Lorenzo: *cui commisisti dominici sanguinis consecrationem*, è un modo di parlare in cui si usa l'astratto per il concreto: « sangue consacrato », come il greco direbbe εὐλογία = eulogia, « benedizione », « pane benedetto ». Allo stesso modo bisogna interpretare la formula del Canone Romano: *Fiat commixtio et consecratio corporis et sanguinis D. N. J. Ch. accipientibus nobis in vitam aeternam*. L'espressione di Innocenzo I ad Decent. (PL 20, 552): *morem in consecrandis mysteriis*, e quella di S. Gregorio M. (*Epist.* IX, 12; PL 77, 957): *ad ipsam solummodo orationem dominicam oblationis hostiam consecrant*, non riguardano il particolare rito della « consacrazione », ma tutto il rito eucaristico. Il rito consecratorio attuale consiste nella ripetizione dell'atto, con cui Cristo istituì l'Eucaristia (v.), e nella ripetizione delle sue stesse parole. Il rito romano comporta oggi una Elevazione (v.) delle specie eucaristiche. Col rito della C. si ricollega la controversia dell'Epiclesi (v.). È poi da notare che secondo la comune e più vera sentenza nella C. sta l'essenza del Sacrificio Eucaristico.

Al momento della C. è vietata qualunque preghiera pubblica o canto.

CONSACRAZIONE dei Re. v. Re.

CONSACRAZIONE dei Vescovi. v. Vescovo.

CONSALVI Ercole, Cardinale (1757-1824), n. a Roma, m. ad Anzio. Di nobile famiglia, dotato di fervido ingegno, piissimo, colto, energico, dopo gli studi nel collegio d'Urbino e nel Seminario diocesano di Frascati, fece rapidissima carriera. Votante della Segnatura (1789) e poi uditore di Rota (1792), esule da Roma dopo l'ingresso dei Francesi (1798), fu segretario del conclave aperto in Venezia il 30 novembre 1799 e caldeggiò validamente la elezione di Pio VII. Il nuovo Papa promosse subito il C. al cardinalato (luglio 1800) e lo fece segretario di Stato. Come tale, egli si portò a Parigi e condusse personalmente col Primo Console (Napoleone) le laboriose trattative, che si conchiusero col concordato del 1801 (v. Napoleone, *Politica Relig. di*). Venuto poi a contrasti con Napoleone e volendo il Papa dimostrare che la sua resistenza non proveniva dal C., questi cessò dall'ufficio di segretario di Stato, pur mantenendosi in segreto consigliere del Papa. I cosidetti « cardinali neri », che si opposero al cesarismo napoleonico, ebbero nel C. il capo. Gli fu inflitto l'esilio, ma, quando tornò, la fiducia sempre intatta del Pontefice gli commise altre missioni e, dopo il tramonto dell'astro napoleonico, fu restituito all'ufficio di segretario di Stato. Mirò allora con tenacia sostenuta da larghezza di vedute a riordinare le amministrazioni dello Stato Pontificio e a ricondurre l'ordine e la sicurezza in Roma e nelle provincie su basi nuove, meglio consone allo spirito dei tempi, il che gli accentuò il distacco degli elementi troppo conservatori. Gli interessi dello Stato Pontificio richiesero che egli si portasse in Inghilterra; dai tempi di Elisabetta era il primo cardinale che metteva piede sul suolo inglese. La sua missione ebbe buon esito anche per le relazioni molteplici che egli seppe stringere colà. Al Congresso di Vienna (1815) seppe tener testa, nella difesa dei diritti papali, ad uomini come Talleyrand e Metternich.

Da grande signore il C. coltivò anche le scienze e le arti. Il nuovo papa Leone XII lo tolse alla direzione della politica ecclesiastica e lo nominò prefetto della S. C. di Propaganda: ma egli era allora alla vigilia della morte. Lasciò importanti *Memorie*, dove però il suo giudizio contro il card. Caprara (v.), legato a latere di Pio VII presso Napoleone, è stato ritenuto da alcuni troppo amaro ed ingiusto.

Bibl. in Enc. It., XI, 184. — Inoltre: G. A. Angelucci, *Il grande Segretario della S. Sede*, Roma 1924. — P. Pirri in *Civiltà Catt.*, 75 (1924, III). — J. Rinieri, *ivi*, 76 (1925, I). — P. Pirri, *ivi* 78 (1927, III) 399-419. — E. Rosa in *Storia delle religioni* dir. da Tacchi-Venturi, II (1936) 711 ss. — E. Vercesi, *Tre Segretari di Stato: Consalvi, Rampolla, Gasparri*, Venezia 1932. — R. Aubrey Noakes, *Card. C. and England*, in *Month* 174 (1939) 125 135. — M. Petrocchi, *La Restaurazione. Il card. C. e la riforma del 1816*, Firenze 1941.

CONSANGUINITÀ. v. Impedimenti Matrimoniali.

CONSENSO. In significato largo è l'adesione della volontà a quanto è proposto dall'intelletto, e come tale è elemento costitutivo della moralità dell'Atto Umano (v.). Non è possibile concepire atto peccaminoso od atto meritorio senza il C. Con esso la volontà pone la sua determinazione Ai suoi gradi corrispondono i gradi della colpa e del merito. Così,

ad esempio, il *C. perfetto* e il *C. imperfetto* introducono nella colpevolezza, supposta la gravità della materia, la differenza del peccato mortale dal peccato veniale.

In materia contrattuale il C. è l'elemento principe, secondo la classica definizione romanistica: *Duorum vel plurium in idem placitum consensus.* v. CONTRATTI; MATRIMONIO.

In materia di COOPERAZIONE (v.) il C. è l'approvazione esterna, il voto o il parere che influisce efficacemente alla posizione di un atto. La correità e specialmente la complicità (v. COMPLICE) nel delitto hanno sempre per presupposto la scienza e coscienza di delinquere, in che consiste il C. come elemento di dolo o quanto meno di colpa. — A. GARDEIL in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1182-86.

CONSENSO dei Padri. v. PADRI.

CONSENSO dei Teologi. v. TEOLOGI.

CONSIGLI Evangelici. In *senso generico*, CC. EE. sono tutti quegli insegnamenti ed esortazioni, che Gesù ha prodigato per meglio illuminare la via della perfezione e che si distinguono dai « precetti ». In *senso specifico*, CC. EE. si dicono i precisi inviti fatti da Gesù, per indurre i suoi seguaci al volontario sacrificio di determinati beni naturali in vista di beni superiori, quali sono la *castità perfetta*, la *povertà* affettiva ed effettiva, l'*obbedienza*.

Nel Santo Vangelo l'esortazione alla *castità perfetta* è contenuta in *Mat XIX 10-12*, illustrata dalla considerazione di S. Paolo *I Cor VII 25-34;* l'esortazione alla *povertà* in *Mat XIX 21;* il consiglio di *obbedienza* risulta dall'invito: « *et veni sequere me* », dello stesso testo, dove Gesù esorta all'abbandono e alla sottomissione della propria volontà alla sua, ed è ancora implicito nell'altra parola: « Si quis vult post me venire, *abneget semetipsum* » (Mat XVI 24). Cf. *Dict. de la Bible*, II, col. 922-924.

La dottrina dei CC. EE. si è venuta precisando per merito di S. Ambrogio, di S. Agostino e soprattutto di S. Tomaso, a cui s'ispirano i teologi posteriori. Il principio è che i CC. EE. non inducono per sè l'obbligo di seguirli, neppure, per sè, un obbligo leggero. « La propria differenza che passa fra il comandamento e il consiglio si è appunto questa, che il comandamento ci obbliga sotto pena di peccato, e il consiglio senza questa pena c'invita » (S. Fr. di Sales, *Tratt. dell' Amor di Dio*, VIII, 8). S. Alfonso propende ad affermare un vero obbligo per coloro, che, conosciuta la propria vocazione religiosa, non seguendola si esporrebbero al pericolo della dannazione; la certezza di tale pericolo indurrebbe un obbligo grave. Ma tale certezza è difficilmente dimostrabile, e lo stesso S. Alfonso dichiara: « Caeterum nolo in hoc puncto absolutum judicium proferre: sapientibus illud remitto » (*Theol. Mor.*, lib. IV, n. 78).

La vita cristiana dei primi secoli conobbe e praticò i CC. EE. Dagli albori del CENOBITISMO (v.) sino ad oggi, le varie forme di vita religiosa, che si sono andate formando e svolgendo nella Chiesa, ne sono una manifestazione palese.

I CC. EE. e la perfezione. Per l'acquisto della perfezione, assolutamente parlando, non è necessaria l'osservanza dei CC. EE. in coloro che non sieno legati da *voti* particolari. Basta all'acquisto della perfezione l'osservanza dei *precetti*, i quali poi si compendiano nella CARITÀ (v.). L'Angelico dice chiaramente: « Per se quidem et essentialiter consistit perfectio christianae vitae in charitate ...; secundario autem et instrumentaliter ... in *consiliis* » (II^{a}-II^{ae}, q. 184, a. 3, c.). Potrebbe dunque essere d'un semplicismo funesto, osserva il Tanquerey, dire con taluni autori che l'osservanza dei precetti costituisce solo la « vita cristiana », mentre la « perfezione » consiste solo nei CC. (*Précis de Théol. ascét. et myst.*, n. 336). La storia della agiografia segnala esempi di alta perfezione e di eroica santità fioriti nella vita ordinaria, in famiglia, fra beni e ricchezze, ed anche in posti di governo. D'altra parte è innegabile il grande aiuto che, all'acquisto della perfezione, porta la pratica dei CC. EE., allontanando i maggiori ostacoli del progresso spirituale. Perciò l'obbligarsi ad essi con *voti* costituì sempre la base della « vita religiosa », in quanto essa è stato di anime tendenti alla perfezione.

La Chiesa ha sempre rivendicato la pratica dei CC. EE. contro quanti tentarono di deprezzarla: cf *Conc. Trid.*, sess. XXV (teorie protestantiche); *Denz.-B.*, n. 1589 (errori del conc. di Pistoia), n. 1973 (Americanismo). Il positivo disprezzo dei CC. EE. è gran peccato (S. Fr. di Sales, *l. c.*).

BIBL. presso E. DUBLANCHY in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1176-82. Aggiungiamo: C. MARMION, *Cristo ideale del monaco*, n. 11 di « Scritti Monastici », 1931. — COTEL-JOMBART, *I fondamenti della vita religiosa*, Torino-Roma 1934, p. 50 ss. — C. GAY, *Vita e virtù cristiane*, Padova 1937, p. 186 ss. — Vedi inoltre le voci: CASTITÀ; CELIBATO; POVERTÀ; UBBIDIENZA; PROFESSIONE RELIGIOSA; VOCAZIONE.

CONSIGNATORIUM, dal lat. *consignare* (segnare = cresimare), è il luogo dove si amministrava la Cresima o CONFERMAZIONE (v.).

CONSOBRINUS (Sobrinho, Sobrinus) Giovanni, carmelitano del sec. XV, n. a Lisbona e quivi m. nel 1475, avvelenato, si dice, dai suoi avversari eretici. Fu un appassionato ed efficacissimo difensore della Concezione Immacolata di Maria contro i domenicani. Ebbe fama di *magnus magister* e lo stesso re Alfonso V lo visitava e lo consultava; che egli sia stato professore a Oxford e fatto dottore in teologia a Bologna è notizia che risale al Tritemio (*De scriptor. eccles.*, n. 867), ma non sappiamo confermare. Molto stimato è il suo trattato *De justitia commutativa, arte campsoria et alearum ludo* (Parigi 1496). — HURTER, *Nomenclator*, II, (1906) col. 902. — A. HOFMEISTER in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 38.

CONSOLATA (Istituto della). 1) **I M. C.** — *Institutum Missionum a Consolata.* Istituto missionario di diritto pontificio, fondato nel 1901 a Torino dal can. **Giuseppe Allamano** (nipote del CAFASSO [v.], nato a Castelnuovo d'Asti il 21 gennaio 1852, m. a Torino il 16 febbraio 1926), coadiuvato dal can. Giacomo Camisassa (n. 26 settembre 1854- m. 18 agosto 1922). Il card. Richelmy, arciv. di Torino, erigeva canonicamente l'Istituto con decreto del gennaio 1901 e la S. Sede emanava il Decretum Laudis nel dicembre 1909, approvandone il metodo di evangelizzazione. L'Istituto passò alla dipendenza totale della S. C. di Propaganda l'8 gennaio 1911. L'approvazione definitiva seguì il 7 settembre 1923.

L'attività missionaria dell'Istituto si iniziò nel giugno 1902 nel Kenya (vicariato apostolico di Nyeri dal 1925). Nel 1913 si aggiunse la missione di Kaffa

(dal 1937 vicariato ap. del Gimma in A. O. I.) e più tardi, nel 1922, la prefettura apostolica di Iringa (Tanganica) e il Nyassa Portoghese; nel 1924 quella del Benadir, che nel 1927 divenne vicariato ap. di Mogadiscio trasferito nel 1930 all'Ordine dei Frati Minori; nel 1926 l'Istituto ebbe pure affidata la pref. ap. di Meru nel Kenya e si aprì un nuovo campo al lavoro nel Mozambico. Dal febbraio 1937 i Missionari della C. lavorano anche a Sao Manoel (S. Paolo nel Brasile).

La casa madre è a Torino, con la Procura a Roma. Altre case si trovano a: Torino (Madonna di Campagna); Certosa di Pesio; Varallo Sesia; Rosignano Monferrato; Cernusco Montevecchia; Rovereto; Gambettola; Vittorio Veneto; Porto San Giorgio; Parabita; Loano.

Un periodico di propaganda esce mensilmente: « Le Missioni della Consolata ». L'I. M. C. cura pure l'istruzione sanitaria dei missionari.

2) A fiancheggiare l'I. M. C., il 20 gennaio 1910 in Torino il can. Allamano fondò pure l'Istituto delle *Suore Missionarie della Consolata per le Missioni Estere*. Il 15 maggio 1930 furono approvate le costituzioni e l'Istituto fu dichiarato di diritto pontificio, sotto la giurisdizione della S. C. di Propaganda.

Le prime suore raggiunsero il Kenya nel 1913. Conformemente alle costituzioni che mettono l'Istituto a disposizione della autorità superiore, le suore della C., oltre al lavoro che svolgono nelle missioni tenute dai Missionari della C., coadiuvano i missionari del vicariato di Mogadiscio (O. F. M.) e del distretto di Porto Amelia nel Mozambico (Padri Monfortani).

Secondo una statistica trasmessaci in data 26-III-1943, l'Istituto maschile conta 605 membri (365 sacerdoti, 109 laici, 105 chierici, 26 novizi) e l'Istituto femminile 624 membri (578 professe e 46 novizie).

Bibl. — P. L. Sales, *Il can. Giuseppe Allamano, fondatore dei Missionari e delle Missionarie della C.*, Torino 1936. — G. Ciravegna, *Pagine di vita missionaria africana*, Torino 1936. — Annuario *Missionario Italiano*, 1942, p 219 s. — Guida *delle Missioni Catt.*, Roma 1935, p. 400 *a*, 451 *b*-452 *a*.

CONSTANT de Rebecque Beniamino (1767-1830), n. a Losanna da famiglia di ugonotti, m. a Parigi. Uomo politico della cerchia di M.me di Staël, pubblicista, oratore, spirito inquieto e mutevole, ma dottrinalmente tenace fautore dell'individualismo. Il romanzo « Adolphe » si dà per un capolavoro di analisi psicologica. Nel campo religioso scrisse: *De la religion, considerée dans sa source, ses formes et ses developpements*, 5 voll., Paris 1824-31 (parte in senso razionalistico, parte in senso protestante-liberale) e *Du polythéisme romain considéré dans ses rapports avec la philosophie grecque et la religion chrétienne*, 2 voll., Paris 1833. — Hbl. Ullmann in *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, I² (1927) col 1722 s. — Nouveau Larousse, III, 217*c*-218*a*. — Enc. It., XI, 217 *b*-219 *a*.

CONSUETUDINARIO. E' il termine teologico, distinto di solito da quello di Recidivo (v.), con cui si indica il penitente abituato a cadere in una determinata specie di peccati. Si dice anche « abitudinario ». Cf. Abitualità; Confessore, III, 2.

CONSUETUDINE. L'osservanza costante uniforme e generale di una norma di condotta da parte dei membri di una comunità costituisce l'elemento materiale od esterno da cui trae origine e corpo la C.; nel senso formale, interno e giuridico, che noi consideriamo, occorre inoltre nella comunità la convinzione di obbligarsi giuridicamente, cui s'aggiunga un qualche consenso da parte del legislatore. Onde la classica definizione della C.: « *Ius non scriptum, diuturnis populi moribus et aliquo legislatoris consensu, introductum* ».

Storicamente la C. ha preceduto la legge; essa fu largamente ammessa anche dal diritto romano, sebbene rimanesse incerta la sua efficacia *contra legem*. La C. *iuxta vel praeter legem* fu subito accolta dalla Chiesa, che pur aveva abrogate le CC. e i riti ebraici. I glossatori poi e lo stesso Gregorio IX (11-X-1, 4) giunsero ad ammettere che una ragionevole C. particolare potesse abrogare anche una legge positiva umana. Ma parecchie questioni rimanevano aperte per sapere quali condizioni fossero richieste, perchè la C. avesse valore e se l'avesse anche contro i decreti del Conc. di Trento: questioni ora superate dal CJ, con i brevi cann 25-30. Sulla traccia di questi, esaminiamo la natura e distinzioni, le condizioni, gli effetti e la cessazione della C. ecclesiastica.

I) Giova, anzitutto, notare come la C. differisca: *a*) dalla *legge scritta*, perchè la rispettiva origine è diversa e perchè la C. non ha bisogno di promulgazione; *b*) dalla *tradizione* (termine che si usa piuttosto in materia dottrinale e liturgica che disciplinare), perchè alla C. basta un tacito consenso del legislatore; *c*) dalla *prescrizione*, perchè da una parte la C. non richiede la buona fede e la prescrizione, dall'altra, non esige il consenso del legislatore nè una comunità, come soggetto passivo; *d*) dall'*uso* amministrativo (observantia) e dallo *stile di Curia*, che si riferiscono più che altro al modo di trattar gli affari e di interpretare statuti, rescritti e privilegi.

La C. compie il suo ufficio dove una norma di legge manchi del tutto, o dove essa sia oscura ed equivoca o quando non risponda più ad un bisogno ragionevole della comunità. Di conseguenza, ecco la principale divisione della C.: *a*) *praeter legem*, se costituisce una legge nuova o aggiunge qualche cosa alla legge esistente; *b*) *secundum legem:* questa specie di C. è qualificata « optima legum interpres »; *c*) *contra legem*, se abroga la legge o comunque vi deroga.

Per ragione della sua estensione, la C. può essere: *universale, generale* per una provincia, *speciale* per una comunità, che sia un soggetto giuridico. Per ragion di durata si dice *prescritta* se visse il tempo prescritto per aver valore di legge, onde la C. centenaria, la immemoriale (circa 90 anni), la ordinaria (40 anni).

II) I **requisiti** della C. riguardano: *a*) il *Superiore*, senza il *consenso* del quale non è possibile nella Chiesa concepire una legge o altro che ne abbia il valore; consenso che può essere espresso o tacito, e si dice legale, quando la legge stessa ammette la formazione della C (cf. can 25), almeno in materie ove non sia espressamente o previamente riprovata; *b*) il *soggetto*, che non può essere una persona fisica o una famiglia, ma dev'essere una *comunità*, e tale da poter ricevere leggi, come una diocesi o un Ordine religioso; comunità, inoltre,

che con ripetuti e pubblici atti della maggior parte dei suoi membri coscienti e liberi, intenda obbligarsi o disobbligarsi; *c*) l'*oggetto*, su cui si forma la C., che deve essere *ragionevole*, così che non possa costituirsi una C. contraria al diritto divino, sia naturale che positivo, o che sia espressamente riprovata dalla legge o di danno alla comunità e di scandalo agli altri; *d*) la *durata*, che dev'essere di oltre quarant'anni continui, se trattasi di C. non proibita, ed immemoriale o centenaria, se di C. proibita, ma non riprovata. La C. riprovata dalla legge non prescrive mai in proprio favore (can 27).

III) La C., quando soddisfi alle condizioni sopra descritte, ha la stessa forza giuridica di una legge debitamente promulgata. Perciò, se è *praeter legem*, introduce un nuovo obbligo morale nel senso e nei limiti, in cui si è prescritta; così si è formata « scienter et cum animo se obligandi » (can 28) la C. di obbligarsi e poi la legge di recitare il breviario, l'impedimento « disparitatis cultus », la clausura monacale più o meno rigorosa, e così via. Parimenti per mancanza dell'intenzione di obbligarsi non si è formata una vera C. (che abbia valore di legge) sull'uso antichissimo di segnarsi con l'acqua benedetta entrando in chiesa. Con la C. *secundum legem*, « inhaesiva » resta confermata e bene interpretata la legge stessa. La C. *contra legem*, infine, o abroga del tutto la precedente legge o vi deroga in parte; e di essa diremo meglio, parlando della cessazione della C.

Questo triplice effetto della C. veniva già espresso, in sintesi, da S. Tommaso (I^a II^ae, q. XCVII, a. 3 in c.): *Consuetudo et habet vim legis* (praeter legem) *et legem abolet* (contra legem) *et est legum interpretatrix* (iuxta legem).

IV) La C. può cessare, oltre che come qualsiasi legge scritta, anche per ragioni estrinseche. Col can 5 sono state abrogate tutte le CC., sia generali che particolari, contrarie al CJ, sebbene non riprovate, ma restano permesse, le CC. centenarie e immemorabili, se, a giudizio degli Ordinari, non possano sradicarsi.

Una C. contraria, come può abrogare una legge o derogarvi, così può abrogare una C. o derogarvi. Del resto, basta che cessi di fatto una C. perchè di C. non si possa più parlare. Si chiede piuttosto come una legge possa far cessare una C., e si risponde con queste regole: *a*) la C. generale ordinaria vien tolta da una legge generale, anche se non accenni alla C. stessa, e anche da una legge particolare, relativamente alla parte in cui questa le sia contraria; *b*) la C. centenaria e immemorabile non è soppressa da una legge contraria, eccetto che questa non lo dica espressamente; *c*) la C. particolare, è tolta da una contraria legge particolare, ma non da una legge generale che non accenni ad essa (can. 30).

Del resto, per togliere particolari CC. basta la clausola: « *non obstante quacumque C.* » e per quelle centenarie o immemoriali: « *non obstante quacumque C. in contrarium, etiam centenaria vel immemoriali* »; clausole queste diventate ormai di rito nella promulgazione di nuove leggi.

Dal CJ sono *riprovate* le CC. contrarie alla libera collazione dei canonicati e dei benefici, alla unicità del parroco, al fonte battesimale, alle rubriche della Messa, al gratuito ingresso nelle chiese, al tributo seminaristico, alla professione, alla resa dei conti da parte degli amministratori ecclesiastici, ecc. (Cf. l'indice analitico-alfabetico del CJ).

V) I **codici civili**, in generale, non danno alla C. un valore giuridico equivalente alla legge, anzi il diritto penale esclude del tutto reati e pene non previsti espressamente dalla legge. Il Cod. Civ. Ital. indica tra le fonti del diritto anche gli *usi* (art. 1 Disp. sulla Legge in generale) e all'art. 8 (Disp. sucit.) stabilisce che « nelle materie regolate dalle leggi e dai regolamenti gli usi hanno efficacia solo in quanto sono da essi richiamati ».

« Le norme corporative prevalgono sugli usi, anche se richiamati dalle leggi e dai regolamenti, salvo che in esse sia diversamente disposto ». I richiami agli usi sono frequenti specialmente nei libri IV e V. Quanto all'abrogazione delle leggi il principio generale è fissato dall'art. 15 delle Disp. cit.: che le leggi non possono abrogarsi altrimenti che con una legge posteriore per dichiarazione espressa del legislatore o per incompatibilità delle nuove leggi con le precedenti o perchè la nuova legge regola l'intera materia già regolata dalla legge anteriore. Cosicchè non resta vigente che una C. *iuxta legem*, in quanto è sempre l'*optima legum interpres*.

Bibl — H. Hahn, *De consuetudine*, Helmst. 1643. — G. Bauduin, *De consuetudine in iure can.*, Lovanii 1888. — A. Fontana, *Il valore della consuetudine e i suoi requisiti secondo il diritto canonico*, Modena 1907. — B. Dolhagaray, *Coutume* in *Dict. de Théol. cath.*, III, coll. 1987-2006. — Ph. Maroto, *Instit. iuris canonici*, Matriti 1918, p. 215 ss. — R. Köstler, *Consuetudo legitime praescripta*, Weimar 1918. — R. Wehrlé, *De la coutume dans le droit can.*, Paris 1928. — A. Bertola, *Note sulla dottrina canonistica della cons.* in « Riv. ital. per le scienze giuridiche » 1930, fasc. 3 e 4, e s. v. in Enc. It., XI, 221 ss. — G. Bettiol, *L'efficacia della consuetudine nel diritto penale*, Milano 1931. — J. Trummer, *Die Gewonheit als kirchliche Rechtsquelle*, Wien 1932. — A. Van Hove, *De consuetudine. De temporis supputatione*, Mechliniae 1933. Per la C. nel diritto civile: F. D'Antonio, *Su la C.*, in « Giur. Ital. », 1935, IV, col. 271 ss. — C. Berruti, *Instit. iuris can.*, Taurini 1936, I, p. 90-107. — M. J. Guilfoyle, *Custom. An historical Synopsis and Commentary*, Washington 1937. — P. Fedele, *Il problema dell' « animus communitatis » nella dottrina canonistica della C.*, Milano 1937.

CONSULTORI. Sono, di solito, i membri di una corporazione con diritto di voto « *consultivo* », detti anche consiglieri. Eccezionalmente possono godere di voto deliberativo. Oltre ai CC. delle Congregazioni Romane (v.) meritano considerazione i *CC. diocesani* e i *parroci CC.*.

Secondo il CJ, si dicono specificamente « **consultores dioecesani** » i sacerdoti più distinti, scelti dal Vescovo o dal prelato nullius, secondo le prescrizioni della S. Sede, dove manchi il capitolo cattedrale (can 326). Devono essere almeno sei, eccetto che la scarsità di clero costringa a ridurli a quattro; hanno l'obbligo del giuramento d'ufficio e di risiedere nelle vicinanze della sede vescovile. Durano in carica tre anni e sono rieleggibili; i singoli possono essere sostituiti per il triennio in corso e la vacanza della sede non interrompe il loro ufficio. Resta libero il nuovo Vescovo di confermarli o di rinnovare la consulta per un nuovo triennio. Questa consulta ha tutti i diritti e doveri del Capitolo cat-

tedrale (v. Collegiate e Capitoli) nelle funzioni di senato del Vescovo. Durante il triennio d'ufficio, i CC. non possono venir dimessi che per giusti motivi e col parere dei colleghi (cann 423-428). Due CC. hanno diritto di intervenire, dietro invito, al Concilio provinciale e al Sinodo diocesano.

Inoltre, vi sono: « parochi consultores », che insieme con gli *esaminatori sinodali,* trovano le norme nei cann 385-390, 2147 ss. Non devono essere meno di 4 nè più di 12 per ogni diocesi. Il Vescovo li propone e il Sinodo li approva a maggioranza di voti: possono venire sostituiti dai prosinodali, eletti dal Vescovo. Decadono con un nuovo Sinodo o dopo un decennio, se prima non si tenga un Sinodo. Devono intervenire nei processi amministrativi: pro remotione parochorum, contra non residentes, negligentes, etc. (cf. CJ cann 2142 ss).

CONSUSTANZIALITÀ. Il termine *consustanziale* (*cum substantia*, sostanza posseduta da due o più termini), ὁμοούσιος, dal quale deriva *consustanzialità*, indicante nel Verbo divino la stessa sostanza del Padre, si trova già in Origene (*In epist. ad Hebr.* fragm ; PG 14, 1308). Usato nella più grande delle lotte dogmatiche per definire contro gli ariani la fede cattolica, esso fu sanzionato nel suo simbolo dal concilio di Nicea (325) e divenne la tessera della fede ortodossa: « Quae quidem fides in substantia (ἐν τῇ ὑποστάσει) et « *consubstantialis* » vocabulo comprehensa, tamquam firmum et inexpugnabile munimentum, omnes impetus et pravas machinas Arianae dementiae reprimit ac repellit » (Papa Liberio, PL 8,1383-86). Così veniva condannato Ario (v. Arianesimo) che faceva del Verbo la prima creatura, intermediaria fra Dio e noi, un demiurgo ausiliare nell'opera della creazione, escludendo con ciò in esso la vera natura divina e introducendo nel culto cristiano una specie di politeismo. Alla condanna di Nicea la reazione ariana si oppose, modificando più o meno quel termine. Gli ariani puri, come Aezio ed Eunomio, in piccolo numero, sostennero la perfetta dissomiglianza del Figlio dal Padre ἀνόμοιος, onde furon detti Anomei [v.]. I mitigati, semiariani, come Basilio di Ancira, Eustazio di Sebaste, adottarono il termine ὁμοιούσιος, *di simile sostanza*. Quelli della frazione intermedia, come Acacio di Cesarea, parlavano piuttosto di somiglianza in generale (ὅμοιος). Le lotte dei partiti fra loro e con gli ortodossi si continuarono aspramente, in specie sotto l'impero di Costanzo che pretese conciliare le parti: dopo una effimera vittoria dei semiariani, gli acaciani parvero trionfare a Rimini (359). Fu solo alcuni anni dopo la morte di Costanzo (361), nel secondo concilio ecumenico tenuto a Costantinopoli (381), sotto Teodosio, che si potè pervenire alla restaurazione e al completo trionfo della *omousia* o *consustanzialità* nicena, benchè l'arianesimo sopravvivesse a lungo fra i barbari. — F. Tixeront, *Histoire des dogmes*, I, 286 s.; II, 19-66. — H. Quilliet in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1604 15. — Vedi: Trattati Teologici *De Deo Uno et Trino, De Verbo Incarnato;* fra i Padri soprattutto S. Atanasio (v.).

CONSUSTANZIAZIONE. v. Transustanziazione.

CONTARI (Contareno, Kontaris) Cirillo (†1641), oriundo di Berea, patriarca di Costantinopoli. Merita di essere tratto dall'oblio, 1) per la sua conversione al cattolicesimo avvenuta segretamente il 15 dic. 1638; 2) per la sua lotta contro il calvinismo, condannato partitamente nel sinodo da lui raccolto a Costantinopoli nel 1638, di cui arrestò definitivamente la diffusione in oriente; 3) per il suo martirio: esigliato (1639) in Algeria dal governo turco comperato dai suoi nemici, fu fatto strangolare a Tunisi da quel pascià per non aver voluto abbandonare la fede romana. — M. Jugie, *Theologia dogm. Christianorum Orient.*, I (Parisiis 1926) p. 308. — H. van Laak, *De scriptis quibusdam historiam reunionis patriarcharum Graecorum cum Sede Romana praeparantibus*, in *Gregorianum* 12 (1931) p. 152 s; quivi si troverà citato lo studio di G. Hofmann.

CONTARINI Gaspare (1483-1542). Celebre e dottissimo cardinale e diplomatico, n. a Venezia da antica famiglia del patriziato, m. a Bologna. Dopo profondi studi all'Università di Padova, entrò a servizio della Repubblica e dal 1521 al 1525 disimpegnò l'ufficio di inviato alla corte di Carlo V, partecipando alla dieta di Worms (1521) e accompagnando l'imperatore in Inghilterra e nella Spagna. Nel 1527 fu scelto a rappresentare Venezia presso la curia papale e dopo l'incoronazione di Carlo V a Bologna (1530) ritornò in patria. Tanto brillava per le sue doti di scienza umanistica e teologica (benchè fosse laico), per l'integrità dei costumi, per la sua amabilità, modestia e pietà, che la sua nomina a cardinale (21 maggio 1535) fu salutata con giubilo dai grandi pionieri della Controriforma (v.). Ricevette allora gli Ordini sacri. Membro della commissione per la preparazione del concilio ecumenico dal 1536 — nel quale anno dovette accettare, suo malgrado, anche il governo della diocesi di Belluno, tenuto fino al 1542 — dispiegò una coraggiosa, benchè naturalmente contrastata, attività per la riforma, fiancheggiato soprattutto dall'ardente cardinal Gian Pietro Carafa (v.). Il C. parve a tutti il meglio qualificato quale legato pontificio all'importantissima dieta di Ratisbona (1541). Arridevano le più belle speranze di una conciliazione, ed egli stesso, il C., era ottimista. Ma ciò era dovuto in buona parte alla ingenuità del suo spirito irenico. La dottrina luterana non era stata da lui sufficientemente approfondita. Fu così, che la formula sulla giustificazione, in cui si accoppiavano stranamente la giustizia inerente (dottrina cattolica) e la giustizia imputata per la fede (dottrina protestante) gli parve — come del resto ad altri teologi — accettabile. Per una giusta valutazione di tale atteggiamento dottrinale, è saggio notare che esso precedeva le decisioni dogmatiche e chiarificatrici del concilio Tridentino. L'eresia gli si svelò invece pienamente sul punto della « transustanziazione ». Il contrasto fu decisivo e le speranze di conciliazione rimasero un sogno. Il legato dovette giustificarsi presso i teologi romani perfino contro accuse di eterodossia; non fa dunque meraviglia che si sia tentato di farlo passare come di sentimenti protestantici: ma è cosa del tutto ingiusta. Paolo III conservò costantemente la sua stima per lui e nel genn. del 1542 lo nominò legato a Bologna. Ma l'anno stesso il C. morì.

Tra le sue molte e notevoli opere, scritte in elegante latino (pubblicate insieme a Parigi nel 1571) ricordiamo: *De immortalitate animi,* scritto nel 1516 contro il Pomponazzi, suo maestro; *De officio episcopi,* dello stesso anno, dedicato all'amico Lippomano; *De Sacramentis christianae Legis et catholicae Ecclesiae,* 4 libri (ed. Firenze 1553, Lo-

vanio 1556). Nel « Corpus Catholicorum », t. VII (Münster 1923), sono stati di nuovo editi, a cura di Huenermann, gli scritti contro le dottrine protestantiche; fra essi: *Confutatio articulorum seu quaestionum Lutheri; Epistola de justificatione; De potestate Pontificis; De praedestinatione.* Di grande importanza è pure il suo Epistolario.

Bibl. — Tiraboschi, *Storia della letteratura ital.*, VII (Ven. 1795) p. 278-281. — Pastor, *Storia dei Papi*, V: ivi, nel premesso elenco bibliografico, vedi le opere di L. Beccadelli, *Monumenti di varia letteratura* ..., T. Brieger, L. Pastor, F. Dittrich. — Enc. It., XI, 228. — F. Huenermann in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 39 s. — M. Grabmann, *Storia della teologia catt.*, Milano 1939, p. 492.

CONTELORI Felice (1588-1652), n. e m. a Cesi, di cui scrisse le *Memorie storiche* (ed. 1675). Archivista vaticano (dal 1626) e insigne cultore degli studi storici. Ricordiamo soprattutto i 4 volumi, in cui raccolse le bolle e i brevi papali da Leone I a Giulio III, altre raccolte di fonti per la storia dello Stato della Chiesa e per la storia della guerra di Parma sotto Giulio III, l'opera sulla storia e sui diritti dei prefetti della città (*De praefecto Urbis*, 1631) e il suo studio fondamentale sulla riconciliazione di Alessandro III con Federico Barbarossa. — *Vita* per G. C. Peresio, Roma 1674. — Hurter, *Nomenclator*, III (1907) col. 1175: lo dice « Spoletanus ». — Pastor, *Storia dei Papi*, XIII (Roma 1931) spec. p. 931 ss.

CONTEMPLAZIONE. 1) *Nozione e distinzioni.* 2) *C. Mistica e suoi gradi.* 3) *Segni della C. M.*

I. Nozione e distinzioni. — *A)* C. è vocabolo fluttuante, spesso decettore (cf. (H. D. Noble, *L'amicizia con Dio*, trad. di G. S. Nivoli, Torino 1940, p. 181); il cui significato va, dunque, con cura precisato.

Contemplare significa affissare l'attenzione su un oggetto percepito dai sensi o dalla fantasia o dall'intelletto; si può « contemplare » un'aurora o una interiore visione o una semplice verità. Sotto il nostro studio cade soltanto la *C. intellettuale*, ancorchè elementi affettivi o immaginativi la possano scortare.

Secondo S. Tommaso (*Summa Theol.*, II^a II^{ae}, q. 180, a. 3; cf. aa. 1 e 6) la C. è l'atto « completivo » del nostro processo di conoscenza che ha tre momenti: l'acquisizione dei principî; la deduzione dai principi per la ricerca della verità; la stessa C. della verità. La C. si presenta al termine del « discorso » come *intuitus simplicis veritatis*. Evidentemente la C.-intuito varia quanto può variare l'ordine stesso della verità: scientifico, filosofico (speculativo o pratico) o religioso, naturale o soprannaturale. Cf. Th. Philippe, *Spéculation métaphysique et C. chrétienne*, in *Angelicum* 14 (1937) 223-263.

A. J. Festugière (*Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1936), con un lavoro quasi nuovo, ci ha dato la sintesi della dottrina del sommo filosofo greco sulla θεωρία o C.: questa non è, per Platone, la fredda considerazione o intellezione delle essenze o dei primi principî, ma importa « un sentimento di presenza, un contatto coll'Essere, còlto nella sua esistenza . . . L'oggetto visto è al di là della οὐσία. È ineffabile. Non si lascia circoscrivere in nessuna definizione. È noto, poi, quali potenti e originali sviluppi ricevette questo concetto nella filosofia religiosa di Plotino (v.) e del Neoplatonismo (v.), quanta strutturale importanza vi assunse come esperienza mistica, soprarazionale, possesso vitale, deificante, immediato dell'Assoluto, supremo dono di Dio, per cui l'uomo raggiunge la consumazione beata di tutte le sue attività intellettive e affettive. — Cf. J. Maréchal, *Études sur la psychologie des Mystiques*, II, Bruxelles 1937, p. 51 ss. — L. Pelloux in *Vita Cristiana* 15 (1943) 339-346. Ma, nonostante queste ed altre analogie, che la storia comparata delle filosofie e delle religioni possa offrire e che inevitabilmente lasciano sussistere una incommensurabile distanza nel contenuto, una vera e sistematica dottrina sulla C. non è fiorita che dalla esperienza mistica del Cristianesimo (v. Mistica). Cf. R. Garrigou-Lagrange, *Le Sauveur et son amour pour nous*, Juvisy 1874, ch. XVIII: « *La grâce du Christ et les mystiques du dehors* ».

Entriamo così nell'ordine della Verità Rivelata, nella pienezza della Rivelazione Cristiana. Della C. trattano diffusamente i mistici stessi e « i teologi della mistica » sia antichi che recenti: per i rapporti fra « teologia » e « mistica » cf. A. Stolz, *Teologia della Mistica*, trad. di M. Matronola, Brescia 1940. Ma da una parte la immensa ricchezza della esperienza mistica cristiana e dall'altra la sua ineffabilità han fatto sì, che i teorizzatori della C. non si accordassero nel loro linguaggio e sorgessero così non lievi difficoltà per quelli che studiano le questioni mistiche (cf. Garrigou-Lagrange, p. 36). Il padre G. de Guibert, nell'*Introduzione* all'opera del Poulain (II^a ed. ital.), precisa con grande chiarezza i punti di convergenza e quelli di divergenza. Noi esponiamo la dottrina che giudichiamo più sicura, accennando qua e là all'opinione altrui.

B) La C. si definisce dunque *un semplice intuito della verità soprannaturale accompagnato dall'esercizio dell'amore.* Questo esercizio dell'amore appartiene doppiamente alla C., cioè e come principio e come termine; poichè l'amore muove alla C. dell'oggetto amato (Dio) e da parte sua la visione dilettevole di tale oggetto ne accende viepiù l'amore (S. Tommaso, *l. c.*, a. 1 e a 7, ad 1). Non può dirsi quindi C. in senso religioso soprannaturale il freddo sguardo alla verità, sia pur rivelata; ma neppure si può ammettere che consista la C. nel solo atto di amore senza previa cognizione, come asserisce Ugo di Balma (sec. XIII) per la C. perfettissima o mistica (*Tract. de Myst. Theologia*, ritenuto per parecchi secoli di S. Bonaventura): lo confuta il Suarez, *De Relig.*, lib. II, c. 13. Trattandosi poi di verità soprannaturale, sia perchè rivelata, sia perchè ordinata al fine soprannaturale, è manifesto che l'intuito intellettivo non può aversi senza l'aiuto della *grazia*, che è dono infuso da Dio; perciò in qualunque sua specie o grado la C. di cui trattiamo ha sempre qualche elemento « infuso »: osservazione, questa, necessaria per un giusto giudizio della terminologia moderna sulla C., terminologia che è ben lungi dall'essere esatta.

La C. soprannaturale si distingue da molti in *acquisita* e *mistica*. L'*acquisita* è il risultato delle forze combinate della grazia e della natura, in quanto questa, acquistato l'abito di una verità mediante ripetute considerazioni o meditazioni, può, ormai, sotto l'impulso e coll'aiuto della grazia ordinaria, volgersi a quella verità senza bisogno di ripetere ragionamenti, e quindi a modo di dilettevole riposo. Alcuni moderni preferiscono chiamare

tale orazione col nome di *orazione affettiva* (A. Saudreau, *L'état mystique*, c. XI e Append. III) o di *semplice raccoglimento*, accostandola a quella descritta da S. Teresa nel *Cammino di perfezione*, c. 28. Sarebbe fuor di luogo entrare qui nel dibattito suscitato da una recente scuola francese; ci basti osservare che il nome di *C. acquisita* è in uso da circa quattro secoli presso la maggior parte degli autori ascetici e mistici di scuole diverse, e che essa si estende assai più largamente dell'orazione insegnata da S. Teresa nel luogo citato. Già nel 1760 il Terzago scriveva (*Theologia historico-mystica*, diss. VII, § 3) che tutti i teologi scolastici e mistici s'accordano in dividere la C. in *acquisita* e *infusa* (o mistica): sarebbe dunque un uscire dalla tradizione scientifica negare la C. *acquisita*. Questa pertanto non va intesa come un unico atto di intuito che duri un tempo più o meno lungo, nè come applicazione dell'anima ad un oggetto solo, per tutto il tempo della orazione, quale per es. la presenza di Dio o Gesù appassionato; secondo l'impulso della grazia potrà l'anima mantenersi in semplici atti di intuito anche su oggetti diversi e per un tempo più o meno lungo: giacchè si tratta di C. nell'ordine soprannaturale, non si può prescindere dalla grazia, alla quale non sono da segnare limiti di tempo o di modo. Chi poi ha l'abitudine di orare in tal modo (e vi può giungere per logico svolgimento della meditazione fatta fedelmente per un tempo notevole), può dirsi che sia *nello stato* di C. acquisita.

Questo modo di C. che sboccia dall'abito della meditazione o anche dal particolare temperamento della persona sotto l'influsso della grazia, è ben lungi dall'essere sterile od ozioso o dall'esporre, per sè, al pericolo d'illusione: poichè la concentrazione dell'intelletto e della volontà sopra un oggetto soprannaturale non è un abbandono alla fantasia, e il gustare di Dio, anche senza ragionamenti e parole, è altamente meritorio e profittevole. Tuttavia non è questo un esercizio da principianti, come si rileva dallo stesso nome di « C. acquisita »: vi si devono accingere umilmente e con ripetuti tentativi le anime che si sono emendate dai difetti più comuni e dai disordini delle passioni e che già da lungo tempo si sono esercitate nella meditazione: s'intende non senza il consiglio (e, ove sia d'uopo lo stimolo) del direttore spirituale (Alvarez de Paz, *De inquisitione pacis*, l. V, c. 13 della p. II). La chiamata alla « C. mistica » si verifica non di raro nell'esercizio della « C. acquisita ».

II. **Contemplazione Mistica.** È *il semplice intuito della verità soprannaturale accompagnato dall'amore e procedente da speciale ispirazione divina*. L' « atto » contemplativo è necessariamente un atto vitale e quindi deve essere elicito dalla persona contemplante; è assurdo che lo si dica infuso, come ha preteso qualche autore antico (Ven. Tomaso di Gesù, *De orat. div. sive a Deo infusa*, l. I, c. 4) e come, pur correggendosi, ripete il *Saudaeau* (*o. c.*, p. 147, nota). Non può dunque distinguersi la C. *mistica* dall'*acquisita* secondo il principio elicitivo dell'una e dell'altra, ma solo secondo gli aiuti diversi, onde quel principio è avvalorato al fine di compiere atti specificamente diversi, come diverso è l'oggetto di essi. Per questo è da preferirsi il nome di *C. mistica* a quello di *C. infusa* usato oggi quasi universalmente; poichè, mentre è vero che v'è molto di misterioso in questa C., l'atto di essa non è infuso.

La *speciale ispirazione divina*, che si richiede, avvalora le facoltà conoscitive mediante un maggior lume o infondendo inoltre nuove specie: questa infusione di nuove specie può anche mancare nella C. mistica, anzi vi è raramente; ma il lume speciale non può mancare mai, poichè da esso appunto dipende la cognizione che ha il suo compimento nel giudizio. La potenza di questa ispirazione divina, che tocca immediatamente l'intelletto e le altre potenze dell'uomo, manifesta il supremo dominio di Dio su la sua creatura; ma non sopprime l'esercizio della libertà umana negli atti essenziali della C., altrimenti quegli atti dell'intelletto e della volontà non sarebbero nè umani, nè meritorii. La Causa Prima infatti muove efficacemente la sua creatura conforme alla natura che le ha dato, non violentandola.

L'atto conoscitivo nella C. mistica *non è visione intuitiva di Dio*, ma è sempre *atto di fede*, ancorchè sorga da specie infuse: la ragione è appunto che, fuori della visione beatifica, l'intelletto umano conosce sempre mediante una specie intellettiva; d'altra parte Dio non può essere conosciuto come è in se stesso (cioè intuitivamente) per mezzo d'una specie, che è sempre limitata. Dunque il conoscere del contemplativo è sempre contenuto nelle ombre della fede; ma egli gode pure di tale chiarezza, che si eleva molto sopra dei lumi della fede ordinaria e, parlando poi egli di questi doni ricevuti, sembra lasciar intendere di « aver veduto Iddio »: tali relazioni nondimeno vanno intese con prudente discrezione e secondo la sana teologia, anche quando siano fatte da Santi.

Possiamo chiederci in che modo differisca *la cognizione del mistico* dall'*atto comune di fede*. La risposta non è tanto facile nè uniforme presso tutti i teologi. Dell'atto comune di fede dice S. Tommaso (*De Verit.*, q. 14, a. 1, c.) che nell'intelletto, insieme al fermissimo assenso imperato dalla volontà, rimane l'inclinazione all'indagine circa l'oggetto creduto: poichè in tale atto l'intelletto non è determinato da se stesso *ad unum*, ma dall'estrinseco imperio della volontà: « *eius motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his quae credit, quamvis firmissime eis assentiat: quantum enim est ex seipso, non est ei satisfactum nec est terminatus ad unum; sed terminatur tantum ex extrinseco. Et inde est quod intellectus credentis dicitur* esse captivatus, *quia tenetur terminis alienis et non propriis* » Invece coloro che hanno il dono della C. mistica sono concordi nell'affermare che il loro intelletto si trova talmente illuminato, da pascersi nell'oggetto senza alcun istinto di ulteriore indagine, con perfetta pace e riposo, come se vedesse ad occhio nudo le verità divine. Cf. anche S. Tommaso, III *Sent.*, *Dist.* 34, q. 1, a. 2, c.

Per ricevere l'ispirazione divina elevante a tal modo di conoscere e d'amare son dati all'anima i Doni dello Spirito Santo (v.), tra i quali son da ricordare qui segnatamente quelli dell'*intelletto*, della *scienza* e della *sapienza*: i doni dello Spirito Santo sono appunto disposizioni permanenti che hanno lo scopo di rendere l'anima facilmente mobile sotto la divina ispirazione. Sarebbe tuttavia errato il credere che questi doni agiscano soltanto nella C. mistica: essi son necessari per tutta la vita

cristiana; ma in misura maggiore per le ispirazioni proprie della vita mistica. Cf. S. Tommaso, IIª–IIæ, q. 45, a. 5. — V. Lithard in *Gregorianum* 17 (1936) 584-595.

Ci sembra così chiarito che la C. mistica procede da una *speciale ispirazione* divina. Al grado diverso di questa corrispondono i diversi *gradi* della C. mistica, che si dicono anche diversi gradi di *unione*, sia perchè Dio come causa operante è unito all'anima in cui opera, sia perchè l'unione affettiva dell'anima con Dio è il fine della Contemplazione. S. Teresa nel *Castello interiore* (*Mansione IV* e seguenti) distingue quattro gradi principali di questa unione in ordine ascendente, ammesso però che Dio, padrone assoluto, può elevare un'anima al grado superiore senza averla fatta passare per l'inferiore.

a) Il primo grado è l'*unione imperfetta* o orazione di semplice quiete: rimane la libertà delle potenze spirituali e sensitive esterno ed interne, dimodochè è possibile la divagazione e l'anima può interrompere a suo piacimento la C.

b) Il secondo grado è l'*unione perfetta* (o semplicemente *orazione d'unione*): le facoltà interne son tutte assorbite e come legate all'oggetto della intuizione; ma i sensi esterni non sono legati e possono perciò percepire i propri oggetti, sì che è ancora possibile, sia pure con un certo sforzo, distrarsi ed interrompere la C.

c) Il terzo grado è l'*unione estatica:* per l'intensità della C., o direttamente da Dio, son legati anche i sensi esterni, i quali *non possono* percepire i propri oggetti; perciò non son possibili distrazioni nè la C. può interrompersi liberamente.

d) Il quarto grado è l'*unione trasformante* o *consumata* (detta anche *matrimonio spirituale*), in cui si ha quasi abitualmente l'influsso speciale della divina ispirazione, pur senza estasi e nel disbrigo delle occupazioni della vita ordinaria (S. Teresa, *Mans.* VII).

Alla C. mistica appartiene anche la *ferita d'amore*, la quale non è un grado speciale del legamento delle potenze e perciò differisce dai gradi sopra descritti: questa ferita è piuttosto un fatto subitaneo, quasi un colpo della grazia che illumina ed accende l'anima in modo assai vivo, facendole sentire la presenza di Dio e tutta infiammandola di amore per Lui, che tuttavia le rimane nascosto; onde, mentre ella gode di quella luce e di quell'amore, sente lo spasimo di non vedere il suo Bene. S. Teresa descrive questo fatto nella *Mansione VI*, c. 2, n. 2-4; in altro modo lo Scaramelli, *Dirett. mistico*. tr. III, c. 27.

III. **Segni della C. Mistica.** Sebbene questa contemplazione (se si eccettua il grado estatico) sia tutta intima all'anima e quindi oggetto della sua sola esperienza interna, essa però si può distinguere dalle contraffazioni mediante alcuni segni che l'accompagnano e che non solo ci vengono attestati dai santi, favoriti di tal dono di C. e testimoni ineccepibili, ma anche si possono stabilire secondo la natura stessa della C. mistica. Di questi segni quattro sono i principali: la passività, il sentimento della presenza di Dio, il sentimento del possesso di Dio, l'impulso alle virtù.

a) *La passività* anzitutto: l'anima, cioè, sente che quegli atti non sono in suo potere, nè quanto al tempo, nè quanto al modo e intensità, nè quanto all'oggetto, né quanto alla durata; sente di nulla potere per questa C. non solo con le sole sue forze, ma neppure con le forze ordinarie della grazia.

b) Il *sentimento della presenza di Dio* non è una cognizione sperimentale di Dio stesso, ma de' suoi doni elettissimi, e quindi un vivo senso della presenza sua amichevole nell'anima; sì che questa non può dubitare d'avere Dio in sè (S. Teresa, *Vita*, c. XV, n. 9).

c) Il *sentimento del possesso di Dio*, detto anche « unione fruitiva », è un vivo conoscimento dell'amore con cui Dio si manifesta all'anima e le si dona come sommo Bene facendole comprendere come in Lui sono tutti i beni: l'anima pertanto gode nel convincimento di avere tanta ricchezza; in pari tempo sente di esser posseduta da Dio e da Lui governata in modo arcano ed amabilissimo: è il « Dilectus meus mihi et ego illi » della Cantica (II 16).

d) L'*impulso alle virtù*, e specialmente alle più difficili (umiltà, pazienza, ecc.), è il logico termine di quest'opera insigne di Dio nell'anima: si richiami ciò che dice S. Paolo dei frutti dello Spirito Santo (*Gal* V 22); donde si vede quanto sia utile la *vita contemplativa* e come non possa mai essere scompagnata da un sincero zelo di perfezione.

Tra i molti *segni secondari*, di cui parlano gli autori mistici, è degna di nota specialmente l'*oscurità* o indistinzione della cognizione avuta nella C.: essa infatti si eleva molto al disopra dei fantasmi in cui si fonda l'ordinaria cognizione e spesso ancora è senza fantasmi; sì che, cessato l'altissimo lume, l'anima non la può ripensare e molto meno riferire con termini propri, essendo questi adeguati solamente alle cognizioni naturali.

Alla C. mistica si accompagnano spesso le così dette *purgazioni passive*, disposte, cioè, da Dio al fine di spogliare sempre più l'anima dagli affetti meno ordinati e meglio disporla ai più alti gradi di unione mistica. Ci basti qui accennarle: esse sono principalmente malattie, incomprensioni e persecuzioni degli uomini, varie pene interne (viva cognizione de' propri difetti, dubbi dei doni ricevuti, perfino tentazione di odio contro Dio, timore della propria dannazione, ecc.), vessazioni particolari del demonio. È la pedagogia divina, che S. Giovanni della Croce (v.), massimo dottore mistico accanto a S. Teresa, descrive inimitabilmente nella « *Notte Oscura* ». Cf. S. Giovanni della Croce, *Opere*, tradotte dal p. Nazareno dell'Addolorata, Roma 1940, p. 299-420.

Concludiamo con due osservazioni. La prima è che la C. mistica non è per sè *segno di santità*, poichè può esser concessa ad anime molto imperfette e ne possono mancare anime sante. La seconda è che si può *desiderare* la C. mistica e chiederla umilmente a Dio come mezzo assai valido per la perfezione; ma appunto per questo si escludono come oggetto di tale desiderio e preghiera certi fatti straordinari che accompagnano talvolta la C. mistica, come Estasi (v.), Visioni (v.), Stimmate (v.), ecc. Cf. Jac. Alvarez de Paz, *De inquisitione pacis*, lib. V, p. II, c. XIII.

Bibl. — Oltre agli Autori citati nell'articolo, si veda la lunga lista di quelli citati nella « Bibliografia » e « Supplemento alla Bibl. » dell'opera, fondamentale, di Ao. Poulain, *Delle Grazie d'Orazione*, II ediz. ital., Torino 1926. Omettendo di allegare gli Autori di trattati generali sulla Mistica

(v.), aggiungiamo: F. Cayré, *La Contemplation augustinienne*, Paris 1927. — Id., *Patrologia e storia della teologia*, trad. di T. Pellizzari, 2 voll., Roma 1936-38: I, p. 22-27 (nozioni); II, p. 885-892 (S. Teresa), 895-909 (S. Giov. della Croce): cf. Indice Dottrinale, II, p. 973 s., n. 74-78. — R. Garrigou-Lagrange, *Perfezione cristiana e C. secondo S. Tommaso d'Aquino e S. Giovanni della Croce*, trad. di S. G. Nivoli, Torino-Roma 1933. — Joannes Ab Annuntiatione, *Consultatio et responsio de C. acquisita*, ed. Claudius a Jesu Crucifixo, Matriti 1927. — Gabriele di S. Maria Maddalena, *La C. acquisita*, Firenze 1938 (« Vita Cristiana », n. 12).

CONTEMPLAZIONE e Apostolato, associazione fondata nel 1926 nell'abbazia di St. André-lez-Bruges (Belgio), al nobilissimo scopo di volgere la ricca spiritualità degli Ordini contemplativi a beneficio dell'Apostolato missionario; il che si mira ad ottenere per due vie: promovendo fra le comunità religiose di vita contemplativa l'adozione spirituale di missioni e seminari indigeni e favorendo la fondazione di conventi di vita contemplativa negli stessi territori di missione. L'Associazione, ispirata dall'alto principio che l'azione esterna deve essere vivificata dall'interna unione con Dio, rispondeva mirabilmente ai voti che il pontefice Pio XI espresse nell'enciclica *Rerum Ecclesiae* dello stesso anno 1926. L'Associazione ha già prodotto consolantissimi frutti nel duplice campo della sua finalità. — Ed. Neut in *Pensiero Missionario* 1 (1929) 231-243. — Le Bulletin des Missions (Supplém. « Contemplation et Apostolat »), octobr. 1939, p. 1-21.

CONTENSON Guglielmo Vincenzo, O. P. (1641-1674). Teologo e predicatore celebre, originario di Aurillac in Guascogna, fu attirato alla vita domenicana — che, quindicenne, finiti gli studi presso i Gesuiti di Montauban, abbracciò a Tolosa contro il volere dei genitori — dall'impetuoso antiprobabilista V. Baron (1604-1674), di cui seguì ed accentuò la dottrina.

Nel suo insegnamento ad Albi, Tolosa e altrove fu originale; mitigò la rigidezza scolastica nella sua *Theologia mentis et cordis* (Lugduni 1668 ss.), opera insigne di teologia affettiva, terminata da A. Massoulié O. P. (1632-1706), nella quale il C. fa seguire alle solide *speculationes* delle pie e succose *reflexiones* intessute di brani patristici. Contro i protestanti e i probabilisti fu un polemista ardente e piuttosto verboso, mentre nella questione giansenista fu meno deciso, pur restando perfettamente ortodosso. — Bezaudun, *Une gloire dominicaine*, Montauban 1868.

CONTI. Antica famiglia romana, derivata dai Conti di Tuscolo. Nelle sue varie ramificazioni diede alla Chiesa, dalla fine del sec. XII alla fine del sec. XVIII, molti prelati, cardinali e quattro papi: *Innocenzo III* (1198-1216), *Gregorio IX* (1227-1241), *Alessandro IV* (1254-1261), *Innocenzo XIII* (1721-24).

CONTI Augusto (1822-1905), n. a S. Piero alle Fonti presso S. Miniato, m. a Firenze, filosofo; professore di storia della filosofia all'Università di Pisa (1862) e nel R. Istituto di Studi Superiori a Firenze, dove insegnò anche teoretica dal 1867 al 1899, quando la cecità sopravvenuta e la grave età gli fecero sospendere l'insegnamento. Si coprì di gloria nella campagna per l'indipendenza del 1848, fu membro stimato di moltissime Accademie ed Istituti italiani, come della Crusca che egli rappresentò ad Avignone nel 1874 nel Centenario del Petrarca, deputato alla Camera dal 1866 al 1870.

Opere principali: *Evidenza, Amore e Fede o I Criteri della Filosofia*[4], Siena 1900-1901 in 2 voll.: *L'armonia delle cose, libri 5*, Firenze Le Monnier 1878, in 2 voll., 1888[2]; *Il bello nel vero*, ivi 1872; *Il buono nel vero o Morale e diritto naturale*[3], ivi 1884; *Il vero nell'ordine o Ontologia e logica*[3] ivi 1891; *Storia della filosofia*, Firenze, Barbera 1864 e spesso in seguito, 2 voll.

Fu affascinato dapprima dall'intuizionismo di Gioberti; poi, nel disorientamento della filosofia italiana, allora divisa fra giobertiani, rosminiani, sensisti, galluppiani, hegeliani, scettici, razionalisti e medievalisti intransingenti, ebbe il coraggio illuminato di riaffermare le ragioni della filosofia tomistica, dantesca, cristiana, concepita come filosofia « perenne e progressiva », le cui più alte speculazioni si dipartono dal « senso comune », scienza « dell'ordine universale ». Convinto dell'assurdità del problema critico moderno, ammette la validità della certezza naturale, i cui criteri sono offerti dalla natura umana educata dal consorzio cristiano: evidenza, amore, fede.

Se anche la storia del pensiero moderno non dovesse, per avventura, ricordare durabilmente la sua opera, la storia delle anime dovrà ammirare la sua fede profonda, coraggiosa e pratica nella religione cristiana e nella patria. — C. Salotti, *Il pensiero e l'anima di A. C.*, Roma 1905. — A. Alfani, *Della vita e delle opere di A. C.*, Firenze 1906. G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, I (Messina 1917) p. 355 ss. — D. Puliti, *In memoria di A. C.*, in *Riv. di filos. neoscolastica*, 8 (1916) 315-21.

CONTI (dei) Bernardino (1450-1525, 1528?). Pittore pavese, imitatore non eccellente di Leonardo nelle sue varie *Madonne* (una del 1591 nell'Accademia Carrara a Bergamo, un'altra del 1522 in quella di Brera).

CONTI (dei) Sigismondo (1432-1512), nativo di Foligno. Dotto umanista, entrato nella curia romana sotto Paolo II, sotto Sisto IV « scriptor apostolicus », addetto diplomatico del card. Giuliano della Rovere (1780-82), inviato presso Venezia, bene stimato anche dai Papi successivi, indi segretario di Giulio II (Giuliano della Rovere). Ebbe amici il Bembo e Raffaello. Assai importanti i suoi libri *Historiarum sui temporis* (i primi otto libri editi in Roma prima del 1871, gli altri undici, colla *Vita* dell'A., editi per cura del Governo Italiano nel 1883). — Enc. It., XI, 235 *b*. — Pastor, *Storia dei Papi*, III, v. Indice.

CONTI Gian Fr. v. Quinziano Stoa.

CONTINENTI o Encratiti. Ben presto fra i cristiani si manifestò un ascetismo di cattiva lega (v. Ascesi-Ascetica, *Errori*), che già S. Paolo denunciava come di ispirazione demoniaca: I Tim IV 1 ss. Taluni « spiriti ingannatori » interdicevano le nozze e imponevano astinenze da cibi per la falsa idea che simili cose erano in se stesse cattive; onde l'Apostolo affermava con energia che « ogni creatura di Dio è buona » (v. Creature).

Queste tendenze rigoriste, i cui fautori amarono chiamarsi « continenti per eccellenza » o « encratiti », ebbero grande sviluppo dal sec. II al sec. IV in Asia Minore, in Siria, in Egitto, ed anche in Occidente; ma la loro storia e i loro errori sono difficili a delinearsi. Le dottrine encratite appaiono

anonimamente (sotto il mentito nome di Apostoli) nel gruppo degli Atti Apocrifi (v.): cf. G. Bardi in *Dict. de Spiritualité*, I, col. 752-765. I propalatori dell'encratismo segnalati dagli autori ecclesiastici sono, in ordine cronologico, Cassiano Giulio (v.), Taziano (v.), un cotal Severo (v.), Dositeo (v.); v. anche Acquariani; Apotattici. Presso gli autori gnostici, come Marcione (v.), la pseudo-ascesi encratita si complicava di errori cristologici. Si notano evidenti punti di contatto anche col Manicheismo (v.) e col Montanismo (v.).

La Chiesa, nei suoi rappresentanti (S. Ireneo, Clemente Al., Origene, Ippolito . . .), lottò contro l'encratismo. Dal canone 14 del concilio di Ancira e dai canoni 51 (50) e 53 (52) cosidetti degli Apostoli (v. Canoni) risulta che l'errore serpeggiava perfino nelle file del clero: il citato canone 51 commina pene severe contro quelli del clero che si astenevano dalle nozze, dalle carni e dal vino « non per ascesi, ma per detestazione ».

L'errore era pernicioso anche alla società e ne turbava la pace; perciò gli imperatori cristiani diedero mano alla Chiesa nell'opera di repressione. — G. Bareille in *Dict. de Théol. cath.*, V, col. 4-14.

CONTINENZA. S. Tommaso dedica alla C. e al suo opposto, l'*incontinenza*, le qq. 155 e 156 della II^{a} II^{ae}. C. e incontinenza hanno per materia propria soprattutto le brame dei piaceri venerei, delle quali la C. frena l'impeto; la C. è perciò fra le parti potenziali della Temperanza (v.), che, come virtù principale, ottiene il risultato più difficile che è quello non solo di raffrenare l'impeto delle passioni, ma di impedire che esso sorga: cf. q. 143, a. unico; q. 155, a. 1 e a. 4.

Secondo un'altra accezione, molto comune, la C. importa l'astinenza da qualsiasi piacere venereo; essa coincide allora colla Castità (v.) perfetta: q. 155, a. 1 e 4.

CONTINENZA Periodica. v. Matrimonio (*Uso del*).

CONTINGENTE. Significa etimologicamente « qualche cosa cui tocca, accade (contingit) di essere ». Filosoficamente si definisce: « ciò che è in modo da poter non essere », e si contradistingue dal *necessario*, ossia da « ciò che è in modo da non poter non essere ». Cf. Becker-Freysena, *Die Vorgeschichte des philosophischen Terminus* « Contingens », Heidelberg 1938.

Partendo dall'intimo essere delle realtà finite che trapariscono mutevoli, così da non possedere l'essere con necessità, ma da essere contingenti, S. Tommaso, seguendo la tradizione patristica, araba (Avicenna), scolastica, ha costruito sistematicamente una via di ascesa a Dio (la « *terza via* »). Questa si sviluppa da un principio analitico: ciò che è contingente, è indifferente all'essere, mai da sè sarebbe: occorre dunque il necessario che ha in sè la ragione d'essere sia per sè, sia per i contingenti, C. Gentes I, 15; Theol., I, q. II, a. 3, c. e commentatori; inoltre: W. Brugger, *Der Gottesbeweis aus der Kontingenz* in *Gregorianum* 18 (1937) 379-394.

Se l'esistenza del mondo e dell'uomo appare contingente, ne deriva che Dio non ha creato necessariamente l'universo: diversamente il mondo sarebbe necessario quanto Dio e perderebbe il suo carattere di contingenza, come capitò di dire a Spinoza e ad Hegel i quali finirono logicamente nel panteismo. D'altra parte, se il volere creativo di Dio giustamente si dice *libero*, erroneamente esso stesso si direbbe *contingente*, il che farebbe Iddio soggetto a mutabilità. *Ab aeterno* Iddio ha voluto liberamente la creazione.

L'elemento di contingenza ha grande influsso nella scienza. Oggi si è persino arrivati a negare il principio di causalità in nome della contingenza e si è affermato il principio di indeterminazione di Heisemberg. Questa affermazione supporrebbe che il C. sia completamente irrazionale, quando invece il mondo naturale ha intimo il suo valore metafisico di essere o di intelligibilità da cui si inferisce la legge o il principio di causalità.

D'altra parte la scienza non filosofica si limita in un campo fenomenico, il quale non distrugge il campo metafisico della filosofia: l'indeterminatezza, quindi, di certe leggi fisiche non disturba il principio metafisico di causalità. — v. Determinismo. — L. Boreiello, *La filosofia della contingenza*, in *Riv. di Filos. Neoscolastica* 9 (1917) p. 121-36. — D. Lanna, *Il problema della realtà secondo un filosofo della contingenza* (Boutroux), ib. 5 (1913) p. 179-99) — C. Fabro, *Intorno alla nozione tomista di contingenza*, ib. 30 (1938) p. 132-49 con bibliogr.

CONTRAPPUNTO. Arte di combinare con una data melodia una o più altre melodie contemporanee più o meno indipendenti (contrappunto al canto dato). Il C. è doppio, quando le melodie si possono invertire, portare cioè all'acuto la voce grave o viceversa; e si dice: all'8.ª, alla 10.ª o alla 12.ª a seconda che lo spostamento può esser fatto all'uno o all'altro degli intervalli indicati. Quando l'imitazione del disegno melodico fondamentale è fatta dal principio alla fine del pezzo, allora prende il nome di *canone*. Il C. fino al cinquecento fu base di tutta la musica artistica; è col sec. XVII che il C. viene condizionato alle combinazioni e alla logica dell'armonia. (Passaggio delle voci dalla visione orizzontale a quella verticale). Da questo momento il C. subisce nella storia e nella pratica musicale alterne vicende, prima combattuto dallo stile recitativo, dal madrigale, dall'instaurazione settecentesca della monodia, poi ripreso e perfezionato col ritorno della grande musica dell'ottocento (fughe, sinfonie, quartetti, sonate, ecc.), e della musica odierna, in cui, nonostante il grande sviluppo dell'armonia, il C. viene concepito nuovamente in senso lineare. Il C. classico raggiunge il suo culmine nella produzione sacra del sec. XVI con le due scuole di Roma (Palestrina) e di Venezia (Gabrieli). — Enc. It., XI, 248 *b* - 253 *a*.

CONTRATTI. 1) *Nozione del contratto*. 2) *Distinzioni e specie dei contratti*. 3) *Requisiti*. 4) *Effetti*. 5) *Interpretazione*. 6) *Estinzione*.

I) **Nozione**. Per definizione di legge (art. 1321 Cod. Civ. Ital.) *contratto* è *l'accordo di due o più parti per costituire, regolare o sciogliere fra loro un rapporto giuridico patrimoniale*. Secondo la scienza giuridica moderna, esso, quale insieme di manifestazioni di volontà dirette a conseguire uno scopo pratico, lecito, da cui derivino conseguenze giuridiche, fa parte della categoria generale dei negozi giuridici ed è la fonte più importante dell'obbligazione che, *inter vivos*, solo in questo caso la volontà dell'uomo può far sorgere. Il sistema contrattuale moderno deriva in massima parte da quello romano. In questo però mancava la figura astratta del C.,

ma si aveva solo un elenco, numeroso, ma sempre tassativo, di convenzioni produttive di obbligazioni e solo tardi la giurisprudenza classica cercò di raggruppare a sè le obbligazioni nascenti *ex contractu*. Per i Romani il C. non era solo un accordo di volontà: per essi *nuda pactio obligationem non parit*. Al *pactum*, perchè divenisse *contractus*, doveva aggiungersi, nei tempi più antichi, una forma prescritta dalla legge oppure, in seguito, per opera del *ius gentium*, la *datio rei* od una causa giuridica e cioè il consenso doveva essere produttivo di determinate conseguenze giuridiche stabilite dalla legge (*vendita, locazione, società, mandato*) I CC. erano solo obbligatori, ad essi non era connessa la translazione della proprietà o di diritti reali che invece avveniva con altri mezzi (*mancipatio, in jure cessio, traditio*). Quando tutti i patti, cioè tutte le offerte e le promesse accettate, divennero obbligatorie e azionabili, si ebbe l'idea moderna del *contratto*. Questa trasformazione avvenne dapprima per opera della Patristica e del Diritto Canonico (sulla base del principio di diritto naturale: *pacta sunt servanda*) e, in seguito, per opera della scuola di Diritto naturale (Grozio).

La materia dei CC. così come è regolata dalla legge italiana — la quale deriva da quella francese e che noi terremo presente — non subisce significanti variazioni presso gli altri ordinamenti giuridici. Il CJ, per quanto riguarda i CC., col can 1529 rinvia alle norme generali e speciali delle singole legislazioni civili, salvo il diritto divino e il diritto canonico (così in materia di enfiteusi e di donazione).

Il C. come accordo di volontà deve avvenire tra almeno due persone (di regola non si può ammettere un contratto con se medesimo) e queste devono essere determinate od almeno determinabili. Tra i civilisti v'è chi afferma doversi ammettere il contenuto patrimoniale del vincolo giuridico fine del C., escludendo, quindi, da tale concetto gli istituti di diritto familiare quali il matrimonio e l'adozione. Diversa invece è la teoria canonica che per il matrimonio è nettamente contrattualistica. v. MATRIMONIO.

Fatto volontario, lecito, ma non accordo di volontà, è il *quasi-contratto* che riceve tale denominazione per alcune sue analogie apparenti col C.. Da esso, come causa dell'obbligazione, consegue un rapporto che nella *gestione di negozio* assomiglia al MANDATO (v.) e nel *pagamento dell'indebito* al MUTUO (v.). Nel C. si accordano due volontà, vi è una proposta ed una accettazione. La semplice promessa non accettata (*pollicitatio*) non è causa di obbligazione.

II) **Distinzioni e specie dei CC.** I CC. si distinguono in: 1) *bilaterali o sinallagmatici*, quando i contraenti si obbligano reciprocamente gli uni verso gli altri come nella COMPRA-VENDITA (v.), nella LOCAZIONE (v.); *unilaterali*, quando una o più persone si obbligano verso una o più persone senza che queste contraggano alcuna obbligazione od almeno un'obbligazione principale, come nella DONAZIONE (v.), DEPOSITO (v.), nel PEGNO (v.), ecc. I CC. bilaterali possono essere risoluti per l'inadempimento degli obblighi, poichè loro inerisce una condizione risolutiva tacita (art. 1453 Cod. Civ.).

2) *a titolo oneroso*, se ciascuno dei contraenti intende, mediante equivalente, procurarsi un vantaggio; *a titolo gratuito* o di beneficenza, se uno dei contraenti mira ad avvantaggiare l'altro senza equivalente. La gratuità può essere anche solo parziale, quando cioè il beneficato deve sostenere qualche onere, ma questo non è (nell'intenzione soggettiva delle parti) in rapporto di equivalenza col beneficio ricavato. Tale distinzione importa soprattutto per decidere delle condizioni di ammissibilità dell'azione Pauliana o revocatoria degli atti compiuti in frode dei creditori (art. 2901 Cod. Civ.).

3) *commutativi ed aleatori*. Nei primi ognuno conosce fin da principio il vantaggio che se ne ripromette e la misura di ciò che si dà dipende dalla misura di ciò che si riceve, come nella locazione-conduzione, nella compra-vendita; se in tali CC. non vi è la proporzione tra l'obbligazione assunta e il vantaggio stipulato, si reputa che vi sia stato inganno od errore e si fa luogo alla rescissione del C. o alla riduzione del corrispettivo. Nei secondi il vantaggio per ambedue i contraenti o per l'uno di essi, è vincolato ad un avvenimento incerto, dal cui avverarsi o no dipende il guadagno per una o ambedue le parti e per conseguenza vi è o vi potrebbe essere sproporzione tra l'obbligazione ed il beneficio che può conseguirne. Tali sono i CC. di *assicurazione*, di *vitalizio* ed anche il giuoco e la *scommessa*, quando contribuiscono all'esercizio del corpo e la somma impegnata non sia eccessiva (cf. art. 1933 s Cod. Civ.).

4) *consensuali e reali:* reali, quando è necessaria la materiale tradizione della cosa che forma oggetto del C. perchè siano perfetti, come nel deposito, nel mutuo, nel conto corrente; consensuali, quando a renderli perfetti basta il consenso delle parti come nella locazione, nella vendita, ecc.

5) *principali e accessori*, quelli presupposti da questi; così il pegno, la fidejussione, l'ipoteca presuppongono l'esistenza di un contratto principale di cui di regola seguono le sorti.

6) *solenni e non solenni*, a seconda della forma che la legge richieda, come condizione essenziale per l'esistenza loro: così per la donazione, pel C. di matrimonio è richiesto, a pena di inesistenza, l'atto pubblico; parimenti pei contratti indicati nell'art 1350 Cod. Civ. (atti che trasferiscono proprietà d'immobili o che costituiscono o trasferiscono o modificano diritti reali sugli immobili o contengono rinunzia ai diritti medesimi, le locazioni immobiliari ultranovennali, i contratti di società che hanno per oggetto il godimento di beni immobili, quando la durata della società è indeterminata o ecceda i nove anni, gli atti costitutivi di rendite, sia perpetue che vitalizie, le transazioni e gli altri atti per i quali lo scritto è specialmente richiesto dalla legge) è essenziale l'atto scritto pubblico o privato. In tali casi la scrittura è richiesta *solemnitatis causa*, quindi — a differenza dei casi in cui è richiesta *probationis causa* (art. 2721 ss) perchè il valore del rapporto giuridico supera le 5.000 lire — qui non giova a dare vita al C. inesistente la confessione del convenuto nè gli si può deferire un giuramento decisorio. La forma scritta può essere richiesta anche dalla volontà delle parti, ma allora, bisognerà indagare l'intenzione di queste per decidere se esse abbiano fatto richiesta dello scritto *ad substantiam*, ovvero solo *probationis causa*. In tali casi, di solito al C. solenne precede un *contratto preliminare* in cui le parti si obbligano consensualmente ad addivenire all'atto scritto. Un C. preliminare può precedere però anche un C. reale (es. *pactum de mutuo dando*).

III) **Requisiti.** Come in ogni negozio giuridico, nel C. si distinguono elementi *essenziali*, *naturali* e *accidentali*. Questi ultimi sono quelli che vengono aggiunti al C. ad arbitrio delle parti e la cui presenza o mancanza non ha influenza sulla validità del C., come il *termine*, la *condizione* e il *modo*. « Naturali » sono i requisiti che ineriscono alla natura stessa del C. e quindi si sottointendono quantunque non stipulati (ad es., l'obbligo di garanzia nella vendita [artt. 1490 ss. Cod. Civ.], ma possono mancare per volontà delle parti senza che l'atto venga infirmato o snaturato. Infine elementi « essenziali » sono quelli, senza i quali il C. non esiste o può essere annullato. Questi sono *speciali* e variano a seconda dei CC. e ne specificano la natura (così, nella vendita, il prezzo), oppure *generali* per ogni specie di C. e si distinguono in « requisiti essenziali all'esistenza » e in « requisiti essenziali alla validità » del C.

Della prima categoria sono:

1) Il *consenso*, che è la coesistenza di due o più volontà che s'incontrano in un accordo. E' normalmente costituito da una proposta e da una accettazione. Grave questione è quella circa il perfezionamento del consenso e quindi del C. tra persone lontane. Delle varie teorie in proposito il Legislatore italiano ha preferito accogliere quella della *cognizione*. Non basta, cioè, che colui che ha ricevuto la proposta dichiari semplicemente di accettarla, che tale dichiarazione invii al proponente e che costui la riceva, ma occorre che il destinatario dell'accettazione venga a conoscerla. Ciò per i CC. bilaterali; negli unilaterali invece le promesse sono obbligatorie appena giungono a notizia della parte cui sono fatte; se però l'accettazione di una donazione è fatta in un atto separato, questa non ha effetto se non dal giorno in cui essa accettazione è notificata al donante (art. 782 Cod. Civ.). Salvo i casi di forma solenne (v. sopra), il consenso può essere manifestato in qualsiasi modo. Anche tacitamente. Lo stesso silenzio, in determinate circostanze, può valere come consenso (così ad es. quando la legge gli attribuisce un tale contenuto). Non vi è consenso quando alla manifestazione esterna non corrisponde un interno volere o perchè *a*) questo non sia serio e la dichiarazione sia fatta *ioci causa*, oppure *b*) vi sia una violenza fisica alla manifestazione, oppure *c*) il contraente, per ragioni di età, malattia od altra circostanza, non abbia in modo assoluto la facoltà di intendere e di volere, oppure *d*) vi sia un errore *ostativo*, cioè sia voluta una cosa, ma per causa dell'errore un'altra sia dichiarata, oppure *e*) vi sia riserva mentale in quanto il dichiarante voglia internamente cosa diversa da quella che scientemente dichiara o *f*) simulazione, quando le parti insieme concertino, al fine di trarre in inganno i terzi, la difformità tra la dichiarazione e le loro vere intenzioni.

2) *Oggetto.* La cosa o la prestazione dedotta nel C. dev'essere: *a*) in commercio (non sono tali ad es. i beni demaniali); *b*) possibile (*impossibilium nulla fit obligatio*); in genere l'impossibilità relativa non vizia l'obbligazione; *c*) determinata o almeno determinabile (art. 1473 s. Cod. Civ.); il *genus illimitatum*, ad es. l'obbligo di prestare un animale, per la sua sconfinata generalità, non può essere oggetto di contratto; *d*) lecita, cioè non contraria al diritto pubblico ed ai buoni costumi. Basta che l'oggetto sia sostanzialmente onesto, quand'anche una circostanza accessoria lo renda colpevole. Per il diritto canonico una cosa spirituale non può essere oggetto di un contratto a titolo oneroso (v. SIMONIA) a meno che la controprestazione sia anche essa di natura spirituale; *e*) la prestazione deve consistere in un fatto del debitore: è nulla la promessa *del fatto del terzo*, se essa non implichi l'obbligo del debitore d'indurre il terzo a fare e non fare; *f*) non si può di regola stipulare in vantaggio del terzo. Chi agisce in nome proprio contrae per sè medesimo. Pure sono validi i *contratti a favore di terzo*, quando il vantaggio di quest'ultimo formi condizione di una donazione che lo stipulante fa ad altri, oppure formi condizione di una stipulazione che lo stipulante fa per sè stesso. Però anche in questi casi la stipulazione a pro del terzo può essere revocata d'accordo dai contraenti, finchè il terzo non abbia dichiarato di volerne profittare. Si discute se siano a favore di terzo il C. di trasporto e l'assicurazione sulla vita a favore di terzo.

3) *Causa.* E' il motivo giuridicamente sufficiente che ha indotto le parti a contrattare. Nei CC. onerosi essa consiste nella controprestazione dell'altra parte, in quelli a titolo gratuito sta nello spirito di liberalità. È la giustificazione per la quale il diritto concede la sua difesa al libero accordo dei contraenti. È il fine immediato e primario, il *cur debeatur* del C., da non confondersi con tutti gli altri motivi, fini secondari e mediati, per i quali le parti possono essere state indotte a contrattare, la cui mancanza non inficia il negozio. Quando la causa manca o è falsa o illecita, l'obbligazione non può aver effetto. Non occorre che la causa sia espressa, essa si presume fino a prova contraria da parte del debitore. In teologia morale, ammessa la nullità del C., si discute circa l'obbligo di prestare ciò che si è promesso in compenso di un atto turpe quando questo sia stato commesso.

Requisiti essenziali alla validità del C , senza i quali il C. esiste, ma è annullabile, sono:

1) *Validità del consenso.* Può essere che la dichiarazione concordi con la volontà, ma questa si sia formata nel subietto per influenza di cause esterne senza le quali la volontà sarebbe stata diversa. I vizi del consenso sono: a) La *violenza* (cosidetta *morale*, per distinguerla dalla *fisica*, v. sopra), che consiste in una minaccia ingiusta di tal natura da fare impressione sopra una persona sensata, avuto riguardo alle circostanze individuali, e da incuterle ragionevole timore di esporre sè o le sue sostanze ad un male notabile. È rilevante anche la minaccia rivolta contro stretti congiunti del contraente ed anche, a giudizio del giudice, contro terzi (art. 1436 C. Civ). Ininfluente è il timore reverenziale. Vi è vizio di consenso anche se la violenza non proviene dalla persona in favore della quale fu stretto il C. b) *Errore.* E' una falsa rappresentazione della realtà. Il solo errore che vizia il consenso è quello che cade sulla sostanza della cosa che forma oggetto del C. o sulla persona, con la quale si è contrattato quando la considerazione di quest'ultima sia la causa principale della convenzione. L'erronea conoscenza del diritto è rilevante solo quando è la causa unica o principale del C.. Non vizia il consenso l'errore sui motivi del C.. c) *Dolo.* La deviazione del formarsi della volontà qui è dovuta all'inganno dell'altro contraente. Occorre distinguere il *dolus causam dans* senza il quale la stipulazione non sarebbe avvenuta e che produce nullità, dal *dolus*

ineidens, mancando il quale l'atto si sarebbe ugualmente fatto, ma a migliori condizioni; in questo caso la parte ha diritto solo al risarcimento dei danni. Solo risarcimento dei danni si avrà ancora se il dolo provenga da un terzo estraneo e non dall'altro contraente, salvo che questi ne sia stato consapevole e ne abbia approfittato.

2) *Capacità dei contraenti*. E' la capacità civile, da non confondersi con la naturale. Di regola qualunque persona è capace di contrattare se non è dichiarata incapace dalla legge. Sono legalmente incapaci i minori e gli interdetti per tutti i CC., limitatamente ad alcuni CC. i minori emancipati e gli inabilitati ed in genere coloro, ai quali la legge vieta determinati CC. La persona capace di obbligarsi (a meno che non si tratti di interdizione legale) non può opporre l'incapacità della parte con la quale ha contrattato.

IV) **Effetti dei CC.** Il C. è fonte dell'obbligazione, cioè di un vincolo giuridico in virtù del quale l'una delle parti (*debitore*) è tenuta verso l'altra (*creditore*) ad una data prestazione; ma esso può anche operare il trasferimento della proprietà di una cosa o costituire un diritto reale, od estinguere un rapporto esistente. Il C. legalmente formato ha forza di legge tra le parti e dev'essere eseguito in buona fede, obbligando non solo a quanto è nel medesimo espresso, ma anche a tutto ciò che secondo l'equità, l'uso e la legge ne deriva. Ha effetto solo tra le parti contraenti e, se non è conchiuso *intuitu personae*, tra i loro successori a titolo universale; non pregiudica nè giova ai terzi, fuorchè nei casi stabiliti dalla legge. Se il C. ha per oggetto la trasmissione della proprietà o di un altro diritto reale, quella si opera con il semplice consenso: la tradizione e il possesso potranno essere soltanto titoli di preferenza tra più acquirenti della medesima cosa mobile per natura o di titoli al portatore dal medesimo dante causa

V) **Interpretazione dei CC.**. Come per la legge anche per i CC. è una *quaestio voluntatis:* occorre determinare la volontà comune dei contraenti che può essere anche diversa dalla volontà delle singole parti. La interpretazione logica deve prevalere a quella grammaticale; le clausole si devono interpretare le une per mezzo delle altre, attribuendo a ciascuna il senso che risulta dall'atto intero. Nel dubbio il C. si deve interpretare contro lo stipulatore in vantaggio di chi ha assunto l'obbligazione.

VI) **Estinzione dei CC.**. L'accordo delle parti, come costituisce, così può sciogliere il C.. Non basta invece la volontà di uno solo dei contraenti, salvo una clausola o una legge che disponga il contrario. Inoltre il C. viene a cessare collo scadere del termine fissato per la sua durata. Quando il C. si deve svolgere nel tempo (ad es. contratto di lavoro) ed è a tempo indeterminato, allora ognuna delle parti può porvi fine (il R. D. 13 nov. 1924 n. 1825 sull'impiego privato riconosce però dei diritti di indennità all'impiegato licenziato). Si sciolgono i CC. col verificarsi della condizione risolutiva espressa o tacita (per quest'ultima v. sopra) o per opera di un'azione di nullità o di rescissione (che è una difesa equitativa della legge contro un anormale squilibrio economico — lesione enorme — nella posizione creata alle parti del C.). La morte di uno dei contraenti in generale non provoca lo scioglimento del C. amenocchè la considerazione della persona, per l'accordo delle parti o per la natura del rapporto, sia elemento essenziale del C.. Nelle prestazioni a tratto successivo (ad es. locazione) si discute se si possa considerare inserita la clausola *rebus sic stantibus*, che opera la risoluzione del C. quando per fatti estranei alle parti si formi uno squilibrio che aggravi o alteri il rapporto.

Bibl. — V. Scialoja, *Negozi giuridici*, Roma 1907. — G. B. Chironi, *Dei contratti*, in « Studi e questioni di Diritto Civile » vol. III, Torino 1914-15. — E. Pacifici Mazzoni, *Istituzioni di Diritto Civile*, Firenze 1903-09. — G. Carrara, *La formazione dei contratti*, Milano 1915. — R. De Ruggiero, *Istituzioni di diritto civile*, Messina 1934. — Dei CC. sotto varii aspetti, in *Nuovo Digesto It.*, Autori varii, 1938, IV, p. 1-123. — A. Antoine in *Dict. de Théol. Cath.*, III, col. 1649-1670. — Tutte le opere di Teologia Morale contengono una trattazione « De Contractibus ». — v. anche Commercio.

CONTRATTI di Diritto Pubblico. Ammesso che l'atto amministrativo rientri nell'ampia categoria del negozio giuridico, si discute se possa darsi contratto nel diritto pubblico. La questione ha importanza pratica per l'interpretazione delle volontà che in tali atti si estrinsecano. Una grande parte degli atti amministrativi (ordini, autorizzazioni, ecc.) ha la caratteristica della unilateralità nel senso che vi è una sola volontà (non una sola obbligazione come nel contratto unilaterale) e quindi si resta fuori dello schema contrattuale. La questione sorge quando vi siano due volontà, ad esempio quando all'atto della pubblica amministrazione concorra la volontà del privato sotto forma di richiesta o di accettazione (concessioni di pubblica impresa e pubblico impiego). In proposito la teorica si è andata formando a poco a poco; si è partiti dal sistema contrattuale (Laband) e poi, successivamente, si è venuti a considerare la volontà del privato come un semplice presupposto (*condicio juris*) al quale è subordinata non la validità, ma l'efficacia giuridica dell'atto amministrativo per sua natura unilaterale. Le varie leggi risentono di questa evoluzione teorica e quindi, se rendono impossibile la sintesi di un concetto omogeneo, non possono escludere in via assoluta che, pur in condizioni speciali, vi siano veri e propri CC.. Del resto anche leggi recenti regolano i rapporti di pubblici impiegati, specie se non chiamati ad esercitare funzioni d'impero, secondo le disposizioni contrattuali del diritto privato.

Altro caso invece, è quello in cui l'accordo avvenga tra due enti pubblici. Allora la figura del contratto può esservi più facilmente riconosciuta. Per i CC. collettivi di lavoro, che sono accordi conclusi dalle associazioni professionali legalmente riconosciute per regolare i rapporti di lavoro fra le categorie dei datori di lavoro e i lavoratori per cui esse associazioni sono costituite e che rispettivamente rappresentano, si discute se siano CC. oppure regolamenti, cioè leggi in senso materiale. Se si considerano, come sembra doversi, CC. di diritto pubblico, la violazione o falsa accettazione di essi non sarebbe motivo di ricorso in Cassazione.

Bibl. — O. Ranelletti, *Istituzioni di diritto pubblico*, Padova 1935, p. 657. — Id., *Concetto e natura delle autorizzazioni e concessioni*, in « Giurisprudenza Italiana », 1894, IV, p. 43. — Santi Romano, *Corso di diritto costituzionale*, Milano 1926, p. 184. — C. Vitta, *Diritto am-*

ministrativo, Torino 1933, I, p. 321. — U. Forti, *Diritto Amministrativo*, Napoli 1931, II, pag. 79. — G. Borsi, *La contrattualità del rapporto d'impiego* in « Rivista di Diritto Pubblico » 1926, I, p. 8. — L. Barassi, *Diritto sindacale corporativo*, Milano 1934, p. 327. — F. Carnelutti, *Teoria del regolamento collettivo dei rapporti di lavoro*, Padova 1928, p. 103 e segg. — F. Rovelli, *La legge sulla disciplina giuridica dei rapporti di lavoro* in « Studi in memoria di P. P. Zanzucchi », Milano 1927, p. 294. — Santi Romano, *Contratti collettivi di lavoro e norme giuridiche* in « Archivio di Studi Corporativi » 1930, III e segg

CONTRIZIONE. I. *Natura*. II. *Necessità*. III. *Distinzioni*. IV. *Qualità*.

I. *Natura*. La C. in senso generico è definita dal C. di Trento: *un dolore dell'animo e una detestazione del peccato commesso col proposito di non peccare più per l'avvenire* (Sess. XIV, cap. 4). Gli elementi, ai quali questa definizione accenna, sono tre: il dolore, la detestazione e il proposito. L'essenziale è il dolore; dal dolore proviene l'odio o la detestazione del peccato, dall'uno e dall'altro il proposito.

II. *Necessità*. La teoria di Lutero sulla giustificazione per la sola fede esclude logicamente la necessità della C. Contro questo errore la dottrina cattolica dichiara la C. necessaria non solo di necessità di precetto, sia divino che ecclesiastico, ma anche di necessità di mezzo. Le testimonianze, innumerevoli, della Bibbia e dei Padri si possono riassumere nelle parole del Tridentino (*l. c.*): « *il moto della contrizione fu in ogni tempo necessario per impetrare la remissione dei peccati* ». È intuitivo: poichè il peccato è un'ingiuria fatta a Dio, è conforme all'ordine che il perdono non sia dato se non dopo la ritrattazione dell'offesa (S. Tom., in IV Sent., l. IV, d. XVII, q. II, a. 1).

III. La C. si distingue in *perfetta*, che si dice semplicemente *contrizione*, e in *imperfetta*, che si suole chiamare Attrizione (v.). La distinzione è specifica, non semplicemente di grado, perchè tra le due la differenza poggia:

A) sulla diversità del *motivo*. La C. perfetta, a differenza di quella imperfetta, sorge dal motivo della Carità (v.), la quale, avendo per oggetto Dio amato sopra tutte le cose, ispira perciò una somma detestazione della sua offesa. E' poi indifferente, come osserva il Lehmkuhl, che la carità abbracci nel suo motivo gli attributi divini presi insieme o si fermi a un attributo particolare, che l'attributo sia assoluto o relativo. « Tutto ciò che è divino, è sommamente perfetto e sommamente amabile, e ci può condurre all'amore sommo. Nè si può portare alcun argomento solido, perchè gli attributi, che si dicono relativi, debbano essere esclusi dall'oggetto formale della carità, anzi, siccome sono in sè divini, e per noi la loro amabilità è più facile, di solito in pratica, l'atto di carità sorge da essi, o almeno comincia da essi, quantunque in seguito si produca e si consumi dalla considerazione delle altre perfezioni ». Non sembra poi accettabile l'opinione di qualche teologo che afferma essere sufficiente come motivo della C. perfetta l'amore di *speranza* e di *gratitudine*, per il quale l'uomo ama Dio per la speranza della beatitudine, dalla quale è innalzato ad affetti di gratitudine; sembra invece richiedersi l'amore di *benevolenza* e di *amicizia*.

B) sulla diversità dell'*efficacia*. Effetto della C. perfetta è la remissione di tutti i peccati, purchè sia accompagnata dal *voto*, cioè dal proposito di ricevere il sacramento della Penitenza (v.). È dottrina del conc. di Trento (l. c.), confermata da Pio V colla condanna della proposizione 71.ª di Baio (*Denz.-B.*, n. 1071). Il *votum sacramenti* non occorre sia esplicito; basta sia implicito, ed è perciò sufficiente quello inchiuso nella volontà generale di fare tutto ciò che è necessario alla salute. A tempo opportuno si deve mettere in esecuzione, e l'obbligo è grave.

IV. *Qualità*. La C., presa in generale (il *dolore*), dev'essere: *vera* (atto interno); *soprannaturale*, come per il suo principio (grazia attuale), così per il suo motivo; *somma* (*appretiative*, ossia in quanto il peccato grave si deve *stimare* — non, per sè, *sentire* — come il più grande male); e infine *universale*, ossia estendentesi, esplicitamente o implicitamente, a tutti i peccati gravi non ancora rimessi. — Cf. i Moralisti e P. Bernard-T. Ortolan in *Dict. de Théol cath.*, III, col. 1671-1694. — A. Landgraf in *Lex. für Theol. und Kirche*, VIII, col. 848-852, — G. Caldiroli, *La C perfetta in rapporto allo stato di grazia e alla salvezza delle anime*, Milano 1938.

CONTRORIFORMA Prese questo nome « altrettanto brutto quanto improprio » (Pastor) l'opera della Chiesa tendente a combattere la « Riforma » protestantica e a riportare, attraverso la restaurazione d'una vigorosa disciplina, individui, famiglie, popoli e istituzioni alle sorgenti d'un vero e perenne rinnovamento.

In ogni epoca, di fronte al sorgere di eresie o al formarsi di scismi, la Chiesa reagì, adunandosi in concili attorno ai successori di Pietro per definire la verità e provvedere conformemente ai principî della propria tradizionale saggezza. Ma in nessun tempo la Chiesa si trovò dinanzi ad una colluvie di mali, come nel sec. XVI.

Il Rinascimento aveva, attraverso l'amore della classica antichità, riportato un po' di paganesimo che non cessava di esser tale, anche se bellamente rivestito. Nella Chiesa stessa abusi d'ogni fatta avevano messo profonde radici; interessi personali o privilegi di casta soffocavano fin dal suo nascere ogni reattività di bene; l'alto clero era invecchiato tra abitudini e pensieri alieni dalla religione; degli Ordini religiosi alcuni poltrivano negli ozi opulenti, altri erano degenerati dalla povertà nella sudiceria, dalla semplicità nella grossolanità. Questi mali interni della Chiesa avevano fornito il pretesto ai banditori dell'eresia protestantica. Questa aveva già conquistato la Germania, la Svizzera in parecchi suoi Cantoni, la Svezia, la Norvegia, l'Olanda, la Gran Bretagna; seriamente minacciava la Polonia, la Francia, l'Ungheria e l'Italia settentrionale. Come era umanamente possibile sperare in una efficace restaurazione dell'ordine cristiano? Solo si poteva sperare nella promessa di Cristo: « Io sono con voi sino alla consumazione dei secoli ». Così nacque il pensiero, il proposito e l'opera della C.

Centro propulsore ne è stato il **Conc. di Trento** (1545-1563). Esso fu straordinariamente attivo. E l'opera sua, esplicata in senso parallelo e correlativo, si stende dal campo del dogma a quello della disciplina: v. Trento (*Il Concilio di*). E si risolvette in opera di difesa, di chiarificazione, di restaurazione e via via di consolidamento. Tutto l'edificio della dottrina cattolica vi fu ripassato in

esame; messe in luce e rivendicate le verità, negate o svisate dal protestantesimo, principalmente quelle concernenti la Bibbia e la Tradizione, il peccato originale, il libero arbitrio, la giustificazione, la preghiera, i Sacramenti, le indulgenze, il Purgatorio, il culto delle reliquie, ecc. Quanto alla disciplina, tutti gli abusi che si erano infiltrati nella Chiesa furono messi a nudo, proscritti e condannati, in decreti netti e precisi, redatti con alto spirito d'indipendenza, senza riguardo a persone, alto clero, basso clero, congregazioni, monasteri, collegi, uffici, curie, mentre veniva delineata con chiarezza la nuova condotta.

I protestanti tentarono, prima, durante e dopo le assisi del concilio, di far risaltare quanto d'umano vi era intervenuto, esagerando malintesi e contrasti, accreditando varie dicerie. Documento di prevenzioni e d'ostilità resta la *Storia del Concilio di Trento* di Fra Paolo Sarpi rettificata poi dal Pallavicino. I cattolici s'attennero a quelle che furono le ragioni sostanziali del concilio, ai decreti, alle riforme che portavano il segno dei loro grandi ispiratori, quali i cardinali Giovanni Morone, Reginaldo Pole, Marcello Cervino ed i teologi Soto, Catarino, Salmeron, Seripando per dir qualcuno della lunga schiera. Pio IV, prima nel concistoro del 30 dicembre 1563, poi in quello del 26 gennaio 1564, e finalmente nella bolla *Benedictus Deus* del 30 giugno 1564, ne ratificò tutti i decreti. Indi istituì una commissione di otto, poi di dodici cardinali per promuoverne l'esecuzione, della quale fu apostolo infaticabile il nipote stesso del Papa, card. Carlo Borromeo, segretario di Stato.

Ma come fu accolta la Riforma tridentina? Il re Sebastiano di Portogallo rese grazie particolarli per l'approvazione del concilio e ne ordinò l'osservanza nei suoi Stati. Lo stesso fecero la repubblica di Venezia, il duca di Savoia e gli altri principi italiani. Filippo II di Spagna l'accettò con la riserva « salvi i diritti del re ». In Polonia fu bene accolta grazie all'opera spiegatavi dal card. Commendone. I Cantoni Svizzeri frapposero qualche ostacolo. L'imperatore Massimiliano II, bacato d'eresia, pubblicò i decreti tridentini soltanto nel 1566. In Francia si accettarono i decreti dogmatici, ma quelli disciplinari non furono riconosciuti dalla corte; vi supplì tuttavia lo zelo dei vescovi, che si studiarono di attuarli nelle loro diocesi. E come nella formulazione dei decreti l'assemblea di Trento non s'era imposta riguardi e aveva deliberato con fermezza, così si volle agire anche nella promulgazione e applicazione dei medesimi. Quindi, se anche a taluni paesi della Germania fu permessa la Comunione sotto le due specie, non si cedette però quanto al celibato ecclesiastico, di cui s'era chiesta l'abolizione.

Per la lettura dei libri vennero subito adottate severe regole e norme disciplinari che portarono sotto Pio V, alla creazione di un'apposita Congregazione: quella dell'Indice.

La lotta contro l'eresia, oltrechè proseguita dai più grandi teologi — ricordiamo il Canisio e il Bellarmino — fu energicamente sostenuta dal tribunale dell'Inquisizione, sempre vigile contro gli eretici o i loro agenti, ovunque si trovassero.

Ma la C. è debitrice del suo successo soprattutto all'opera dei pastori santi, che, come il Borromeo, il Sauli, il Sales, il Barbarigo, le diedero il primo impulso o le assicurarono vitalità.

Con somma sapienza il Tridentino diede *norme* (Sess. XXIII, *De Reform.*) per la formazione del clero in appositi istituti, che si dissero poi « Seminari » e che, sottoposti all'autorità della Chiesa, potevano dare dei sacerdoti destinati ad essere per la loro dottrina ed i loro costumi, secondo l'ideale evangelico, « la luce del mondo e il sale della terra ».

Tutto questo richiama, anzichè far dimenticare, il contributo grandioso dato alla Riforma cattolica dai nuovi Ordini religiosi: primi in ordine di tempo i Teatini (v.), il cui Ordine fiorì dalla celebre confraternita del Divino Amore (v.) e a cui tennero dietro i Barnabiti (v.), i Somaschi (v.), i Fatebenefratelli (v.), i Ministri degli Infermi (v. Lellis, [*De*], *Clerici Regolari Minori*), gli Scolopi (v.). Ma importante sovra tutti l'Ordine dei Gesuiti (v.). Ignazio di Lojola intese farne un corpo d'armata contro il protestantesimo. Questo aveva negato il *principio d'autorità* nella Chiesa: S. Ignazio ne fece il principio fondamentale del suo Ordine, esigendo dai suoi religiosi un'obbedienza più stretta ed assoluta di quella che si osserva negli altri Ordini. Il protestantesimo aveva soprattutto impugnato l'*autorità del papa:* ora il fondatore dei Gesuiti ai tre voti ordinari (povertà, castità, obbedienza) fece aggiungere un quarto voto di « devozione assoluta » al Sommo Pontefice. Questo voto, che caratterizza la Compagnia di Gesù, ne ha fatto una potenza indipendente dai re e dalle chiese nazionali ed esente dalla giurisdizione episcopale. La Compagnia fece subito rapidissimi progressi e nell'attuazione della C. esercitò un'influenza di primo ordine.

Si può dunque ben conchiudere collo Jemolo: « La C. fu una ricca sorgente d'iniziative religiose, di opere di carità, d'intraprese culturali che, a quattro secoli di distanza, sono ancor lungi dallo esaurirsi; sovrattutto diede alla Chiesa un'intima struttura, che da quasi quattrocento anni si palesa sempre meglio adatta a difenderla contro ogni tentativo esterno e interno, di disgregazione, contro ogni influenza perturbatrice che miri a deviarla dal suo cammino ».

Bibl. — L. Pastor, *Storia dei Papi*, vol. V-XIII. — Pio Paschini, *Lezioni di storia ecclesiastica*, vol. III, Torino 1936, p. 243-318. — A. C. Jemolo in *Enc. It.*, XI, 260 *b*-263 (con altra *Bibl.*). — Tacchi-Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, vol. I², Milano-Roma, 1931. — C. Bricarelli, *La Riforma cattolica e l'arte nel Seicento*, in *Civiltà Catt.*, 74 (1923, II) 411-27. — P. Pirri, *L'arte religiosa della C.*, ivi, 86 (1935, I) 486-494.

CONTRORIMOSTRANTI. v. Gomar, Gomaristi

CONTUMACIA, da *contemno* = disprezzo, vuol dire noncuranza della legge. E può considerarsi in ordine alla legge penale e al diritto processuale.

A. Nel primo significato la C. si riferisce a quella particolare pena medicinale, che il diritto canonico chiama Censura (v.), appunto perchè diretta a correggere e infrangere la C. del colpevole. Questi viene ammonito colla minaccia di una pena (*ferendae sententiae*); e se, nonostante l'ammonizione canonica (can 2233 § 2), non desiste dal delitto (perchè lo continua o lo ripete, ovvero non si pente del delitto commesso), dandone prova con la dovuta riparazione dei danni e dello scandalo, viene dichia-

rato *contumace*, e, come tale, sottoposto alla censura fino a che non receda dalla sua C. Se e quando questa venga a cessare, non cessa *ipso facto* anche la censura: questa dev'essere tolta dall'assoluzione, di cui però il delinquente pentito acquista un vero diritto (cf. can 2248). Si giudica cessata la C. quando il reo è veramente pentito del delitto commesso e, nei limiti del possibile, ha riparato i danni e lo scandalo (can 2242).

B. La C., in altro significato, può darsi anche nel campo *processuale*, sia penale che civile, secondo che trattasi dell'imputato che, regolarmente citato in giudizio penale, si astiene dal comparire al dibattimento, ovvero della parte che si astiene da ogni attività processuale da essa iniziata o contro di essa promossa. Il CJ precisa quando uno si possa dichiarare contumace nei cann 1729 § 1, 1842, 1843, 1844, 1848, quali siano gli effetti della dichiarazione nel can 1850 e come sia ammessa la purgazione dalla C. nei cann 1846 e 1847. Dalla sentenza emessa contro un contumace non purgato non si dà diritto ad appello (can 1880 n. 8°).

Pel diritto italiano cf. Cod. Proc. Pen. artt., 497-501 e nuovo Cod. Proc. Civ., artt. 290-294. — Otto, N. S. (De), *La contumacia en las antiguas leges civiles y canonicas en el derecho procesal moderno*, Huesca 1929. — Enc. It., XI, 264 *b*-266 *b*. — B. Dolhagaray in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1748-55.

CONTUMELIA, nel linguaggio morale è *ingiuria*, ossia offesa ingiusta dell'onore di uno che sia fisicamente o moralmente presente. Differisce dalla *detrazione*, che va a colpire chi è assente e tocca direttamente la Fama (v.) altrui. Frutto generalmente della collera, la C. è peccato *ex genere suo* grave, e la sua gravità va misurata sia dalla materia che dalla qualità della persona che ingiuria e della persona che è ingiuriata.

Essendo peccato contro la giustizia, chi è trasceso ad un'ingiuria è obbligato alla riparazione dell'onore. L'obbligo cessa, quando sia intervenuto il perdono o una vendetta dell'offeso, o un'azione giudiziaria, o una contro-offesa (cf. can 2218 § 3). Il perdono delle ingiurie è atto di carità commendabile. Solo in casi eccezionali può essere opportuno l'esigere una riparazione; e anche allora, come osserva l'Angelico, è da procedere *propter officium charitatis, non propter cupiditatem privati honoris.*

Bibl. — Summa Theol., II-II, q. LXXII, a. 1-4. — S. Alph., *Theol. Mor.*, lib. III, nn. 984-990. — Noldin, *Summa Theol. Mor.*, t. II, n. 662-665. — Prümmer, e, in generale, i Moralisti.

CONTZEN Adamo, S. J. (1575?-1635). Esegeta, economista e controversista tedesco, n. a Monschau, m. a Monaco. Insegnò filosofia a Würzburg (1616) ed esegesi a Magonza (1610-21). Confessore di Massimiliano di Baviera (1624), mostrò, in opere varie, vasta cultura e acume: *Defensio libri de gratia* (1613, dif. del Bellarmino); *De pace Germaniae* (1616) e *Jubilum Jubilorum* (1618, sulla Riforma protestante); *Politicorum* ll. X 1620 (tratt. di economia politica contro il Macchiavellismo: enunzia principi ratificati poi dalla econ. politica moderna); *Commentaria in 4 Evangelia* (2 voll. 1626); *In Epist. ad Rom.* (1629), *Ad Corinthios* (1631), ecc. — Brischar, *A. C.*, Würzburg 1879. — Duhr, *Gesch. d. Jesuiten*, t. II. — Sommervogel, II, 1399-1403; IX, 106.

CONVALIDAZIONE (del Matrimonio). E' l'atto, con cui si ridà valore ad un matrimonio (= M) invalidamente contratto. A priori, cioè « ex praesumptione iuris » (can 1014), ogni M. si ritiene valido, fino a che non risulti certa la sua invalidità. Però, nonostante ogni apparenza, il M. può risultare invalido (nullo, irrito, cioè giuridicamente inesistente), perchè celebrato: *a*) con un Impedimento (v.) dirimente; *b*) con un vizio sostanziale di *consenso;* c) ovvero per mancanza della *forma* essenziale. Bisogna allora ricorrere ai *rimedî* Questi, in teoria, sono quattro, due suggeriti dalla morale e due dal diritto: 1.° lasciare le parti nella loro buona fede, se c'è in ambedue, se non si prevedono gravi inconvenienti, peccati o scandali e se l'invalidità non è notoria; 2.° permettere la coabitazione, come di fratello e sorella, nel caso praticamente eccezionalissimo di circostanze favorevoli, quando i presunti coniugi siano consapevoli della invalidità del loro M. e non vogliono giovarsi dei rimedî giuridici; 3.° procedere alla dichiarazione di nullità del M., se possibile; ciò che si *deve* fare se il vincolo sia insanabile, perchè vi osta un impedimento non dispensabile, e si *può* fare se gli pseudo-coniugi siano irriducibilmente avversi tra loro o vi sia pericolo di perversione per l'un dei due; 4.° meglio ancora, *convalidare il M.*, rimedio ordinario, o *sanarlo in radice*, rimedio straordinario. Diremo distintamente di questi due ultimi rimedî giuridici e distinguiamo l'uno dall'altro.

La C. semplice esige la rinnovazione del consenso e perciò la cooperazione da parte dei coniugi, perchè il loro consenso naturalmente valido, anche se perseveri, è giuridicamente inefficace; la sanazione in radice, invece, supplisce la rinnovazione del consenso con gli atti per mezzo dei quali l'autorità competente toglie l'ostacolo alla validità del M. Inoltre, con la C. semplice il M. ottiene i suoi effetti per il futuro, cioè *ex nunc*, mentre con la sanazione la Chiesa dà valore retroattivo agli atti e all'efficacia del M. *ex tunc*, dal momento della celebrazione.

Ed ora, vediamo a parte: A) i modi con cui si opera la C; B) le regole della sanazione; C) i loro effetti civili.

A) **I tre modi di C.** (cann 1133-1137) si riferiscono al triplice ostacolo alla validità del M.

1.° *Per la C. di un M. nullo in forza di un impedimento dirimente* è necessario: *a*) che venga a cessare l'impedimento, sia da sè che per volontà delle parti (aetas, vinculum, raptus, disparitas cultus), o che l'imped. venga dispensato nelle forme e dall'autorità competente; se l'imped. non si può togliere o dispensare, la C. è impossibile; *b*) che almeno la parte conscia dell'imped. rinnovi il consenso giuridicamente richiesto, come s'è detto; se essa non vuole rinnovarlo, la C. non ha luogo e bisognerebbe ricorrere alla sanazione in radice; *c*) che la rinnovazione del consenso sia un atto nuovo della volontà, e non una semplice conferma, circa quel preciso M. che è riconosciuto nullo fin dal suo inizio.

Se l'imped. è *pubblico*, il consenso deve rinnovarsi da ambedue le parti in forma pubblica, sebbene possa celebrarsi il M. in luogo privato; se è *occulto, ma noto* ad ambedue le parti, basta che ognuna delle due rinnovi il consenso privatamente, senza parroco e testimoni, ed in segreto, perchè in foro esterno il M. è già ritenuto valido; se poi

l'imped. è *occulto ed ignoto* ad una delle due parti, basta che la parte consapevole rinnovi il consenso privatamente ed in segreto, purchè l'altra perseveri nel consenso già dato.

2.° *Per la C. di un M. nullo per solo difetto di consenso,* dato che nessun potere umano può supplire il consenso (can 1081), è indispensabile il consenso della parte che non lo aveva prestato, purchè perseveri il consenso dell'altra; e precisamente: *a*) col nuovo consenso *interno* se interna fu la causa viziante il consenso, come l'ignoranza, l'errore, la simulazione, ecc.; *b*) col nuovo consenso *esterno e pubblico,* nella forma prescritta e atta a darne la prova giuridica, se e perchè il difetto fu esterno e pubblico; *c*) col nuovo consenso *esterno e privato,* anche in forma segreta, se il difetto fu esterno, ma occulto, appunto perchè essendo occulto, non occorre la prova giuridica del consenso.

3.° *Per la C. di un M. nullo soltanto per mancanza di forma sostanziale* bisogna rinnovare il consenso nelle forme legittime. Per averne la prova giuridica e ottenere la regolare trascrizione agli effetti civili basta la presenza del parroco e di due testimoni, fosse pure in casa privata. Che se una parte si rifiutasse anche a questo minimo di pubblicità, qualora essa perseverasse nel suo consenso matrimoniale, in favore della parte innocente si concede la sanazione in radice: se si rifiutano ambedue, soltanto per motivo della pubblicità, la Chiesa concede anche la dispensa dalla forma pubblica della celebrazione.

Può darsi, infine, che il M. sia *nullo per più motivi insieme,* e allora la C. si compie tenendo conto simultaneamente delle diverse condizioni richieste.

B) **La sanazione in radice** (cann 1138-1141) è la C. del M., in modo che questa, oltre alla dispensa o alla cessazione dell'imped., *comprenda anche:* a) *la dispensa dall'obbligo di rinnovare il consenso,* in quanto la radice (il consenso) è *naturalmente* sana e viva, perchè si presuppone che il consenso perseveri, e, se una legge irritante l'ha reso *giuridicamente* inefficace, basta che chi ha posto la legge tolga l'obice, ossia dispensi dalla legge, e da quel momento « ex nunc » il M. diventa valido; b) *la retroattività sul passato degli effetti canonici,* in quanto questi, dipendendo dal legislatore, per sua volontà, con una *fictio iuris,* si riportano alla radice stessa del M. in modo da riguardarlo quanto agli effetti come valido fin dall'inizio, ossia « ex tunc ».

Questa è la regola generale, che può avere le sue eccezioni. Per es.: se una parte è premorta, la sanazione non si effettua « ex nunc », ma « ex tunc », altrimenti non avrebbe effetto; può venir limitata dalla S. Sede con la richiesta del nuovo consenso ad una parte, il cui consenso originale sembrasse dubbio, ovvero quando la S. Sede conceda gli effetti della sanazione soltanto dalla nascita dei figli e non dalla celebrazione del M.

1) *Le condizioni per la sanazione in radice* sono le seguenti:

a) che il M. sia invalido per causa d'un imped. dirimente *di diritto ecclesiastico* o per un difetto di forma legittima. Non è, infatti, possibile la dispensa da imped. di diritto divino (vinculum) o naturale (impotenza); nè la Chiesa dispensa o sana il M. contratto con un tale impedimento, sebbene questo sia venuto a cessare, per es., con la morte del vero coniuge (vinculum) o con la cessazione dell'impotenza (can 1139 § 2);

b) che il *consenso,* naturalmente sufficiente ma giuridicamente inefficace, ci sia stato *fin da principio,* da parte d'ambedue i coniugi, e *perseveri;* se poi il consenso mancò da principio e fu dato in seguito, la sanazione può essere concessa *dal momento* in cui fu dato il consenso. Del resto si presume sempre che il consenso matrimoniale perseveri (anche se dato per un M. civile), e il rifiuto stesso di rinnovarlo non sempre equivale ad una revoca. Però, se in una o in ambedue le parti il consenso manca, il M. non si può sanare in radice, appunto perchè manca la radice, l'essenziale, sia che il consenso sia mancato fin da principio e sia che, dato da principio, sia stato poi revocato; in tale ipotesi bisognerebbe fare ricorso alla C. semplice;

c) che esista *una causa giusta e proporzionata,* come si esige per ogni grazia o dispensa ecclesiastica.

2) *Soltanto la S. Sede* concede la sanazione in radice. La può concedere, perchè non tocca il diritto divino e naturale, ed essa sola lo può, perchè si tratta di un'eccezione ad una legge universale. Ai Legati, agli Ordinari, specialmente delle Missioni, la S. Sede concede talvolta speciali facoltà ad hoc: il S. Officio e la Congr. di Propaganda Fide per il foro esterno e la S. Penitenzieria per quello interno.

C) **Per gli effetti civili,** in seguito all'art. 34 del Concordato Lateranense, l'istruzione della S. C. dei Sacramenti, 1 luglio 1929, al n. 44, prevede i due casi, in cui il M. non sia stato ovvero sia stato notificato e trascritto in Comune agli effetti civili, e si scopra essere nullo. E stabilisce:

nella I ipotesi, di procedere in conformità del diritto alla C. ordinaria del M. e di trasmettere all'ufficiale di stato civile l'atto della seconda celebrazione eseguita, per la validità agli effetti civili, con la rinnovazione del consenso dinanzi al parroco e ai testimoni, previa dispensa dalle pubblicazioni, se quelle fatte siano incorse nella decadenza;

nella II ipotesi, di procedere subito, previe le necessarie dispense, alla C.; e se del caso, l'Ordinario pronuncerà a tenore del can 1990, sentenza di nullità di quel primo M., la quale seguirà il corso stabilito per le necessarie annotazioni nei registri civili.

Qualora poi non sia possibile la C. ordinaria, emessa la sentenza di cui sopra, si chiederà alla competente autorità ecclesiastica la sanazione in radice. Il relativo rescritto, con la notizia della nullità del M. in questione, previo consenso dell'Ordinario e, se lo richieda, l'interesse delle parti, sarà comunicato dal parroco all'ufficiale di stato civile e la sanazione del M. verrà trascritta sul registro civile a margine della particola del M. che è stato sanato in radice. Conforme: la Circolare del Ministro Rocco 18 luglio 1929 n. 2232. — Bibl. alla voce Matrimonio.

CONVENTO. *Conventus* significava, originariamente, un'assemblea di cittadini romani, abitanti nelle province, riunita per l'amministrazione della giustizia. L'evoluzione storica della parola la portò a significare, al tempo della vita eremitica e agli albori della vita cenobitica, quei raggruppamenti di eremiti della « *Laura Esterna* » che vivevano in celle separate l'una dall'altra, ma disposte intorno a quella del superiore comune.

Attualmente C. in senso canonico significa il luogo, ove vivono religiosi dell'uno o dell'altro sesso, aventi voti solenni e praticanti la perfetta vita comune. La distinzione tra monastero (maschile) e C. (femminile) non è nell'uso canonico. Un C. è *casa formata* (domus formata), se abitato da almeno 6 religiosi (can 488, 5°), dei quali 4 almeno sacerdoti, se si tratta di un Ordine clericale. Per erigere, mutare sostanzialmente, sopprimere un C. occorrono speciali autorizzazioni (cann 497-498).

L'architettura dei CC. varia col variar dell'Ordine, al quale appartengono: grande differenza corre infatti tra l'umile e povero C. cappuccino, la grandiosa abbazia benedettina, l'austero cenobio dei trappisti.

Anche la disciplina dei CC. è varia nei vari Ordini religiosi.

Obbligo generico per tutti i CC. propriamente detti è quello della CLAUSURA (v.) papale (can 597 § 1). In essa sono compresi, oltre all'abitato, anche l'orto e il giardino riservato ai religiosi (§ 2); la clausura va indicata in modo visibile a tutti (§ 3).

BIBL. — v. ABBAZIA (ABBATE); CHIOSTRO; MONASTERO; CERTOSA; PROFESSIONE RELIGIOSA. — FERRARIS, *Bibliotheca can.* etc., II (Romae 1886), s. v. « Conventus ». — ENC. IT., XI, 267 *b*-268 *a*. — M. A. MICHELETTI, *De Superiore Communitatum Religiosarum* (ottima guida ascetica, canonica, pratica per Superiori di CC.), ed. Herder-Pustet, 1912².

CONVENTUALE (Messa). v. MESSA C.

CONVENTUALI (Frati Minori). v. FRANCESCANI.

CONVERSANO. Città in prov. di Bari, con circa 16.000 ab. La sede episcopale si vuol far risalire al sec. V; si ricorda infatti un vescovo *Simplicio* che sarebbe intervenuto al sinodo romano del 487; ma tale suo intervento non è documentato (cf. LANZONI, I, 303). Un vescovo *Ilario* di C., presente al sinodo romano del 501, dal Lanzoni è assegnato a Tempsa, diocesi dei Bruzzi. La serie dei vescovi successivi presenta lacune; è invece ininterrotta a partire dal vescovo *Leone I* (1081-98). Rileviamo: *Pietro di Itri* (1358-79), a cui si deve la costruzione quasi ex novo della cattedrale; *Romolo Valenti* (1561-79), che fu al concilio di Trento; *Andrea Brancaccio* (1681-1701), della nobilissima casata napoletana, teatino, di cui sono famose le lotte sostenute col Conte di C., che egli colpì perfino di scomunica; *Filippo Meda* (1702-33), dottissimo prelato milanese, che restaurò la cattedrale, ampliò l'episcopio, istituì il Seminario; ne scrisse la Vita l'omonimo celebre pubblicista F. Meda (Milano 1920), lontano parente; l'insigne canonista, poi cardinale, *Casimiro* GENNARI (v.).

La diocesi conta 7 parrocchie, ed è suffraganea di Bari.

La *cattedrale* è monumento nazionale, in puro stile romanico-pugliese, restaurata nel sec. XIV, e di nuovo dopo l'incendio del 1911. Notevole è ancora la facciata col portale maggiore riccamente scolpito. La *chiesa di S. Benedetto* annessa all'abbazia omonima risale al sec. XI. Si ammirano il bellissimo chiostro e i due campanili del '200 e del '600.

Grossi centri della diocesi sono Rutigliano, Noci, Putignano, Castellana, Alberello, ciascuno interessante per monumenti sacri. — UGHELLI, VII 700-720. — CAPPELLETTI, XXI, 40-45. — TARSIA MORISCO, *Memorie storiche di C.*, 1878. — D. MOREA, *Chartularium Cupersanense*, Montecassino 1892. — S. SIMONE, *La cattedrale di C.*, Bari 1878 e Trani 1896. — G. BOLOGNINI, *Storia di C.*, Bari 1939.

CONVERSAZIONI di Malines. Si sogliono così denominare le discussioni dottrinali tenute in quattro incontri a Malines dal 1921 al 1925 tra esponenti dell'anglo-cattolicismo con a capo Lord Halifax e alcuni teologi cattolici sotto la direzione del Card. Mercier. Esse non ebbero alcun carattere ufficiale, quantunque autorizzate rispettivamente dalla S. Sede e dall'arcivescovo di Canterbury. Nel primo incontro (6, 7 e 8 dicembre 1921) assistevano, oltre al Card. Mercier e a Lord Halifax, da parte cattolica: Mons. Van Roey, vicario generale di Malines e il Sig. Portal, prete della Missione di Parigi; da parte anglicana: il Rev. Armitage Robinson, decano del capitolo di Wells e il Dr. W. H. Frere, superiore della comunità della Risurrezione, poi vescovo di Truro. Si trattò della costituzione della Chiesa e della natura dei Sacramenti.

Una seconda serie di CC. si tenne a Malines il 14 e 15 marzo 1923. Si parlò delle ipotetiche condizioni poste dalla Chiesa anglicana qualora l'unione si realizzasse (lingua volgare nella liturgia, comunione sotto le due specie, matrimonio dei preti), e del modo con cui sistemare sul terreno pratico la dipendenza gerarchica dell'Inghilterra da Roma (si pretendeva per l'arcivescovo di Canterbury una preminenza onorifica di tipo patriarcale sui vescovi inglesi, con diritto esclusivo a consacrarli, dopo di aver ricevuto come segno di dipendenza il pallio da Roma).

Di maggior importanza, per i riflessi dottrinali, furono il terzo e il quarto incontro. Nella terza sessione (7 e 8 novembre 1923) si aggiunsero da una parte il Dr. Gore, già vescovo di Oxford, e il Dr. Kidd, rettore del Keble College di Oxford; dall'altra Mons. P. Batiffol e l'abate Hommer. A. Robinson e il Dr. Kidd esposero la loro interpretazione sulla posizione di S. Pietro nella Chiesa primitiva in base alle testimonianze del N. T., e l'uso che dei testi relativi a S. Pietro venne fatto fin verso l'anno 461: gli è riconosciuta la dignità di capo e guida degli Apostoli, ma non giurisdizione alcuna. Al R. Pontefice perciò si nega il potere di giurisdizione, e gli si attribuisce solo un primato di direzione (primacy of leadership) o di responsabilità, come preferiva il Dr. Gore, e la sovrintendenza generale su tutta la Chiesa col dovere di curarne il bene in tutte le direzioni.

L'ultima fase delle CC. si ebbe il 19 e 20 maggio 1925, e si trattò dei rapporti tra episcopato e primato, sotto l'aspetto teologico e storico.

Il 12 ottobre 1926, quando già Mons. Van Roey era succeduto al Card. Mercier nella sede di Malines, fu steso e sottoscritto il resoconto generale delle sedute. La pubblicazione della enciclica *Mortalium animos* del 1928 (6 gennaio) significò apertamente al mondo che l'incoraggiamento di Roma per una ripresa delle trattative veniva a mancare per sempre.

La conoscenza delle CC. di Malines non suscitò entusiasmi negli ambienti cattolici inglesi, e sollevò d'altra parte opposizioni in molti strati anglicani allarmati che troppo si fosse disposti a concedere ai cattolici: le CC. perciò contribuirono a mettere in maggiore evidenza il divario profondo che separa

dal cattolicismo l'Anglicanesimo (v.) anche più arrendevole. Il seguito dei fatti ha mostrato poi che, più che la unità della Chiesa, si vuole la unione delle Chiese; una federazione esteriore, senza fusione dogmatica. Ma in un simile panecristianesimo non sarebbe più possibile riconoscere le « note » della Chiesa (v.) fondata da Cristo.

Bibl. — *The Conversations at Malines* 1921-1925, Oxford, University Press 1927 (duplice testo, inglese e francese, del resoconto presentato all'arcivescovo di Canterbury dai partecipanti anglicani alle conferenze). — *The Conversations at Malines. Original Documents* editeds by Lord Halifax, London, Allan 1930 — P. Callus in *Rev. Thom.*, Nouv. Sér., 8 (1925) 55-73. — G. Celi in *Civiltà Catt.*, 79 (1928, II) 223-234; 417-428. — G. Coolen, *L'Anglicanisme d'aujourd'hui*, Paris 1933, p. 111-125. — Ampia relazione con larga bibliografia in *La Documentation catholique* 35 (1936) col. 643-671.

CONVERSI. A) Nell'antico uso monastico si chiamavan *Conversi* tutti i monaci che erano entrati nell'Ordine adulti (il passaggio dal mondo al monachesimo era una « conversione » secondo il linguaggio della Regola benedettina, cap. 58: PL 66, 803 e 805) e si distinguevan così dai fanciulli *Oblati* (v. Benedettini, V).

B) Quando la Chiesa elevò al grado sacerdotale tutto l'Ordine monastico, fu necessario istituire una classe speciale di persone, a cui affidare i lavori manuali e i servizi profani: sorsero così nel sec. XI i Fratelli Conversi (v.), detti anche *Laici* o *Barbati o Illetterati*. — Mabillon, *Acta SS.* O. S. B., VI-2, Praef., nn. 89-91. — U. Berlière, *L'Ordine Monastico...*, trad. di Zappalà, Bari 1928, p. 90.

CONVERSIONE. Vocabolo derivato dal latino « conversio », che etimologicamente significa cambiamento di direzione, di strada, passaggio da un luogo all'altro e che nella Bibbia corrisponde al vocabolo greco ἐπιστροφή (= ebr. shûb), assumendo un valore morale: « ritornare sulla retta via », « rivolgersi a Dio », « passare dal giudaismo al cristianesimo », « allontanarsi dal peccato per accedere alla legge divina » (Cf. Dalpane-Ramorino, *Nuovo lessico della Bibbia volgata*, Firenze 1911, p. 59).

È appunto con tale significato morale che il vocabolo venne adottato nelle lingue neolatine e in genere in quelle moderne. L'elemento dominante e fondamentale di ogni C. consiste in un deciso mutamento di abitudini e di orientazione, per cui l'uomo, prima avviluppato in una concezione egoistica della vita, intesa al soddisfacimento dei propri desideri, passa ad una visione teocentrica, che vivifica ogni sua attività. Tale passaggio può verificarsi sotto un duplice aspetto: o nell'abbandono di una religione che viene riconosciuta falsa, per accettarne una che si riconosce vera, oppure in seno alla stessa religione nel passaggio da una pratica contrastante colla propria fede ad una pratica coerente.

1.° **La C. nel Giudaismo e nel Cristianesimo.** *a*) Nel *Giudaismo*. La Bibbia, specie nei libri più antichi, non accentua molto la C. individuale, insistendo di preferenza su quella collettiva dell'intero popolo israelitico. È il popolo che, tendendo all'idolatria, si costruisce spesso idoli silicei o lignei, abbandonando sacrifici e legge divina. Questo popolo di conseguenza deve ritornare a Dio: l'appello alla C. è insistente nei Profeti, per la cui voce Dio fa chiaramente sapere che non si lascerà placare da sacrifici e da feste, ma solo dall'interiore C. (cf. Is I 11 ss; Ger VII 21 ss; Os VI 6; Am V 21 ss; e spesso pure nei Salmi). D'altronde Dio non vuole la morte dei prevaricatori, ma la C. e la vita (Ez XVIII 23, 32; XXXIII 11). Radiose promesse allettavano il popolo alla fedeltà teocratica e, quindi, ove occorresse, alla C.: fertilità del suolo, annate straricche, gioia e letizia di feste continue, simboli concreti atti a dipingere ai rozzi Ebrei la futura prosperità spirituale dell'epoca messianica, opera di Cristo redentore!

Non mancano passi di interesse individuale che oppongono, come nel Salmo I, la via prosperosa del giusto a quella sterile del peccatore.

b) *Cristianesimo*. Gesù accentua maggiormente il carattere individuale della C. e il vantaggio spirituale di essa. Tutta la morale del Vangelo può compendiarsi in un appello alla C.: « *Convertitevi*, chè il regno di Dio è vicino » (Mt III 2; IV 17). Μετάνοειτε nei due testi citati (Volgata: *poenitentiam agite*) può ben tradursi « convertitevi », poichè μετάνοια nel linguaggio biblico significa « totius vitae in melius mutatio hominisque ad Deum conversio talis, quae dolorem de vita praeterita satisfactionemque includit » (Zorell, *N.i T. lexicon graecum*², Parisiis 1931).

La C. con il Battesimo era l'unica porta di salvezza aperta da Cristo nell'atto di bandire il suo Vangelo. In seguito, col conferimento del Battesimo ai bambini, la C. si realizzò piuttosto come passaggio da una vita immorale o indifferente a quella di santità e di fervore. Nel medioevo, concretizzato lo stato di perfezione nel monachismo, C. passò a significare l'assunzione dell'abito monacale, e Conversi (v. sopra) furon chiamati i monaci. Attualmente concorrono i due sensi di C.: mutazione di vita o passaggio da una fede all'altra, nel quale secondo caso merita propriamente il nome di C. solo l'ingresso nell'unica vera religione che è il Cristianesimo (v.) e nell'unica vera Chiesa (v.) cristiana, che è la Cattolica. Questo movimento di CC. si verifica soprattutto nel vastissimo campo delle Missioni (v.); vedasi, sull'importante argomento, il resoconto della VIII Settimana di Missionologia di Lovanio: *Les Conversions*, Louvain 1930 (« Museum Lessianum »).

2.° **Il modo.** Vi sono casi in cui la C. è improvvisa al pari di quella di S. Paolo, ma generalmente vien maturandosi lentamente. Precede di solito un improvviso destarsi dello spirito umano che, insoddisfatto dell'attività precedente, esige in modo imperioso la soluzione del problema della vita. Segue un periodo di lotta e di incertezza, di tentativi talora disperati e angosciosi. Da ultimo la volontà si decide all'adesione, spinta da eventi dolorosi, come la morte di persone care, o da episodi in sè più o meno significativi, ma che per il convertito sono richiami o impulsi efficaci. Per un florilegio di ottime esemplificazioni rimandiamo all'articolo sotto citato del Morice.

3.° **Le interpretazioni.** Abbiamo una duplice corrente di valutazione. Mentre tutti i teologi, tutti i convertiti e tutte le religioni vi vedono l'opera di agenti misteriosi, della grazia divina, parecchi psicologi nei loro studi vi vogliono rinvenire solo fenomeni naturali, maturatisi in una catena ininterrotta di fatti nel subcosciente umano. Mentre per il

Mainage la C. costituisce un nuovo capitolo di apologetica, per il De Sanctis non è che l'irrompere improvviso nel cosciente di fenomeni inconscienti. Anche per il Pratt la C. non è che la formazione della personalità, l'unificazione del carattere, generalmente frutto di un processo psichico sviluppantesi tra gli undici e i ventitrè anni. Come suggerisce Mario Sturzo, si possono accordare le due spiegazioni; l'intervento divino non va escluso, benchè si dimostri non sperimentalmente, ma bensì teologicamente. La causa prima nella C. agisce tuttavia solitamente secondo le leggi della psicologia, da Dio stesso fondate con la natura umana. Se è erroneo escludere l'intervento divino, perchè non trovabile sperimentalmente, è pur erroneo vedervi solo Dio, dimenticando che la sua attività non distrugge, ma perfeziona l'agire consueto dell'animo umano. A conferma poi della mozione divina può servire il contatto quasi sperimentale che il convertito stabilisce con Dio e la pace sovrumana che l'avvolge, spingendolo a comunicare anche ad altri la sua esperienza religiosa.

Bibl. — Mainage, *La psychologie de la conversion*, Paris 1919. — Id., *Come ci siamo convertiti* (raccolta di pagine autobiografiche), Torino 1918. — J. B. Pratt, *The religious consciousness*, New York 1920 — S. de Sanctis, *La conversione religiosa*, Bologna 1924; critica di questa teoria in *Civiltà Catt.*, 72 (1921, II) 112-23 e in *Vita e Pensiero* 15 (1924) 513-28. — P. Benoît contro Hans Pohlmann, in *Revue Bibl.*, 47 (1938) 590-593. — M. Sturzo, *La psicologia della conversione*, Rivista di filosofia neoscolastica 1915, p. 516-572. — Id., *Intorno al culto. Appunti di psicologia sulle conversioni*, Piazza Armerina 1914. — A. Retté, *Notes sur la psychologie de la C.*, Paris 1914. - - Huby, *La Conversion*, ivi 1919. — H. Morice, *Le point de vue du croyant: la conversion*, Revue apologétique 1937 (t. LXV) p. 167-178. — A. Oddone, *I fattori della C. religiosa*, in *Civiltà Catt.*, 91 (1940, IV) 32-41. — Id., *Le vie di Dio nelle conversioni*, ib. 184-96. — I. Grimal, *La vraie C. du coeur*, Lyon 1910. — U. Fracassini, *Conversione*, Enc. It., XI, p. 268-70. — R. Allier, *La psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés*, 2 voll., Paris 1925. — G. Swarts, *Salut par la foi et conversion brusque*, Paris 1931 (l'autore è un wesleiano). — D. A. Rosenthal, *Konvertitenbilder aus dem 19 Jahrh.* (Germania, Inghilterra, Francia, America ...), 1865-1870. — A. Raess *Die Konvertiten seit der Reformation*, 13 voll., 1866 ss. — Giulio di Hoeninghaus, *Serie cronologica delle più celebri conversioni dal protestantesimo al cattolicesimo*, dal tempo della riforma al 1837, continuata fino al 1851 dal Can. Bald. Mazzoni, Prato 1867. — G. Foddai, *Ritorni*, Torino, A. e C. — Ferrandina, *I grandi convertiti*, Napoli, Buona Stampa. — J. Didiot in *Dict. apolog. de la Foi cath.*, I, col 697-705.

CONVULSIONARI. Tra i fenomeni di carattere paranormale che si riscontrano nella storia va tenuto in considerazione quello verificatosi a Parigi nel secolo XVIII. I fatti sono strettamente collegati alla morte (1727) del diacono Francesco Pâris, che era stato giansenista e aveva lasciato fama di vita austera e pia. Il suo corpo fu sotterrato nel cimitero di S. Medardo, attiguo alla chiesa omonima. Alcune guarigioni si verificarono dopo la sua morte.

Ma ecco che un fatto viene a prevalere (1731); alcune delle guarigioni si verificano dopo convulsioni, e convulsioni si hanno pure da parte dei pellegrini accorsi. Talora le convulsioni si verificano invece a domicilio. Le manifestazioni di tali convulsioni furono certamente svariate: da crisi di importanza poco rilevante a forma di scariche motorie con accenni a fatti di carattere epilettoide. La maggior parte dei convulsionari era di sesso femminile. Incidenti di vario ordine indussero il re alla chiusura del cimitero (1732). Mai così detti *miracoli* continuarono a verificarsi, nelle abitazioni e altrove, sempre in connessione con i fatti di S. Medardo. Tra questi episodi vanno segnalati specialmente taluni di « guarigione », « incombustione » e di « levitazione », oltre ad altri fatti meno importanti, da un punto di vista scientifico. Naturalmente, l'interesse provocato da tali incidenti venne largamente sfruttato dalla setta giansenista, almeno da alcuni che credettero di potere istituire una varietà di giansenismo « convulsionario », che si estese anche fuori Parigi, nella Francia (setta dei *raillantistes*, degli *augustinistes*, dei *farcinistes*).

L'interpretazione dei fatti accaduti va anzi tutto fondata su di una critica dei racconti storici che ci sono pervenuti e che non hanno tutti la stessa attendibilità. Ciò vale soprattutto per i racconti di guarigioni. Una parte dei fenomeni è oggi spiegabile da un punto di vista medico: quelli che hanno una evidente affinità con i fatti di convulsioni isteriche e di istero-epilessia, con le annesse paralisi e anestesie. Poste, col Roure (cf. artic. *Médard* [*Convulsionaires de St.*] nel *Dict. Prat.* del Bricout) queste premesse, resta un certo numero di fatti: previsioni di avvenimenti futuri, levitazioni, incombustibilità, ecc., che non sono naturalmente spiegabili. D'altra parte, dato il carattere spesso immorale o equivoco dei fatti avvenuti, è impossibile assegnarli all'intervento di Dio. Resta l'intervento del demonio. Questa tesi è stata sostenuta da D. Lataste O. S. B. (1733).

È chiaro, del resto, come l'appoggio che il giansenismo credette di poter trovare nei fatti verificatisi, è illusorio. Il fanatismo presentato in essi è troppo evidente. Importante resta il fenomeno per il suo aspetto scientifico, e perchè offre occasione di oculato discernimento del miracolo.

Bibl. — Cf. quella citata nell'artic. Convulsionnaires del *Dict. de Théol. cath.* (Loewenbruck). — G. J. Waffelaert in *Dict. Apol. de la Foi cath.*, I, col. 705-713. — Mathieu, *Histoire des Miracles et des Convulsionnaires des St. Médard*, Paris 1864. — Dr. Bon, *Précis de médecine catholique*, Paris 1936, parte VI. — I. de Donnior, *Le miracle et ses contrafaçons*, Paris 1895, p. 226-232 — Pastor, *Storia dei Papi*, XV (Roma 1933) p. 746 ss. — v. Clemente XII.

CONYBEARE Federico Cornwallis (1856-1924). Dotto inglese, sagace ricercatore, editore e critico di testi antichi, fra cui particolarmente notevoli quelli riguardanti la letteratura biblico-liturgica della Chiesa Armena.

CONZA, SANT'ANGELO dei Lombardi e BISACCIA. Terre in prov. di Avellino. **Conza**, patria di Ambrogio Catarino (Politi), ha 1420 ab.; Sant'Angelo, 1970 (comune c. 8000); Bisaccia, 6650. Le sedi sono oggi unite a formare un'archidiocesi. Le tre diocesi preesistevano; di esse la più antica è *C.*, certamente del sec. VIII (vesc. *Pelagio* 743), anzi con probabilità già esistente all'epoca delle invasioni longobarde. È metropolitana dal sec. XI.

Le sedi di **Sant'Angelo** (Angelopolis) e di Bisaccia risalgono invece al sec. XII. Leone X decretò l'unione di Bisaccia con Sant'Angelo nel 1513 (attuata soltanto nel 1534 alla morte di Nicolò Volpe, ultimo dei 23 vescovi di Bisaccia). Nel 1921 (30 settembre) fu decretata dalla S. Sede l'unione delle due diocesi (già unificate) con la loro metropolitana di C. *aeque principaliter*. Con la stessa data invece venne separata da C. la sede di Campagna (v.). Attualmente anche la sede di *Lavedonia* è unita a C. in amministrazione temporanea. Le quattro diocesi complessivamente contano 22 parrocchie con 106 sacerdoti (di cui 6 regolari) e 83.698 fedeli. — Ughelli, VI, 797-829; 829-838; 836-838. — Cappelletti, XX, 513-534; 552-556. — Lanzoni, I, 266.

COOPERAZIONE. In generale, è il concorso alla azione dell'agente principale, onde si parla di cooperatori e Coadiutori (v.) vescovili, parrocchiali, ecc.; ma per i moralisti C. è la partecipazione al peccato altrui, per i canonisti e penalisti la partecipazione al delitto. In questo senso, può tornare sotto la voce Complice; ma la C. conserva un più ampio significato identificandosi col termine tecnico del diritto penale: « concorso ».

La C. si manifesta quando il peccato o il delitto è voluto da chi comunque vi concorre, così che esso diventi una conseguenza della propria azione od omissione.

Questa definizione ci sembra adeguata, sebbene si debba confessare che la dottrina in argomento, già molto complessa nel diritto romano e imperfetta nel diritto germanico, è ancora lontana dal costituire un sistema giuridicamente perfetto, nonostante i notevoli contributi del diritto canonico, che per primo pose in evidenza l'imputabilità della C. morale, sempre illecita.

1) Ricordato che la C. può essere *fisica* o *morale* (altri dice materiale o formale), *necessaria*, *principale* o *accessoria*, *assoluta* o *secundum quid*, esponiamo i principi raccolti nel can 2209, i quali, oltre che al delitto, possono anche applicarsi al peccato.

§ 1. Coloro che, di *comune accordo*, concorrono *fisicamente* al delitto, sono tutti rei allo stesso modo, eccetto che le circostanze aggravino o diminuiscano la colpabilità d'ognuno.

§ 2. Nel delitto che per natura sua richiede un *complice*, ciascuna parte è colpevole allo stesso modo: però, anche qui, si deve tener conto delle *circostanze*.

§ 3. Non solo il *mandante*, che deve ritenersi il principale autore del delitto, ma anche coloro che *inducono* alla consumazione del delitto o a questo in qualche modo concorrono, contraggono, a parità di condizioni, un'imputabilità non minore dello stesso esecutore, se il delitto senza la loro C. non si sarebbe commesso.

§ 4. Però, se la loro C. rese soltanto *più facile* il delitto, che si sarebbe commesso anche senza il loro concorso, si ha naturalmente un'imputabilità minore. È la C. accessoria.

§ 5. Chi abbia distolto *pienamente* la sua C., nel delitto da commettersi, con una tempestiva *ritrattazione* è liberato da ogni imputabilità, anche se l'esecutore abbia commesso ugualmente il delitto, per altre cause a lui propizie; se la ritrattazione non sia stata piena, essa diminuisce, ma non toglie la colpabilità.

§ 6. Chi concorre nel delitto soltanto *trascurando* il suo dovere od ufficio, contrae un'imputabilità proporzionata all'obbligo (di giustizia) ch'egli aveva di impedire il delitto.

§ 7. La lode del delitto commesso, la partecipazione dei frutti, la ricettazione, la difesa e il nascondimento del reo e gli altri *atti successivi* al delitto già consumato, possono costituire nuovi delitti, se dalla legge penale siano condannati; ma se non vi fu previa intesa su tali atti prima del delitto, essi non importano l'imputabilità del delitto commesso.

2) Vedi alla voce Complice qualche dilucidazione. Qui accenniamo ad alcuni peccati o delitti *specifici*, in cui ricorre il concetto di C. fisica o morale. Tali sono, ad esempio: l'*istigazione* al suicidio (cf. Cod. Pen. Ital. art. 579), all'aborto (ivi, art. 548) e a pratiche malthusiane (ivi, art. 553); la sterilizzazione e l'omicidio del *consenziente* (ivi, artt. 552 e 579); ogni assistenza e ogni favoreggiamento per il *duello*, a norma del Cf can 2351, e lo stesso *aborto terapeutico* su donna, fosse pure consenziente (cf. can 2350 e art. 546).

Non è mai lecito — insegna la morale — cooperare *direttamente* ad un'azione cattiva, nè « facienda sunt mala ut eveniant bona ». Quindi, uccidere un innocente (il feto) per salvare un altro innocente (la madre) non è mai permesso, mentre è ammesso che il medico possa esporre a un pericolo il feto per salvare la madre. E l'aborto *indiretto* nella intenzione e nella esecuzione, che esclude la c. d. indicazione. È siamo fuori del campo della C. (v. Aborto; Chirurgia e morale). Nelle altre ipotesi sopra accennate, invece, la legge stessa precisa come delitti a sè stanti elementi di C. al delitto, che spesso si riducono alle figure del *mandante* e dell'*esecutore*.

3) Certo è che la C. formale (con cui si condivide l'intenzione stessa del male) non è mai permessa e che la C. materiale (partecipazione all'azione) non può tollerarsi che quando si dia con un'azione in sè lecita o indifferente, sostenuta da giusto e proporzionato motivo; proporzionato, diciamo, alla gravità del peccato o delitto, cui si coopera, e alla efficacia dell'influsso che si presta.

Non è facile, in pratica, sceverare questi diversi elementi della colpa e valutarli oggettivamente, ma è ammesso, per quanto non sia senza pericoli, non trattarsi di C. quando una parte abborre veramente dalla colpa, non è tenuta « ex officio » a reagire e si mantiene materialmente passiva.

Bibl. — Per la parte giuridica, cf. le voci sopra occorrenti e nei riflessi morali: Suarez, *De caritate*, disp. X. — Sanchez, in *Decr.*, l. I, c. 7. — Sporer, tract. V in *Decal.* c. I. — A. Lehmkuhl, *Theol. Mor.*, vol. I, nn. 646-677. — D Prümmer, *Manuale Th. M.*, vol. I, ed. VI et VII, Friburgi 1933; nn. 617-623. — Dublanchy in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1762-1769. — In senso economico sociale, U Gobbi, in *Nuovo Digesto It.*, 1938, IV, 216*b*-232*b*.

COORNHERT Teodoro (1522-1590), nobile olandese, autodidatta e scrittore di cultura religiosa ed umanistica eccezionale, n. ad Amsterdam, m. a Gonda. Prese parte attivissima alle contese politiche e religiose del suo paese, per le quali fu incarcerato e poi esiliato.

Accolse nel suo sistema dottrinale, ispirato a larga tolleranza, vari elementi dallo stoicismo, dal catto-

licesimo, dal protestantesimo, dai battisti e dai mistici. Contrappose il « Cristo della Bibbia » al « Cristo del dogma », sostenne che occorre attendere nuovi apostoli per la riforma del cristianesimo decaduto. Calvino scrisse contro di lui: *Réponse à un certain hollandais* (1562). — V. Ermoni in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1170 s. — W. Koelbing in *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, I² (1927) col. 1725 s. — Enc. It., XI, 333 *b*.

COPERNICO Niccolò (1473-1543), celebre astronomo, n. a Thorn (Posnania), m. a Frauenburg. Di sangue assai probabilmente polacco, orfano a 12 anni del padre, coll'aiuto dello zio materno Luca Watzelrod (futuro vescovo della Varmia), potè studiare nella scuola capitolare di Wloclawek e poi all'accademia di Cracovia. Nel 1496 l'amore per lo studio lo portò in Italia, dove (se si eccettua un ritorno in patria nel 1501) si trattenne otto anni, frequentando le università di Bologna, Roma, Padova e Ferrara. Pellegrino a Roma per l'Anno Santo del 1500 e colle sue conferenze destò l'ammirazione dei dotti.

Aveva già ricevuto dallo zio vescovo, prima di venire in Italia, gli Ordini minori. Nel 1501 prese possesso del canonicato che gli era stato concesso a Frauenburg e che gli diede modo di poter continuare gli studi in Italia.

Più che le lettere, la medicina e la giurisprudenza (fu laureato in Ferrara nel 1503), lo attrasse l'astronomia, nella quale ebbe a maestri in Bologna Domenico Maria Novara e in Ferrara il can. Calcagnini, dai quali gli furono ispirati i primi dubbi sul sistema tolemaico. Tornato definitivamente in patria, si concentrò nella grande idea, a cui è legato il suo nome (*Sistema Copernicano*). Tuttavia, presentendo che critici, incompetenti, avrebbero trovato la teoria del moto della terra in contrasto colla Bibbia, C. tardò a confidare i suoi risultati e solo nel 1541 si lasciò indurre a pubblicare il suo lavoro capitale, *De orbis coelestium revolutionibus*, che volle dedicato a Paolo III. L'opera fu stampata a Norimberga nel 1543 per cura del suo fedele discepolo Retico. Il giorno stesso della morte (23 maggio 1543) C. potè vedere il primo esemplare: « lo vide — dice un suo biografo — lo toccò e poco appresso morì ».

Così Paolo III aveva accettato la dedica di una opera, alle cui dottrine, già dieci anni prima, Clemente VII s'era mostrato assai favorevole, mentre molti teologi protestanti, sulla scorta di Lutero, che qualificò C. come un pazzo, e di Melantone, facevano violente opposizioni. C. ebbe invece un ardente difensore in Giordano Bruno. Nel secolo seguente il sistema doveva trionfare per opera di Galileo Galilei e di Kepler.

Bibl. — Antonio Favaro, *La vita di Niccolò Copernico*, Roma 1884. — D. Berti, *Copernico e le vicende del sistema copernicano in Italia*, Roma 1876. — Costanzi, *La Chiesa e le dottrine copernicane*, Roma 1893. — Altra *Bibl.* presso Buchenau in *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, III² (1929), col. 1249 s., e G. Horn d' Arturo in *Enc. It.*, XI, 318-319 *a*. — C. Bricarelli, *La questione Copernicana dal I al II processo di Galileo*, in *Civiltà Catt.*, 78 (1927, II-III).

COPIATAE. v. Fossori.

COPPI Antonio (1783-1870), abate, n. a Andezeno (Torino), m. a Roma. Continuatore degli *Annali d'Italia* del Muratori dal 1750 al 1861 e studioso celebrato della storia civile di Roma. Fondatore e primo presidente dell'Accademia Tiberina, vi lesse numerose memorie pregevoli per serietà d'indagine e per genialità d'intuizione. Partecipò anche alla Accademia Pontificia d'Archeologia portandovi contributo efficace. — Enc. It., XI, 328 *a*. — Hurter, *Nomenclator*, V-2 (1913) col. 1639.

COPPOLI Elena (1425-1500). Clarissa, detta *Cecilia di Perugia*, dove nacque. Lasciate le lusinghe d'una vita agiata e piacevole, si ritirò nel convento di S. Lucia in Foligno, dove morì badessa in fama di santità. — M. L. Fiumi, *Le Mistiche umbre*, Firenze 1928.

COPTE (Versioni). v. Versioni della Bibbia.

COPTI. Nome che, attraverso l'arabo Qibt, riproduce il termine greco Αἰγύπτιος. All'inizio, nella nomenclatura arabica, designava ogni persona egiziana in quanto distinta dall'elemento invasore musulmano; poi, in seguito alla continua assimilazione egiziana della cultura e religione araba, passò ad indicare la parte indigena fedele all'antico Credo cristiano.

1.° **Storia.** Secondo la tradizione lo stesso S. Marco (v.) evangelista avrebbe predicato il cristianesimo ad Alessandria divenuta ben presto il centro del pensiero cristiano ellenistico. Ma detta cultura d'indole greca non potè permeare le masse rurali della popolazione indigena egiziana. Presso costoro si venne lentamente plasmando un nuovo fermento di vita cristiana, in cui le antiche forze sopite dei politeisti egiziani si crearono una cultura cristiana nazionale, la *copta*, che andò sempre più radicalmente sostituendosi alla alessandrina. I caratteri distintivi del cristianesimo copto di fronte alla tendenza ellenistica sono:

a) Nessun gusto per le sottigliezze teologiche. I CC. preferiscono professare una morale rigida ed integra. Di qui la loro vita semplice, ma anche eroica, nelle persecuzioni pagane o nelle angherie di proprietari greci o degli invasori musulmani. Di qui il monachismo copto, sbocciato tanto nel basso Egitto con forma eremitica o semicenobitica per opera di S. Antonio (v.), quanto nell'Alto Egitto con carattere prevalentemente cenobitico per opera di S. Pacomio (v.). Cf. Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, vol. III, p. 303 ss. e v. Anacoreti; Cenobiti.

b) Vivissimo interesse per il fantastico, il meraviglioso ed il magico, secondo il temperamento degli antichi egiziani. La stessa letteratura copta, quando non è traduzione della S. Scrittura o di opere greche ed orientali, risente di tale tendenza, dilettandosi di formule magiche curative di molteplici malattie, di descrizioni strane e prolisse dei più curiosi supplizi inflitti ai loro martiri, di racconti meravigliosi che costituiscono il substrato supernaturale della vita degli antichi monaci egiziani. Ne deriva uno scarso interesse storico dei documenti copti che si debbono analizzare caso per caso e sfrondare di molteplici fronzoli per potervi ricercare l'elemento storico prezioso talora da essi racchiuso.

c) Lingua nazionale. Essa rappresenta l'ultimo stadio evolutivo della lingua egiziana. Usa i caratteri greci unciali con l'aggiunta di sette segni demotici per le lettere mancanti nel greco, e conta una molteplicità di dialetti assai affini, come l'achmimico, il fayyumico, il memfitico denominati dalle

rispettive regioni. Tali linguaggi sono intermedi ai due grandi dialetti che a lungo si contrastarono il campo: il *sa'idico* della regione tebana (dall'arabo *Sa'id* = alto Egitto) e *bohairico* della regione alessandrina (dall'arabo *al-Boḥeira* indicante il Delta). Nella liturgia il bohairico, imposto dal patriarcato alessandrino, ebbe il sopravvento e vien usato ancor oggi, mentre i vari dialetti cessarono d'esser lingua parlata sin dal sec. XIII, quando l'arabo era già lingua ufficiale del paese. Per la lingua cf.: A. Mallon, *Grammaire copte*[2], Beyrouth 1926. — G. Steindorff, *Kurzer Abriss der koptischen Grammatik*, Berlin 1921. — I. Guidi, *Elementa linguae copticae*, Neapoli 1924.

La Chiesa copta seguì le vicende del patriarcato alessandrino, cosicchè nel concilio di Calcedonia (451 d. C.) si distaccò dalla rivale Bisanzio, fossilizzandosi nel credo monofisita (v. Monofisismo). Il tentativo di riunione, con l'Enotico dell'imperatore Zenone (482), riuscì sterile e procurò solo la creazione di un nuovo partito religioso detto *melchita* o dei seguaci del re (dal siriaco *malcha* = re). I CC. sotto la dominazione persiana (618-19) ed araba (dal 620 ad oggi), andarono sempre più decadendo a causa di vessazioni fiscali, distruzioni di chiese e imposizione dell'arabo. Di un loro speciale abito distintivo è un avanzo l'attuale turbante azzurro cupo dei preti. Nel sec. XIV i CC. erano già ridotti ad un decimo della popolazione. Dopo l'assunzione al trono della dinastia di Muḥammed 'Alī (1805), la popolazione copta ha iniziato un periodo di risveglio: attualmente conta un milione. In seguito alla rinascita culturale e scientifica alcune famiglie hanno ripreso la lingua copta. In generale esercitano mestieri tradizionali (orologiaio, gioielliere, sarto, ebanista) o impieghi come scrivani, contabili, notai.

2.° **Attuale situazione religiosa nell'Egitto.** Religione ufficiale è la *musulmana*, professata dalla grande maggioranza della popolazione. Tra le principali confessioni si nota quella *melchita* che segue il rito bizantino, di cui però un gruppo di fedeli è unito a Roma (cattolica). Vi è poi la confessione *copta*, di cui parte è convertita alla fede di Roma (cattolica), mentre parte rimane « ortodossa » cioè fedele alle proprie tradizioni.

a) *Parte cattolica:* il patriarcato copto alessandrino, esistente accanto a quello latino, fu eretto nel 1824 e ristabilito da Leone XIII nel 1895. Conta circa 25.000 fedeli. Tenne un proprio sinodo nel 1898; possiede un proprio seminario a Tahta ed una Congregazione di suore egiziane del S. Cuore.

Per opera del patriarca Cirillo Macario i CC. uniti pubblicarono numerose opere liturgiche. Cf. *La Mission copte catholique en Égypte*, Le Caïre 1929.

b) *Parte ortodossa:* ne è capo il patriarca alessandrino, la cui sede dal sec. XI venne trasferita al Cairo. La sua giurisdizione, prima della conquista italiana dell'Abissinia, si estendeva anche a questa regione che poi fu resa indipendente. Le diocesi egiziane passarono da una floritura di oltre cento al piccolo numero d'una decina. I preti sono spesso così ignoranti da non capire il testo copto liturgico. Anche gli antichi monasteri sono in gran parte distrutti ed abitati da monaci oziosi dalla testa rasata, che portano un mantello di lana bruna con una cinta di cuoio e l'askim o striscia di stoffa nera che scende dal turbante sulla nuca. Ricordiamo che il patriarcato copto aderì, ma in modo effimero, alle decisioni del concilio Fiorentino (1442). Anche gli ulteriori tentativi di unione a Roma con Clemente VIII ed Urbano VIII riuscirono sterili.

3.° **Credenze della Chiesa copta ortodossa.** I CC. professano il monofisismo e perciò accettano solo i concili anteriori al calcedonese. Generalmente usano la Messa di S. Basilio, riserbando quella di S. Gregorio ad alcune solennità. Hanno una divozione molto radicata alla Vergine. Bellissimi inni si hanno raccolti nella *Theotokia*. Riconoscono i sette Sacramenti: il Battesimo è conferito per triplice immersione e celebrato in chiesa nel 40.° giorno dalla nascita per i maschi e nell'80.° per le femmine. La Circoncisione (v.) è ancora generale, ma ha perso ogni valore religioso e deve compiersi prima del Battesimo, non dopo. Al Battesimo segue tosto la Cresima. La presenza reale di Cristo nell'Eucaristia è ammessa, ma la Comunione è molto rara. La Penitenza è usata scarsamente, non ostante il tentativo di ripristino compito nel sec. XII per opera di Marqus ibn al Ḳanbar; generalmente ci si accontenta dell'accusa generale sul fumo dell'incenso, quando all'inizio della Messa si incensa l'altare. Il sacerdote dà allora l'assoluzione. Cf. G. Graf, *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirchen im zwölften Jahrhundert*, Paderborn 1923. L'Estrema Unzione si amministra in chiesa anche ai sani, a scopo preventivo. Le feste matrimoniali solennissime durano una settimana intera. V'è una fede sicura nell'oltretomba: si prega per i morti e si ammette la resurrezione e la retribuzione eterna. Secondo l'antica credenza egizia si riconosce che l'anima, prima di giungere al tribunale divino, debba per 40 giorni sottostare a diversi esami demoniaci intorno alla sua virtù o alle colpe, e debba pagare delle telonie o dogane ai vari portieri dell'oltretomba.

Bibl. — S. Congregazione Or., *Statistica con cenni storici della Gerarchia ... di rito or.*, Roma 1932, p. 31-40. — M. Jugie in *Dict. de Théol. cath.*, X, col. 2251-2306. — Id., *Theologia dogmatica Christ. orientalium*, V (Parisiis 1935) p. 458-64 — A. Mallon in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, III-2, col. 2819-86 (epigrafia). — L. Duchesne, *L'Église au VI siècle*, Paris 1925, ch. X. — C. Kopp, *Glaube und Sakramente der koptischen Kirche*, Rom 1932. — M. Guidi, *Copti*, in *Enc. It.*, XI, 331-335. — W. Till, *Koptische Heiligen-und Martyrenlegenden*, 2 voll., Roma 1935 (Pont. Istit. di *Studi Orient.*). — V. Buri, *L'unione della Chiesa Copta con Roma sotto Clemente VIII*, Roma 1931 (Orientalia Christiana, vol. XXIII-2, n. 72). — G. Hoffmann, *La « Chiesa » copta ed etiopica nel concilio di Firenze*, in *Civiltà Catt.*, 93 (1942, II) 141-146; 228-235. — Id., *De unione Coptorum, Syrorum, Chaldaeorum Maronitarumque Cypri*, Romae 1936 (Textus et Docc., Series Theol., n. 22). — R. Strothmann, *Die Koptische Kirche in der Neuzeit*, Tübingen 1932. — F. Salvoni, Bibliografia copta (dal dopoguerra ad oggi) in *Aevum* 1941. — C. Crivelli, *Copti e Protestanti*, in *Civiltà Catt.*, 94 (1943 III), 20-25 (continua). — v. Egitto; Etiopia.

COQUEREL Atanasio Lor. Carlo (1795-1868), teologo, oratore e pastore calvinista, n. e m. a Parigi, uno dei più notevoli rappresentanti francesi del liberalismo religioso. Opere precipue, oltre a 2 voll. di *Sermons* (1829): *L'orthodoxie moderne* (1841); *Réponse à Strauss* (1841); *Le Christianisme expérimental*[2] (1866); *Christologie*, 2 voll.

(1858). — Suo figlio **Atanasio Giosuè** (1820-1875) fu capo del protestantesimo liberale in Francia. — Enc. It., XI, 339 *b*. — Chappuis in *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, I² (1927) col. 1726 s.

CORALE. Canto religioso a più voci, in forma ritmata, originato dal canto gregoriano e sviluppatosi in Germania, dove si iniziò la versione in volgare degli inni liturgici. Si distingue dal C. gregoriano appunto per l'impiego di più voci e per il sistema di esecuzione da parte dei fedeli, che si effettua in base alle leggi fondamentali della liturgia. Al suo sviluppo concorre da una parte la separazione presto avvenuta fra il vero e proprio canto collettivo praticato dai fedeli e l'elaborazione vocale-strumentale fattane dai singoli compositori: dall'altra il distacco della musica d'arte da quella comune. Una prima raccolta di canti polifonici su melodie popolari, o tolte dal gregoriano o scritte da Lutero, è quella pubblicata dal Walther nel 1524.

Da questo momento l'uso del canto popolare si diffonde in tutta la Germania e nei paesi protestanti. I grandi maestri della composizione strumentale del sec. XVII-XVIII imprimeranno al C. forme personali così, che il genere a poco a poco verrà perdendo d'importanza. — Enc. It., XI, 341-344 *a*. — P. Wagner in *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 886-890.

CORALI (Libri), sono quelli che si usano in Coro (v.) per il canto liturgico: il Kyriale (v.), il Graduale (v.), l'Antifonario (v.) e il Responsoriale (v.). Del canto gregoriano (v. Canto Sacro), che questi libri contengono, Pio XI ordinò un'edizione « tipica », basata sui manoscritti antichi.

Libri corali si dissero pure i grossi *in folio* di pergamena scritti a mano e spesso ornati di miniature finissime, che nel medioevo e nel rinascimento, prima della stampa e anche agli inizi di questa, si usavano porre in coro su un leggio comune, dal quale tutti potessero leggerli.

CORANO. È il libro santo dell'Islam (v.).

CORBIA. Celeberrima abbazia dei Benedettini presso Amiens. Fu fondata circa l'anno 657 o il 662 da S. Batilde (v.), moglie di Clodoveo II. S. Adalardo (v.) di C., cugino di Carlo Magno, fondò poi (822) Nuova Corbia, Neu-Korvey in Sassonia. Furono monaci di Corbia S. Anscario (v.), Pascasio Ratberto (v.) e Ratramno (v.) ed una pleiade di anonimi, che diedero vita e prosperità alle scuole dell'abbazia (celeberrima la miniatura di Corbia), già fiorenti nel IX sec. Il monastero nel 1618 entrò a far parte della Congregazione di S. Mauro e fu poi sommerso nel turbine delle rivoluzioni. — *Gallia Christiana*, t. X, col. 1245 ss. — B. Danzer in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 43, e A. Fuchs, *ib.*, VI, col. 217 s (Nuova-Corbia).

CORBINIANO, Santo (c. 670-725/30?), primo vescovo e celebre patrono di **Frisinga**. Originario di un castello presso Melun, forse Châtres (che è oggi Arpajon). Fu dapprima dedito al sacro ministero in patria, dove crebbe assai la fama della sua santità; indi pellegrinò a Roma coll'intento di ritirarsi a vita monastica; ma papa Gregorio II lo rinviò, vescovo, in Baviera. A lui deve la sua origine la diocesi di *Frisinga*. Apostolica franchezza dimostrò contro l'incestuosa duchessa Biltrude, ai cui attentati riuscì a sfuggire. Le sue reliquie, deposte e conservate per 40 anni presso Mais dov'egli aveva fondato un monastero, furon di nuovo recate a Frisinga dal vescovo Aribone (765-783), che ne scrisse per primo la *Vita*: ed. Bruno Krusch in *Mon. Germaniae Hist., Scriptores rerum Merov.*, VI (1913) 497-635, e separatamente ad uso delle scuole: *Arbeonis Vitae Sanctorum*, Hannover 1920. Per la cronologia cf. Analecta Bolland., XXVI (1905) 298 s. Cf. anche Acta SS. *Sept.* III (Ven. 1761) *die* 8, p. 261-296.

CORBLET, L'Abbé Giulio (1819-1886), n. a Roye (Somme), m. a Versailles. Sacerdote e distinto archeologo. Nel 1857 fondò la *Revue de l'art chrétien*, da lui diretta fino al 1871. Ha lasciato opere sull'arte nel medioevo, sull'archeologia francese, sui simboli e attributi iconografici, sui Sacramenti (l'opera maggiore, pubblicata solo in parte).

CORDARA Giulio Cesare, S. J. (1704–1785), n. e m. ad Alessandria di Piemonte. Entrò giovanissimo nella Compagnia di Gesù, soppressa la quale rientrò nel clero della città natale. « Scriptor habitus sui aevi nulli secundus », il C., letterato e storico della C. di G., ha lasciato un'abbondante produzione in italiano e nel più bel latino di Cesare: storia, poesia, dramma, satira, ecc. Notiamo: *De Vita graeculorum huius aetatis litteratura* (1737), satire lette molto e discusse in tutto il secolo XVIII; *Hist. Soc. Iesu*, 2 voll in fol., Romae 1750–1859. Importanti le sue Memorie: *De Suis ac suorum rebus . . . commentarii*, Torino 1933, edite da G. Albertotti (cf. p. XV-XXV la bibliogr. cordariana dell'A.), dove si contiene, fra molte preziose informazioni, la storia della soppressione dei Gesuiti, esposta con ispirito di comprensione. Lo stesso Albertotti curò precedentemente l'ediz. delle *Lettere del C.* (Modena 1912–16), del *De Suppressione S. J.* (Padova 1923–25) e di altri scritti. — Sommervogel, II, 1411-32. — Enc. It., XI, 368 *a*. — E. Rosa in *Civiltà Catt.*, 64 (1913, IV) 453–470 e 78 (1927, III) 540–550.

CORDERO Fr. Fiorenzo. v. Michele (Fratel).

CORDIER (Corderius) Baldassare, S. J. (1592–1650). Esegeta, n. ad Anversa, m. a Roma. Insegnò greco, morale e infine, a Vienna, S. Scrittura. Specialista dell'esegesi dei Padri Greci, pubblicò: *Catena Gr. PP. in S. Lucam* (1628) — . . *in S. Joannem* (1630) – . . . *in S. Matthaeum* (2 voll., 1646) — . . . *in Psalmos* (3 voll., 1643–46); *S. Dionysii Areop. opera*, 1634 (in *PG* III–IV); *Job elucidatus* (1646) ed altre opere — Sommervogel, II, 1438–42. — Id. in *Dict. de la Bible*, II, col. 967 s. — E. Mangenot in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1846 s. — Hurter, *Nomenclator*, III (1907) col. 1040–2.

CORDIGLIERI o **Cordigeri**, da *cordiglio* o *corda*, si chiamano gli ascritti ad una speciale arciconfraternita (e alle confraternite dipendenti), che ha la sua sede centrale in Assisi presso la basilica del Serafico Francesco.

L'origine prima della divozione alla corda di San Francesco si deve ricercare nel candido episodio narrato nei *Fioretti*, del fanciullo aspirante all'Ordine, il quale « *si puose a dormire allato a San Francesco e legò la corda sua con quella di San Francesco* ». Nello *Speculum perfectionis* » si legge che San Domenico chiese al suo amico Francesco la sua corda e, avutala, se ne recinse per devozione i fianchi sotto la tonaca. Il cordiglio francescano fu portato con gran fervore da illustri santi quali Santa Brigida, S. Francesco di Paola, S. Benedetto Labre, e divenne motivo

decorativo per gli stemmi d'illustri case regnanti La corda a nodi, che vediamo come motivo ornamentale nel Collare dell'Annunziata, e sul petto dei Reali Carabinieri, ricorda pure la simpatica devozione al più italiano tra i Santi.

L'arciconfraternita dei CC., istituita dal papa francescano Sisto V (bolla del 19 nov. 1585) e dotata di molte indulgenze e privilegi spirituali, ha per fine principale di promuovere tra i fedeli e in modo particolare tra i fanciulli e i giovinetti la divozione a Gesù Crocifisso, e una solida formazione alla virtù e pietà cristiana, ispirata agli esempi del Serafico. Ogni ascritto si obbliga a portare il cingolo benedetto ai fianchi in memoria del Santo e a recitare cinque « Pater, Ave e Gloria » in onore delle Piaghe di Gesù.

L'istituzione, vivamente raccomandata da *Pio XI*, (Encicl. *Rite expiatis*, 30 apr. 1926), attualmente va rapidamente diffondendosi, particolarmente in Italia, Francia, Stati Uniti. Ha due sezioni: maschile e femminile.

Bibl. — Compendio *delle indulgenze e privilegi concessi da Paolo V e Gregorio XV alla Confrat. del Cordone di S. Francesco*, 1670. — Fr. De Leonibus, *Istruttione dei CC. di S. Fr.*, Napoli 1638. — Flavianus a Bois, *La vraie fraternité, entretiens spirituels à l'usage des Cordigères*, Nantes 1881. — J. Delacroix, *Le cordon de St. François, L'arciconfrérie du cordon séraphique*, Paris 1913.

CORDONI Bartolomeo, O. F. M. (probab. 1471-1531), n. a Città di Castello. Fu allievo del Poliziano. Alla morte della moglie, si fece francescano a Santa Maria degli Angeli (1504). Fu missionario in Africa Settentrionale e morì sulle coste africane dopo aver preso parte alla spedizione di Carlo V. È venerato nell'Ordine come Beato. Soggiornando nel convento di Monteripido presso Perugia, compose il suo celebre trattato mistico *De unione animae cum supereminenti lumine*, parte in latino, parte in italiano, edito da Ilario Pigni suo discepolo (Perugia 1538) e in italiano (Milano 1539) dal padre Gerolamo da Molfetta, passato in seguito ai calvinisti. L'opera fu posta all'indice nel 1584 per alcune dottrine ardite e allora soprattutto pericolose. Conserva però un grande valore mistico. La dottrina dell'annientamento per mezzo dell'umiltà, della rinuncia a se stesso e alla propria volontà come mezzo per rendere l'anima deiforme, sono espresse con grande potenza e convinzione.

Bibl. — Wadding, *Annales Ord. Min.*, t. XVI (1933) n. 402, p. 464. — G. Oddi, *La Franceschina*, t. V, appendice, Firenze 1932, p. 456-73. — Hurter, *Nomenclator*, II (1906) col. 1362. — Nazzareno Santinelli, *Il B. Bart. Cordoni e le fonti della sua mistica*, Città di Castello 1930. — Emidio d'Ascoli in *Dict. de Spiritualité*, I, col. 1266-67.

CORDOVANI Mariano, O. P., n. a Serravalle (Arezzo) nel 1883; teologo e scrittore di costante ispirazione teologica; già docente all'Università Catt. del S. Cuore, poi reggente degli studi all'Angelico in Roma, oggi maestro del Sacro Palazzo. Molte e notissime le sue opere, fra le quali ricordiamo la trilogia: *Il Rivelatore* (1927), *Il Salvatore* (1928), *Il Santificatore* (1939).

CORE, discendente di Levi, **Datan** e **Abiram**, discendenti di Ruben, durante la sosta degli Ebrei nel deserto capeggiarono una sollevazione abbastanza vasta (il testo sacro dà il numero di 250 fra i notabili del popolo) contro Mosè ed Aronne. Era un tentativo di rovesciare e di usurpare le due autorità, dittatoriale di Mosè e sacerdotale di Aronne, costituite da Dio stesso. Dio perciò li colpì con punizione esemplare, facendo inghiottire dal suolo sprofondatosi sotto i loro piedi C. coi suoi di casa e con le sue robe e facendo divorare dal fuoco gli altri della congiura. *Num* XVI.

Il terribile fatto rimase impresso nella memoria del popolo: cf. *Num.* XXVII 3; *Giuda* 11.

Tuttavia non fu tutta schiantata la discendenza di C., poichè spesso si parla del gruppo levitico dei **Coreiti** nei libri storici. Dio anzi accordò ad essi il dono dell'ispirazione sacra: dieci bellissimi Salmi (v.) sono attribuiti, nei titoli stessi, ai « figli di C. ».

COREA. Penisola dell'Asia orientale, che dalla Manciuria si spinge a sud tra il Mar Giallo e il Mar del Giappone, già impero indipendente dopo la guerra cino-nipponica del 1894, dal 1910 incorporata al Giappone. Superficie, comprese le isole adiacenti, km.^{2} 220.788, popolazione 24.326.827 (anno 1940) di razza mongola, con oltre mezzo milione di Giapponesi. La capitale è Seul, dove risiede il governatore generale giapponese: a lui fanno capo 13 governatori provinciali.

I primi elementi del Vangelo furono diffusi verso la fine del sec. XVIII da letterati coreani che avevan potuto averne conoscenza mediante il loro studio e i rapporti con missionari del Giappone o della Cina. Si formarono, pure senza un clero stabile, saldi nuclei cristiani, illustrati anche da martiri. I missionari europei non poterono penetrare che nella prima metà del secolo XIX a prezzo di sangue. Nel 1839 cadevan vittime della persecuzione, poco dopo esser penetrati in C., il padre Maubant, il p. Chastan e mons. Imbert delle Missioni Estere di Parigi, secondo vicario apostolico di C., successo a mons. Brugnière, che non era mai potuto entrare nel paese. Nel 1866 vi si contavano 25.000 cattolici, ma la persecuzione che mise a morte 2 vescovi, 7 missionari e molti fedeli, impedì il libero accesso fino al 1884. Il martirologio coreano conta ben 79 persone già beatificate: 1 vescovo (mons. Imbert beatif. 1925), 2 missionari (i due compagni di mons. Imbert, 1925), 1 sacerdote indigeno (Andrea Kim), 75 laici. Nel 1939 si contavano circa 160.000 cattolici e altrettanti protestanti: il resto della popolazione è buddista o confuciana. Il personale missionario, secondo i dati del 1939, constava di 264 sacerdoti, 43 fratelli laici, 313 suore.

In C., oltre all'abbazia « nullius » di *Tokugen*, eretta nel 1940 e affidata ai Benedettini di S. Ottilia, sono eretti 4 vicariati apostolici e 3 prefetture ap.

A) Vicariati:

Seul, eretto nel 1911, erede di parte del primitivo vicariato ap. di « Corea »; è tenuto dalle Missioni Estere di Parigi; catt. 65.000.

Taiku, 1911, pure affidato alle Missioni E. di Parigi; catt. 27.000.

Kanko, 1940, già « Wonsan », 1920; Benedettini di S. Ottilia; catt. 6.067.

Heijo, 1939, già prefett. ap. di « Peng-yang », 1929, di « Hpyeng-ang », 1927; Soc. delle Missioni Estere di Maryknoll; catt. 24.400.

B) Prefetture:

Kwosze, 1937; Soc. di S. Colombano per le Missioni Estere; catt. 5.346.

Shunsen, 1939 per bipartizione del vicariato ap. di Seul; pure affidata alla Soc. di S. Colombano; catt. 10.444.

Zenshu, 1937; clero secolare; catt. 19.322.

Bibl. — Guida *Miss. Catt.*, 1935, p. 172 ss. — Ch. Dallet, *Histoire de l'Église de C.*, 2 voll. Paris 1874. — Streit-Dindinger, *Bibliotheca Missionum*, vol. X, *Missionsliteratur Japans und Corea*. — Schmidlin-Tragella, *Manuale di Storia delle Missioni*, II, 181-182; III, 65-69 e passim. — M. Julien, *L'évangélisation en C.*, in *Missions Catholiques* 1937, p. 532 ss. — Sui Martiri: M. Grimaldi in *Civiltà Catt.*, 76 (1925, III) 33-44. — Tid. in *Pensiero Miss.*, 11 (1939) 329-332. — Misest, *ivi* 13 (1941) 314-322. — Purpublüten *im Lande der Morgenstille*, in *Annalen der Glaubensverbreitung* 1937, p. 161-185 — Vedi presso B. Sauer in *Lex. für Theol. und Kirche*, VI, col. 204-206 altra *Bibl.*

CORELLI Arcangelo (1653-1713), di Fusignano, violinista e compositore di altissimo merito per freschezza di ispirazione e purezza di stile. Suo capolavoro, fra le Sonate, quello intitolato « La follia ». Caposcuola, ebbe eccellenti allievi, fra cui il Geminiani e il Locatelli. È sepolto al Pantheon, e in Vaticano ha un busto con la scritta: *C. princeps musicorum*. — Enc. It., XI, 390 *b* -391 *b*.

COREPISCOPI (χωρεπίσκοπος, περιοδευτής, ἔξαρχος, *episcopus vicanus* o *regionarius, vicarius episcopi* . . .). Si trovano nominati, specialmente in Oriente, fin dal sec. III. Il primo documento è una lettera indirizzata a Paolo di Samosata da una riunione di vescovi tenuta nel 269 ad Antiochia (presso Eusebio, *H. E.* VII, 30,6; PG 20,713: ἐπίσκοπος . . . ἀγρῶν). L'origine di essi deve vedersi nell'urgente bisogno che ebbero i vescovi dei primi secoli di procurarsi degli ausiliari per amministrare le parti più remote delle loro estesissime diocesi. Erano quasi *episcopi rurales*, vescovi di campagna, vicari generali (noi diremmo) per le foranie. Erano incaricati dell'assistenza ai poveri (conc. di Neocesarea del 314, can. 14), della vigilanza del clero e potevano conferire gli Ordini Minori (conc. di Antiochia, cann. 10,13). È questione assai controversa se fossero veri vescovi o semplici preti. Il ricordato conc. di Neocesarea distingue chiaramente i *preti di campagna* (ἐπιχώριοι πρεσβύτεροι) dai *vescovi di campagna* (χωρεπίσκοποι), can. 13 s; e il conc. di Laodicea (373) impone di non istituire più dei *vescovi nelle campagne*, ma soltanto dei visitatori (περιοδευταί) e che i CC. già istituiti dipendano in tutto dai vescovi diocesani. Sicchè par certo che, se non tutti, buona parte dei CC., almeno nei primi secoli, fossero insigniti dell'ordine e della giurisdizione episcopale, veri vescovi coadiutori, con relativa indipendenza dal vescovo della città. Ma quando questi estese il suo potere anche nella campagna, i CC. perdettero poteri e nome, così che dal sec. VIII non si trovano che arcidiaconi, arcipreti o decani (rurales) e i comuni vicari foranei, ai quali furono trasferiti in parte i poteri e talora anche il nome degli antichi CC. Ricompaiono in Occidente sotto i Carolingi, ma senza goder di migliore fortuna. I concili e i sinodi sembrano preoccupati di reprimere i loro abusi, più che di disciplinare il loro ufficio (cf. Sinodo VI di Parigi dell'829, can. 27; Mansi, XIV, col. 556 s., dove si paragona il potere dei CC. a quello dei 70 discepoli del Signore). È a dire però che in Occidente i CC. dovettero essere assai pochi (l'Italia, l'Illiria, l'Africa pare non conoscessero questo istituto), eccetto nella Gallia dove ebbero notevole importanza e dove s'incontra il primo C. occidentale (Armentario sec. V). Dopo i richiami del Sinodo di Meaux (can. 44; Mansi, l. c., 829), dopo le critiche violente di Incmaro di Reims e del Pseudo-Isidoro, andò declinando la loro potenza anche in Europa: dopo il mille, dei CC. in senso antico, non si parla più. Solo in Irlanda perdurarono fino al sec. XIII. In alcune Chiese Orientali, anche unite, sussistono ancora. v. Corepiscopi; Coadiutori.

Bibl. — Rabano Mauro, *De Chorepiscopis:* PL 110, 1195 ss. — I. Caparros, *Dissert. de CC., eorum instit. et officiis*, Matriti 1788. — J. Wetzsäcker, *Kampf gegen den Chorepiskopat*, Tübingen 1859. — H. Grisar in *Civiltà Catt.*, 55 (1904, IV) 203-218; 56 (1905, I) 209-224; 728-743. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, III-1, col. 1423-1452. — T. Gottlob, *Der Abendländische Chorepiscopat*, Bonn 1928. — A. M Koeniger in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, II, 893 s. — J. Leclef in *Dict. de Droit can.*, III, col. 686-695.

CORESSIOS Giorgio (1554-1641). Teologo greco, nativo di Chio. Studiò medicina e filosofia a Pisa e a Padova ed esercitò quella in Livorno, indi ritornò in patria. Disputò e scrisse anche contro calvinisti e luterani, ma soprattutto contro la Chiesa Romana, senza salvare le regole della nobiltà. — A. Palmieri in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1847 s. — M. Jugie, *Theologia dogm. Christianorum Orientalium*, I (1926) p. 513.

CORIDALEO (Coridalleo), Teofilo († 1646), n. e m. ad Atene, filosofo e teologo greco. Studiò a Padova, insegnò a Venezia (1609-14), ad Atene (1614-20), a Zante, a Costantinopoli; fattosi monaco col nome di *Teodosio*, ebbe l'episcopato di Naupatto e Arta, che dovette abbandonare per aver destato sospetti circa la propria ortodossia. Infatti fu amico di Cirillo Lucari (v.), la cui dottrina, in un discorso del 1639, presentò come la genuina fede che la chiesa orientale doveva accettare; di tendenze protestanti, negò perfino la transustanziazione. Lasciò, tra l'altro, una *Epistola dogmatica* a Sofronio Poktchaskii; celebri sono i suoi lavori filosofici, soprattutto il commento alle opere di Aristotele (Venezia 1729). — A. Palmieri in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1914 s. — M. Jugie, *l. c.*, p. 510.

CORINZI (Lettere di S. Paolo ai). — **I. Corinto**, la città « bimare » (Orazio, *Odi*, I, 7), coi suoi due porti di Cencrea verso oriente e di Lecheo verso occidente, separati, prima del 1893, dallo strettissimo istmo che diede nome ai celebri giuochi, fu anticamente un emporio commerciale di primissimo ordine. Nel sec. V a. C. Tucidide (*Storia*, I, 13, 2-4) parla della sua opulenza. Più ampia descrizione ne fa, verso l'inizio dell'éra nostra, Strabone (*Geografia*, lib. VIII; p. 378 ss nell'ed. di Parigi del 1620; p. 580 ss nell'ed. di Amsterdam del 1707), che ne ricorda anche la gloria artistica. Rasa al suolo dal console L. Mummio nel 146 a. C., fu da Giulio Cesare, in grazia della sua importanza strategica, ripopolata con una colonia di liberti. A questo nucleo romano si aggiunse gente di ogni

provenienza attratta dall' interesse o dall'ideale di una vita gaudente. La città cosmopolita riacquistò l'antica potenza (nel I sec. cristiano forse contava un mezzo milione di ab.), ma si fece anche una pessima fama. Vi eran confluiti tutti i culti e tutti i vizi. Il tempio di Afrodite, che dominava la città dall'alto dell'« Acrocorinto », lussuosamente servito da grande numero di sacerdotesse, era il centro e insieme il simbolo della depravazione. È ben probabile che S. Paolo traesse dall'ambiente corinzio, in cui allora viveva, i foschi colori del quadro, in cui descrive ai Romani (v.) l'abiezione del paganesimo (Rom I 18–32); il Crisostomo qualificò Corinto ἐπαφροδιτοτάτην, la città più venerea; κορινθιάζεσθαι, « vivere a mo' dei Corinzi », significava vivere in dissolutezza e « ragazza di Corinto » era sinonimo di prostituta. L'odierna Nea-Korinthos nelle sue misere rovine non lascia sospettare l'antica grandezza né conserva tracce del Cristianesimo piantatovi dall'Apostolo.

II. Occasione della *I Cor*. Dal primo approccio colla città pagana attraverso la casa di Febe (v.), s'irradia la luce del Vangelo a tutta la città, che diviene un centro notevole di ulteriore espansione evangelica, come testimonia la lettera di S. Clemente (v.) Papa ai CC. San Paolo vi giunse nell'anno 50 o 51 dopo il breve e infruttuoso ministero di Atene. In *Atti* XVIII 1–19 abbiamo un racconto particolareggiato sul come Paolo evangelizzasse Corinto. Fu una tappa del suo secondo itinerario apostolico; vi rimase più di 18 mesi. Aveva subito cominciato a disputare di sabbato nella sinagoga, riuscendo a convincere alcuni giudei e alcuni greci. Sopraggiunti poi dalla Macedonia — probabilmente anche con qualche aiuto di denaro — Timoteo e Sila, Paolo pote darsi a predicare con più ardore, passando dall'ospitalità di Aquila e Priscilla (v.) a quella di Tizio il Giusto presso la sinagoga. Ma fatto segno agli attacchi dei Giudei furibondi nel vedere alcuni dei capi, come l'arcisinagogo Crispo colla sua famiglia, passare alla fede nuova, malsicuro della protezione del proconsole Gallione (fratello di Lucio Anneo Seneca, il filosofo, onde venne immaginata la corrispondenza apocrifa fra Seneca e Paolo), si decise a lasciare Corinto. Ma intanto la luce del predicatore apostolico si stese a tutta la provincia di Acaia, operando notevolissimi frutti di conversione. Ne risultò una Chiesa etnico-cristiana prevalentemente composta di umilissimi elementi (*I Cor* I 26–29; VII 21; XII 13). Aquila e Priscilla accompagnarono l'Apostolo ad Efeso, e di là lo lasciarono partire per Antiochia di Siria, ove era solito riprendere fiato tra una missione e l'altra. Ma lo zelo lo invola ancora di là, attraversa la Galazia e la Frigia e arriva nuovamente, secondo un piano prestabilito, a Efeso, dove stette per un triennio (*Atti* XX 31).

Nella Chiesa d' Efeso era giunto l' alessandrino Apollo (v.), il quale era poi passato, colle commendatizie di Aquila e Priscilla, nella Chiesa di Corinto, dove, ad onta delle sue ottime intenzioni, diede il destro a certi spiriti partigiani (v. più innanzi).

V'erano anche altre cause di disaccordo. Di una aveva dovuto toccare Paolo in una lettera antecedente all'attuale *I Cor* e andata perduta. « Bando agli impudici, ai pubblici peccatori! » aveva detto (cf. *I Cor* V 9–11). Alcuni spiriti deboli avevano inteso l'ordine nel senso di evitare ogni commercio coi pagani di mala vita. No. L'Apostolo aveva voluto impedire che i vizi pagani penetrassero nella comunità cristiana e perciò aveva adottato severe sanzioni contro i cristiani di malo costume e di pubblico scandalo. Ma intanto era cresciuto il malinteso, alimentato, in terza istanza, da un partito che faceva capo a Cefa, come il primo faceva capo ad Apollo (*I Cor* I 12; III 4–V 12). Quelli della casa di Cloe, probabilmente una ecclesia domestica, avevano navigato ad Efeso e riferito a Paolo questo sfaldarsi dell'armonia nella Chiesa di Corinto: formazione di tendenze; assuefazione agli scandali più aperti; stonature di esagerati (*I Cor* I 11). Stefana, Fortunato e Acaico gli furono probabilmente latori di una lettera (*I Cor* XVI 17), in cui erano esposti molti casi di coscienza, mentre si riconfermavano così le informazioni allarmanti date da quelli della casa di Cloe. Se Paolo non fa cenno, per delicatezza, di questi nuovi ragguagli, lascia tuttavia sfuggire un ἀκούω (XI 8) a riguardo delle agapi, che ci apre uno spiraglio sulle relazioni orali fattegli da questi messi. I quali devono poi riveleggiare a Corinto, per recarvi la risposta di Paolo: l'attuale *I lettera,* che risente appunto delle circostanze or ora esposte; essa si può agevolmente dividere in due parti: A) *soppressione degli abusi* (*divisioni* I 10–IV; *scandali* V–VI); B) *risposta ai casi di coscienza e dubbi dottrinali* (VII–XV), precedute e seguite, secondo la tecnica epistolare (v. Epistole del N. T.) dall'*esordio* e dall'*epilogo*.

La lettera fu spedita da Efeso verso la Pasqua o Pentecoste dell'anno 57 o 56 (secondo Allo *nella primavera del 55*).

III. I partiti. Il primo quarto della lettera mira allo smantellamento dello spirito fazioso. Non si trattava certo di « scismi » nel significato teologico della parola e neppure di « sètte » eretiche. Erano piuttosto, come ben le chiamerà S. Clemente nella sua lettera ai CC. (XLVII 3) quarant'anni più tardi, delle *tendenze* (προσκλίσεις) o aggruppamenti di preferenza, come sogliono farsi intorno a maestri, oratori, artisti. Alcuni, più costanti, erano, senza venir meno alla unità, tendenzialmente paolini (e bisogna ammirare — bene osserva l'Allo — l'abilità diplomatica dell'Apostolo, che li riprova prima di tutti gli altri); altri erano rapiti dal talento oratorio di Apollo; altri, forse venuti da regioni ove avevano conosciuto Pietro, si richiamavano a lui, pietra vicaria del Cristo; altri poi addirittura alla pietra angolare « Cristo ». Questo partito « del Cristo » rigettava intermediari tra Cristo e l'anima, quasi anticipando la dottrina protestantica. La condanna che Paolo fa dei partigiani è forte. Nè gli altri cooperatori dell'Evangelo erano, più che Paolo, ispiratori di partiti. Cefa è l'oggetto del più vivo rispetto da parte di Paolo; Apollo è pregato insistentemente di ritornare a Corinto (*I Cor* XVI 12) e non pochi vedono in lui l'ermeneuta, a cui si deve la redazione della lettera agli Ebrei (v.). Egregiamente disse il Prat: « Paolo non è più geloso di quel che Apollo sia ambizioso, ma non vuole essere depresso con manifesto danno del suo ministero e della sua autorità legittima ». La quale era intaccata specialmente a riguardo della σοφία, di cui i CC. avevano uno zelo male illuminato. « Sofo » era il filosofo dedito all'alta speculazione, come pure l'artista, il fine dicitore: per tale poteva passare Apollo, non Paolo. Questa insinuazione ci ha procurato una delle pagine più belle e più dense

sulla dottrina della Croce, « verbum Crucis ». Impossessatosi del termine di σοφία, di cui lo spirito greco era tanto invaghito, e stabilita la distinzione, anzi l'opposizione, fra le due sapienze, *quella divina* recondita nel mistero della salvezza soprannaturale operata attraverso la Croce e *quella* sterile e vana *della* CARNE (v.), Paolo dichiara di essersi a proposito astenuto dal rivestire il mistero divino coi paludamenti della sapienza umana — gli sarebbe parso di « svalutare la Croce del Cristo », cercando appoggi e amminicoli umani alla potenza divina — e di non aver potuto, d'altra parte, rivelare fin da principio ai CC., ancor troppo uomini, i lati più sublimi della stessa sapienza divina, percepibili solo dai « perfetti ». Specie di argomento ad hominem ben efficace, per disincantare i suoi lettori dal fascino d'una sterile retorica, innamorandoli della verace sapienza, a cui li aveva egli stesso iniziati. Una delle radici dello spirito partigiano era così recisa (I 18–III 4). Ma l'assurdità dei partiti basati su preferenze personali per questo o quello fra gli operai dell'Evangelo appare in tutta evidenza a chi rifletta che i vari apostoli son tutti allo stesso modo « servitori di Cristo e amministratori dei misteri di Dio », tutti allo stesso modo debitori di fedeltà assoluta all'unico messaggio di Cristo (III–IV).

IV. Gli scandali, che l'Apostolo vuole ardentemente rimuovere, riguardano il fatto dell'incestuoso (*c. V*), i processi davanti ai pagani (*VI 1–11*) e la grave tabe dell'impudicizia (*VI 12–20*).

A) L'incestuoso. Nella comunità cristiana di Corinto viveva, del tutto indisturbato, come pare, uno, che aveva contratto unione maritale « colla moglie di suo padre », ossia, come comunemente s'intende, colla propria matrigna. La fattispecie del delitto è variamente precisata dagli interpreti, ma certo si trattava d'uno scandaloso incesto, contro il quale l'Apostolo si erige con grande sdegno, dolorosamente sorpreso, che, con tutto questo, i CC. siano ancora gonfi d'orgoglio. Anche la natura della pena inflitta o intimata da Paolo non è da tutti intesa allo stesso modo. Ma certo si tratta d'una *scomunica*. « L'abbandono del colpevole a Satana », che ne può tormentare la carne, sarebbe secondo gli uni una nuova terribile pena, secondo gli altri un corollario della stessa scomunica, in quanto, cacciato dalla Chiesa, l'incestuoso si trova come in balia di Satana e ne soffre; tuttavia la dolorosa esperienza può esser salutare all'anima sua. Comunque a nessuno sfugge l'importanza dottrinale di questo passo dell'Apostolo, in cui è perentoriamente riconosciuto alla Chiesa l'esercizio regolare (in *Atti* V 1 ss si tratta d'un fatto straordinario) del diritto penale.

B) I processi davanti ai tribunali pagani. L'Apostolo non può tollerare che un cristiano denunci un suo fratello di fede presso gli « ingiusti », gli « infedeli ». Era per lui — si ama ripetere con Bengel — una « laesa majestas christianorum ». È già un male che vi sian litigi tra « santi », tra « fratelli »; è un male che non si riesca a comporli col fraterno perdono, secondo il consiglio del Signore (*Mt* V 39 ss); ma il male si duplica collo scandalo d'un processo intentato nel foro dei pagani, ai quali si dà così pretesto se non altro di screditare la Chiesa. Paolo vuole quindi che tutto si componga esclusivamente in foro Ecclesiae (cf. *Mt* XVIII 15 ss). Evidentemente questa esclusione d'ogni ricorso al potere esterno era, di sua natura, provvisoria, ne derogava in alcun modo alle prerogative del potere civile. Ma, poichè il meglio, il logico era che non vi fossero affatto ingiustizie e delitti fra i cristiani, Paolo, per terrorizzarne i fedeli, enumera non pochi dei peccati che escluderanno dal regno di Dio

C) L'impudicizia. Questa sezione (VI 12-20) si riconnette per il pensiero col caso dell'incestuoso. La πορνεία, *fornicazione*, è condannata e deplorata: *a)* come *ingiustizia*, poichè viola il diritto del Cristo su noi che gli siamo membri, il suo diritto sul nostro stesso corpo, il rigoroso diritto del suo grande riscatto; il cristiano non appartiene più a se stesso (« voi non siete di voi »); *b)* come *profanazione sacrilega*, poichè prostituisce e dissacra il CORPO (v.), che è membro di Cristo e tempio dello Spirito Santo. Da questa condanna risulta il più nobile elogio della castità, per la quale il corpo è votato alla glorificazione di Dio.

V. Risposta ai « **casi di coscienza** » presentati per iscritto dai CC. stessi o comunque ben noti a Paolo circa il matrimonio e il celibato (*c. VII*), gli idolotiti (*VIII–XI* 1), il decoro delle adunanze sacre e le agapi eucaristiche (*XI*), i carismi (*XII–XIV*), la risurrezione dei corpi (*XV*).

A) Matrimonio e celibato. Nella sì varia cristianità di Corinto pare che si opponessero due tendenze: l'una antinomista (v. ANTINOMISMO), che s'appigliava al motto « Tutto è in mio potere » (VI 12; X 23), l'altra encratita (v. CONTINENTI), che pretendeva perfino di vietare il matrimonio o l'uso di esso. L'Apostolo fissa nettamente la sua dottrina: l'uso del diritto coniugale è lecito, ma la continenza è migliore; il matrimonio è buono, ma la verginità è più perfetta; sono permesse le seconde nozze, ma lo stato di vedovanza è preferibile. Il cristiano è così posto di fronte al bene e al meglio, a consigli, non a precetti. L'accordo pieno dell'Apostolo colla dottrina del Signore nel dichiarare l'assoluta indissolubilità del matrimonio cristiano, dimostra la sua dipendenza dalla tradizione sinottica: *Mt* V 32; XIX, 9; *Mc* X 11 s; *Lc* XVI 18. A riguardo del « matrimonio misto » si ha qui la formulazione del cosidetto PRIVILEGIO PAOLINO (v.).

B) La questione degli *Idolotiti* era stata trattata pochi anni prima nel CONCILIO APOSTOLICO (v.). San Paolo decide nello stesso spirito (v. IDOLOTITI), conciliando il principio (liceità del cibarsene) colla pratica (dovere di astenersene in casi determinati), la *scienza* (γνῶσις) colla *carità* (ἀγαπή) sull'esempio personale di lui, il quale ha rinunciato anche ad elementari diritti del suo ministero per il maggior bene di tutti e per il sicuro bene anche di se stesso, perchè non gli succeda (e non succeda ai CC.) quello che successe agli Ebrei del deserto: di essere riprovati, dopo essere stati privilegiati.

C) Il decoro nelle adunanze sacre e le agapi eucaristiche. V'è anzitutto una questione su un particolare della « moda » femminile. Le donne di Corinto, adusate a grande libertà, si portavano alle collette o sacre riunioni (che si tenevano preferibilmente di domenica), a testa scoperta, senza velo (e talora prendevano persino la parola: vedi XIV 34). Era uno scostarsi dalla norma già data ed ora richiamata dall'Apostolo. La donna deve coprirsi il capo nell'assemblea sacra: tale velamento è imposto dalla subordinazione della donna all'uomo — subordinazione stupendamente considerata nella

sua amplificazione mistica fino a Dio: capo della donna è l'uomo, capo dell'uomo è Cristo, capo del Cristo è Dio —, dal rispetto agli Angeli, che invisibili assistono alla celebrazione del culto, dalla prassi comune delle Chiese, dalla stessa natura che ha dato alla donna i lunghi capelli come per velo.

Ma più ancora affliggevano il cuore dell'Apostolo — benchè fossero provvidenziali per provare gli spiriti fedeli — le scissioni e gli abusi introdottisi perfino nell'AGAPE (v.), sì da farne una preparazione indegna all'Eucaristia, che è da celebrarsi col più vivo senso della morte del Cristo unificante tutta l'umanità nello stesso amore e da riceversi con coscienza pura da gravi colpe, perchè non sia un mangiare e bere la propria condanna. Paolo dichiara d'aver ricevuto la dottrina eucaristica, qui esposta, ἀπὸ τοῦ Κυρίου. Donde si chiedono gli interpreti, se l'espressione sia da intendersi di una rivelazione immediata del Signore all'Apostolo, oppure (come senz'altro è più probabile in XV 3), di una rivelazione partita, sì dal Signore, ma trasmessa dagli altri Apostoli. La prima interpretazione è la più comune fra i cattolici, ma non è senza qualche difficoltà. Comunque giova notare che fra l'istituzione del Grande Sacramento e questa lettera di Paolo non vi fu assolutamente il tempo necessario per la evoluzione del dogma eucaristico, nel senso del modernismo razionalista.

D) Dei CARISMI (v.) abbiamo detto a suo luogo. In taluni fra i Corinzi sopravviveva, residuo di paganesimo, un certo misticismo morboso, che trovava campo per le sue manifestazioni nelle riunioni dei fedeli a scopo di edificazione. Rispondendo a quesiti dei suoi stessi destinatari, Paolo si diffonde — in pagine di cui il Crisostomo ben notava la oscurità dovuta al fatto che noi ignoriamo quanto allora accadesse — a dire dei carismi, che l'unico Divino Spirito variamente distribuisce a chi vuole per il bene della Chiesa tutta, che è il vario ed uno CORPO MISTICO (v.) di Cristo. Buoni i carismi — insegna l'Apostolo, dando speciale rilievo alla profezia e glossolalia — ma il dono dei doni, la via che oltrepassa tutte lo altre, la prima fra le virtù stesse teologali è la CARITÀ (v.), della quale egli tesse qui (c. XIII) il noto commosso elogio.

E) Tutto il dogma cristiano poggia sulla realtà della RISURREZIONE DI CRISTO (v.). Paolo lo ripete con insistenza in questo suo capitolo XV, nel quale rende a tale prodigio la più invincibile delle testimonianze, mentre, alla distanza di poco più che vent'anni dal fatto, già appella ad una « tradizione » granitica. Nè i CC. dubitavano minimamente di questo fatto capitale. Ma lo ritenevano eccezionale. Lo scetticismo, da cui taluni erano presi riguardava non già la risurrezione del Signore, ma la nostra. Sotto l'influsso del dualismo platonico, sembrava ad essi quasi ripugnante il pensare che questo corpo, incarceratore ostile dello spirito, dovesse ancora essere risuscitato nella vita ultramondana: bastava ad essi l'immortalità dello spirito. Ma, posta la fede nella risurrezione di Cristo, il ragionamento dell'Apostolo è altrettanto facile, quanto forte. La nostra risurrezione è un corollario indissolubile della risurrezione di Cristo, poichè noi siamo i membri di una corporazione mistica, di cui Egli è il capo e la causa esemplare: o Egli è risorto, e noi pure risorgeremo, o noi non risorgeremo, ed Egli pure non è risorto. Ma i lettori erano ben saldi nella fede al Cristo risorto: ebbene Egli non è stato che « primizia dei morti », noi seguiremo nella stagione finale. Dopo avere rilevato le inconseguenze della vita cristiana, se i morti non risorgessero — (enigmatici gli accenni all'uso di « farsi battezzare per i morti », v. MORTI [*Battesimo per i*] e alla « teriomachia » sostenuta dall'Apostolo in Efeso [probabilmente in senso figurato: lotta contro feroci avversari]) — Paolo spiega il modo della risurrezione e le qualità dei corpi risuscitati: v. CORPO GLORIOSO (*Doti del*). È un grande « mistero » questa finale e gloriosa trasformazione della carne, della quale godranno anche i giusti dell'ultima generazione, che pure non morranno (lezione greca originale nel *v. 51*).

VI Nell'epilogo (c. XVI) l'Apostolo precisa anzitutto — probabilmente ancora rispondendo a quesiti postigli — come debba farsi la COLLETTA (v.), che tanto gli stava a cuore « per i santi » di Gerusalemme, la Chiesa madre, che versava in povertà. Vedi *II Cor* VIII–IX. Indi, fatte alcune confidenze e raccomandazioni, aggiunge i saluti dei fedeli di Efeso e dell'Asia, terminando col suo saluto personale scritto di sua mano: « *Se qualcuno non ama il Signore, sia anatema.* Maranata! (che si può intendere come professione di fede: « Il Signore è venuto » oppure come invocazione ardente: « O Signore, vieni! »). *La grazia del Signore Gesù sia con voi! Il mio amore è con tutti voi in Cristo Gesù* ». Nulla è più commovente di questo amen d'amore.

VII. Tra la *I Cor* e la *II Cor*. È ben difficile precisare il tempo e più ancora i fatti intercorsi fra le due lettere. Un intervallo di pochi mesi basta nel giudizio di coloro, i quali, come CORNELY e PRAT, rifuggono dall'inserire fra le due missive un nuovo viaggio dell'Apostolo a Corinto. Una visita intermedia fra il tempo della prima evangelizzazione a Corinto e il « terzo » viaggio preannunziato nell'attuale II lettera (XII 14 e soprattutto XIII 1–2) si deve necessariamente ammettere. D'altra parte tale visita dovette precedere d'alquanto l'invio della II lettera, poichè in questa è raccolto il vivace lamento e mormorio dei CC. per una prolungata assenza di Paolo contro i suoi stessi dichiarati propositi. Per cui i predetti autori ritengono essere stato il « secondo » viaggio già anteriore all'invio della I lettera (e coincidente, secondo Baronio e Cornely, col ritorno a Corinto, donde Paolo era partito per quella escursione nell'Illirico, di cui è menzione in *Rom* XV 19); nel qual caso, però, male si spiegano le minacce fatte in quel secondo soggiorno: cf. II Cor XIII 2. In tale ipotesi la lettera, a cui Paolo si richiama in II Cor II 3–9, e VII 8–12, è appunto la *I Cor* e il colpevole, di cui in tali testi si parla, non è che l'incestuoso della *I Cor*.

A queste identificazioni si oppongono altri dotti, come MERK e ALLO. Non è infatti plausibile per essi ravvisare nella *I Cor* una lettera scritta « con molte lacrime » (II Cor II 4) nel solo intento di mettere a prova l'ubbidienza dei CC. (II Cor II 9), nè sembra loro conciliabile, colla solenne sentenza proferita in *I Cor* V 3 ss contro l'incestuoso, la dichiarazione: « Pertanto, se anche vi scrissi, non fu nè per l'offensore nè per l'offeso » (II Cor VII 12). Qui — si osserva — è intervenuta una grave *personale offesa* contro l'Apostolo: ravvisarla nell'*incesto* della I Cor è opinione che non

regge. Secondo i detti autori, tra la *I Cor* e la *II Cor* si deve dunque ammettere una *visita intermedia* di Paolo ai CC, la quale gli causò (e la causa è variamente interpretata) gravi amarezze e gli fece vergare nel pianto una *lettera*, ora del tutto perduta; severa lettera, che rattristò salutarmente i CC. e ridestò nei loro cuori buoni sentimenti per l'Apostolo; sicchè questi, informatone da Tito che gli venne incontro nella Macedonia ne gioì e trasfuse l'onda della sua gioia ne. cc. I-X dell'attuale II Cor.

Ma come spiegare che a tali capitoli, animati da cordialità, seguano poi d'improvviso quegli altri X-XIII, nei quali predominano la rampogna e il disgusto? Crediamo che questa sorprendente variazione di tono si debba spiegare supponendo che l'ultima parte della lettera sia stata scritta — forse con un certo distacco di tempo dalle precedenti — dopo nuove tristi notizie pervenute all'Apostolo sul ritorno in Corinto d'un gruppo a lui fortemente ostile.

Comunque Merk e Allo suppongono coerentemente un intervallo abbastanza lungo fra la *I Cor* e la *II Cor:* da uno a due anni.

VIII. Breve analisi della *II Cor*. Sono nettamente distinguibili, come massicci a sè, dopo l'*esordio* (I 1-11), *tre parti:* la prima, *I 12-VII*, d'indole *apologetica* (con un tratto parenetico: VI 14-VII 1); la seconda, *VIII-IX*, riferentesi ad un ordine *caritativo-assistenziale;* la terza, *X-XIII 10*, d'indole vigorosamente *polemica*.

A) *Parte apologetica*. Paolo ribatte con grazia e nobiltà e con felicissimi tocchi le varie accuse mossegli dai malevoli: di leggerezza e volubilità, manifestate nel mutare il suo itinerario; di insincerità, di furbizia politica, perfino d'arroganza e di tirannia. No. Ma assoluta sincerità (« non siamo, come i molti, mistificatori della parola di Dio », a modo dei bettolieri, καπηλεύοντες); grande fiducia in sè, così da non sentir bisogno di commendatizie presso i suoi CC. (« siete voi la nostra lettera, scritta nei nostri cuori . . . lettera di Cristo, redatta mediante il nostro ministero, vergata . . . collo spirito del Dio vivo »); fiducia, che non è superbia, cosciente, com'egli è, di non poter neppure pensare alcunchè colle sue sole forze, ma che deriva da Dio, il quale l'ha reso capace d'esser ministro della Nuova Alleanza tanto superiore all'Antica e tutta chiarezza in sè e senza veli d'astuzia da parte dei suoi banditori; speranza che si erige, vittoriosa di tutte le asprezze della vita apostolica, verso « l'eterno peso di gloria » e « l'abitazione non manufatta, eterna, ne' cieli »; zelo e dedizione piena al « ministero della riconciliazione », nonostante il cumulo delle pene che l'apostolato impone. Ecco l'apologia che Paolo può stendere con sicura coscienza e con tutta la fiducia d'essere compreso dai suoi stessi lettori (V 11). In VI 11-13 e, dopo una ardente esortazione alla santità (VI 14-VII 1), ancora in VII 1 sono commoventi appelli al cuore dei CC., mentre da parte sua l'Apostolo si dice ricolmo non solo d'amore, ma anche di gioia per le notizie recategli da Tito.

B) La *seconda parte* è dedicata a raccomandare la grande colletta o « sussidio per i santi », ossia pei cristiani di Gerusalemme, ed è un modello perfetto di questo genere di predicazione. I nomi, di cui Paolo adorna l'elemosina, senza mai nominarla in termini di tecnica finanziaria, sono una sinfonia sacra: essa è una « grazia » (VIII 1, 4, 6, 7, 19), una « dimostrazione della carità » (VIII 24), una « benedizione » (IX 5) una « diaconia per i santi » (IX 1, 13), una specie di « servizio liturgico » (ἡ διακονία τῆς λειτουργίας, IX 12), fonte di molta gratitudine e gloria per Dio (IX 12 s), esercizio di « comunione » coi santi (VIII 4; IX 13). Nè mancano ai CC. motivi pressanti per questa grande carità: l'esempio magnanimo dei Macedoni, l'esempio altissimo di Cristo, che s'è fatto povero, per farci ricchi, un motivo anche di santo amor proprio, per non apparire tardivi in opera così pia, infine la prospettiva dei grandi vantaggi spirituali.

C) La *terza parte* già dall'inizio si annuncia come una forte polemica contro un gruppo — in sè tenue minoranza — di avversari non bene individuati, venuti di lontano a intorbidare le acque da poco calmate della Chiesa di Corinto, pseudo-apostoli trasfigurantisi come Satana in angeli di luce. Tentano di soppiantare l'autorità di Paolo non tanto attaccandone la predicazione — chè non avrebbero buon giuoco — quanto abbassandolo e opponendolo al gruppo degli Apostoli per eccellenza, i Dodici; e sfruttano il Vangelo per desiderio di turpe lucro. Felici queste voci calunniose degli intrusi di Corinto, che hanno fatto violenza alla umiltà di Paolo e l'hanno costretto a parlarci di sè, a paragonarsi coi Dodici, a produrre le sue splendide credenziali di « apostolo », a farci confidenza dei suoi rapimenti mistici e delle sue visioni. Ma che è « *la spina per la carne* », « *l'angelo di Satana* », datogli come contrappeso dei favori mistici? Il partito d'opposizione, come voleva il Crisostomo? O lo stimolo della concupiscenza, come altri vollero coll'Estius? O una tara fisica, inciampo all'apostolato? Quest'ultima cosa è più probabile (Cornely, Le Camus, Toussaint, Prat, Allo) Nè molto importa la diagnosi precisa. Importa di più l'assicurazione di Cristo all'Apostolo: « *Ti basta la mia grazia: chè la potenza* (di essa, ἡ δύναμις) *si esplica di più nella* (tua) *debolezza* ».

IX. Conclusione. Benchè la *II Cor* non abbia la pienezza dottrinale della *I Cor*, tuttavia « l'arte di rialzare gli incidenti più comuni mediante i più elevati principi della fede ne fa una miniera inesauribile per l'ascetismo e per la mistica » (Prat). Essa è uno dei migliori documenti del cuore dell'Apostolo.

Bibl. — Tra i commenti cattolici più recenti sulle due Lettere segnaliamo quelli di: A. Schaefer (in ted.), Münster 1903; Cornely (in lat.), Parisiis 1890, 1909²; Gutjahr (in ted.), Graz und Wien 1917²; Toussaint (in fr.), Paris 1910; Sickenberger (in ted. con *Rom.*), Bonn 1932⁴; E.-B. Allo (in fr.), Paris 1935, 1937 con *Bibl.* completa. Inoltre: Aug. Merk, *Introductionis..... Compendium*⁹, Parisiis 1927, p. 836-852. — F. Prat, *La Théologie de S. Paul*, I²², Paris 1934, p. 101-190. — P. Delatte, *Le lettere di S. Paolo* . . . versione ital. di G. Montali, I (1935) p. 201-404. — G. Holzner, *L'Ap. Paolo*, vers. ital., Brescia 1939, p. 250-269; 351-379; 390-399. — Per il commento spirituale è ottimo Bernardino da Picquigny, *Le lettere di S. Paolo*, IX, ed. ital. per G. Castoldi, Monza 1940-41, I, p. 213-392; II, p. 5-124.

Per alcuni punti di speciale importanza: O. Olivieri, *Della differenza di tono tra* I-IX e X-XIII *della II Cor*, in *Biblica* 19 (1938) 388-410. — A.

Romeo su *I Cor XV 51*, in *Verbum Domini* 14 (1934). — C. Adam, *Gesù il Cristo*, Brescia 1935, c. VII: *La risurrezione del Cristo*. — E.-B. Allo, *Sagesse et Pneuma dans I Cor*, in *Revue Biblique* 43 (1934) 321-346. — Id., *La portée de la Collecte pour Jérusalem dans les plans de S. Paul*, ivi 45 (1936) 529-537. — C. Spicq, *L'image sportive de II Cor* IV, 7-9 in *Ephemerides Theol. Lov.*, 14 (1937) 209-229. — Numerosi « *Excursus* », sommamente istruttivi, si hanno nei due prelodati commenti di Allo. Per la corrispondenza apocrifa tra S. Paolo e i Corinzi, v. Apocrifi, IV, C, 5.

CORIO Aimone (1606-1679), esegeta barnabita, n. a Milano, discendente dal noto storico Bernardino; fu ivi professore di rettorica e prefetto delle celebri scuole Arcimboldi, oratore evangelico alieno dai difetti del tempo e dagli onori, anche ecclesiastici, rifiutando l'episcopato. Legò la sua fama alle *Concordantiae morales locorum pugnantium tam Veteris quam novi Testamenti* in più volumi, che si diffusero rapidamente per l'Italia e fuori. Stimato fu anche il suo *Promptuarium Episcoporum* in più edizioni ed altri manuali di disciplina regolare o canonica. — Argelati, *Bibliotheca Scriptorum Mediol.*, I-2 (Mediol. 1745) col. 468 s. — G. Boffito, *Bibl. Barnab.*, I, Firenze 1933, p. 509.

CORLUY Giuseppe, S. J. (1834-1896), n. ad Anversa, morto a Turnhout, esegeta. Si cita soprattutto di lui lo *Spicilegium dogmatico-biblicum* (dilucidazione dei testi biblici soliti ad addursi come prova dei dogmi), 2 voll., Gand 1884-85. — Sommervogel, IX, 110 ss. — Hurter, *Nomenclator*, V-2 (1913) col. 1943 s.

CORMIER Giacinto Maria, O. P. (1832-1916), n. ad Orléans, m. a Roma. Ordinato sacerdote da mons. Dupanloup nel 1856, entrò poco dopo nell'Ordine Domenicano a Flavigny e nel 1859 fece la professione religiosa a S. Sabina in Roma. Fu per parecchi anni provinciale della rinnovata provincia di Tolosa in quei tempi di dura prova per l'Ordine; dal 1891 assistente del generale in Roma, dal 1896 procuratore generale e dal 1904 al 1916 maestro generale, succedendo al Frühwirth (v.). Fu superiore sapiente, fermo insieme e soave, tutto preso dall'idea di rinnovare nell'Ordine lo spirito migliore e le migliori tradizioni; edificò colla vita santa, colla parola, cogli scritti spirituali, colla illuminata direzione delle anime. Secondo il suo programma, compendiato nel motto « Caritas veritatis », fece pubblicare una nuova *Ratio Studiorum*, in Friburgo fece sorgere accanto alla celebre Università l'*Albertinum*, pensionato studentesco, e in Roma eresse l'*Angelico*, collegio internaz. pontificio di scienze sacre. — *Atti del Capitolo Gen. O. P.*, 1920. — S. Szabo, *Il P. Cormier*, Roma 1934.

CORNARO o Corner Elena Lucrezia Piscopia (1646-1684), n. a Venezia dall'antica famiglia *C.*, m. in Padova, dove, prima fra le donne, aveva conseguito la laurea in filosofia. Fu straordinariamente dotta nelle lingue (« *Oraculum Septilingue* ») e poetessa gentile, erudita nelle matematiche, nella filosofia e nella teologia, esperta nella musica; meritò che i primi letterati del mondo a lei scrivessero: *Venetae Minervae*. Dal 1657 s'ascrisse alle oblate benedettine pure vivendo nel secolo. La consumarono lo studio e l'ascesi.

Bibl. — *Vita* per M. Deza (1686), Bacchini (1688 nell'ediz. delle opere), A. Lupis (1689), sec. centista esasperante, A. De Santi (1899). — A. De Santi, *Nuove ricerche su El. Lucr. Cornaro P.*, in *Civiltà Catt*, s. XVII, vol. IV (1899) 172-186; 421-440; 678-689; V (1899) 176-193; 433-447. — Tiraboschi, *Storia della letteratura ital.*, VIII-2 (Ven. 1796) p. 441 s.

CORNEBOUT Arnolfo, Beato (1180-1228), di Bruxelles, converso dell'abbazia cisterciense di Villers-en-Brabant, la cui vita di incredibile austerità e favorita da rivelazioni e apparizioni celesti è narrata in due redazioni dal contemporaneo confratello Goswino di Bossut, in Acta SS. *Jun.* V (Ven. 1744) *die* 30, p. 608-31. Il titolo di *Beato* è fondato soltanto sull'uso. — Altra *Vita* per Fr. Moschus, Arras 1600. — É. de Moreau in *Dict. d'Hist. et de Géogr. eccl.*, IV, col. 603 s. — R. Lechat, *Les bienheureux de l'abbaye de Villers*, in *Analecta Bolland.*, XLII (1924) 371-86, soprattutto p. 373 s.

CORNEILLE Pietro (1606-1684), drammaturgo e poeta francese. Anima tenera, cristiano fervente, manifesta nei suoi versi, pieni di fremente schiettezza, un alto sentimento dell'amore divino, che egli fa vivere nei suoi personaggi come passione dalle più decise esigenze. Nessun poeta drammatico ha realizzato come il C. con tanto rilievo la forza della grazia. Egli ha al suo attivo — tra l'altro — una versione metrica dell'*Imitazione* che nei versi tradisce la deficienza organica di morbidezza e di semplicità. — Enc. It., XI, 420-23 *a*.

CORNELIO, Papa, Santo (251-253). Dopo il martirio di papa Fabiano (gennaio 250), infierendo la persecuzione di Decio, la sede romana ebbe una lunga vacanza di quattordici o, secondo altri, di sedici mesi, durante i quali la Chiesa fu governata dal collegio dei presbiteri (*Presbiterium*). Quando, nella primavera del 251, si potè venire ad una elezione, questa non cadde già, come avrebbe desiderato il partito avverso al grande vescovo di Cartagine Cipriano (v.), sul dotto ed eloquente Novaziano (v.), ma su Cornelio. I delusi si affrettarono ad accusarlo, fra l'altro, come traditore della fede durante la persecuzione da poco cessata e ad opporgli Novaziano stesso, determinando così uno scisma. Cornelio, in una lettera a Fabio di Antiochia, conservataci da Eusebio (*H. E.*, VI, 43; PG 20, 617 ss; PL 3, 757 ss; Kirch, *Enchiridion fontium hist. eccles. antiquae*[5], 254 ss), afferma che il suo rivale si fece consacrare da tre vescovi, semplici e senza cultura, che avevano anche alquanto bevuto. Cipriano, non senza essersi prima sincerato sui fatti di Roma, riconobbe e si sforzò di far riconoscere da tutti Cornelio, su cui nella *Epist. 55 ad Antonianum*, 8 (PL 3,793 ss; Kirch, *o. c.*, 276 ss) ci dà le più onorifiche informazioni: essere egli salito all'episcopato regolarmente di grado in grado, non per ambizione, ma forzato; essere uomo di grande umiltà e santità, vigoroso e intrepido nella fede.

Lo scisma di Novaziano a Roma e quello di Novato (v.) e di Felicissimo (v.) a Cartagine tentarono di trarre vantaggio dalla questione allora viva dei Lapsi (v.), intorno alla quale C. approvò, in un concilio di sessanta vescovi e di numeroso clero, le decisioni prese dal concilio tenuto a Cartagine nel maggio del 251.

Tra Cipriano e C. perdurò un'intima amicizia, che valse anche a stringere maggiormente i vincoli

fra le due sedi. I loro nomi sono accoppiati nel Canone della Messa e le loro memorie nella festa del 16 settembre.

Dalla citata lettera di C. a Fabio d'Antiochia, veniamo informati che la Chiesa romana nel 251 contava 46 sacerdoti, 7 diaconi, 7 suddiaconi, 42 accoliti, 52 tra esorcisti, lettori ed ostiari e vi si soccorrevano più di 1500 vedove ed indigenti (Denz.-B., n. 45).

La notizia del *Liber Pontificalis* — che in massima parte trae la storia di C. da una *Passio* apocrifa — avere C. fatto levare dalle catacombe i corpi dei SS. Pietro e Paolo, deposti poi l'uno in Vaticano, l'altro sulla Via Ostiense, è controversa.

Inoltre esso fa di C. una vittima della persecuzione di Decio, il che certo non risponde al vero. C. sopravvisse a Decio († nov. 251). Sotto il suo successore Treboniano Gallo, la persecuzione si rinnovò. C., catturato fra i primi e processato, fu mandato in esilio a *Centumcellae* (Civitavecchia), dove morì nel giugno del 253. Di là il suo corpo fu poi, probabilmente sotto papa Dionisio (259-268), trasportato a Roma e riposto nel cimitero di S. Callisto. Si conserva frammentariamente l'epitaffio di papa Damaso.

Bibl. — PL 3, 697-888. — S. Cipriano, molte *Epistolae*, PL 3-4. — S. Gerolamo, *De vir. ill.*, 67. — *Liber Pontificalis*, ed. Cantagalli, vol. III (1933) p. 29-41. — Jaffé, *Regesta*, 1885², I, 243. — Tillemont, III, 428-471; 735-746. — Acta SS. *Sept.*, IV, *die* 14 (Venetiis 1761) p. 143-191: cf. Analecta Bolland., XX (1901) 182-197; XXXIII (1919) 429-438 — Schuster, VIII, 245 ss. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. et de Lit.*, III-2, col. 2968-2986. — P. Batiffol, *La Chiesa nascente*, Firenze 1915, p. 416 ss. — P. Paschini, *Lezioni di storia eccl.*, I² (1935) p. 151-154.

CORNELIO di Sneek, O. P. († 1534). Più volte priore a Rostock (Meclemburgo) e professore di teologia in quella Università, predicò (*Sermones*, 1514 e 1517) e scrisse contro l'eresia luterana (*S. Missae ... Mysteriorum dilucidatio*, 1534) e contro Sinforiano Pollio (*Defensio ecclesiasticorum quos Spirituales appellamus*, 1532).

CORNELIO a Lapide. v. Lapide (A).

CORNELIO Centurione. v. Centurione.

CORNELY Rodolfo, S. J. (1830-1908). Insigne esegeta, n. a Breyell non lungi da Düsseldorf in Renania, m. a Treviri. Entrato nella Compagnia di Gesù (1852) e ordinato sacerdote (1860), si perfezionò nello studio delle lingue orientali a Ghazir nel Libano (1862-65), donde perlustrò anche la Palestina e l'Egitto. Di ritorno in Europa trascorse ancora un anno nello studio dell'egittologia all'Università di Parigi, e nel 1867 saliva la cattedra di S. Scrittura e lingue orientali nello studentato dello Ordine a Maria Laach (Renania).

Cacciati i Gesuiti di Germania (1872), egli prendeva la direzione del periodico *Stimmen aus Maria Laach*, sorto l'anno innanzi e allora rifugiatosi in Belgio e poi in Olanda. Né di ciò contento, tempra d'apostolo e d'organizzatore, fondò (1878) la rivista mensile *Die Katholische Missionen*, che florisce tuttora.

La svolta decisiva per l'applicazione agli studi biblici venne al C. con la sua nomina (1879), altamente onorifica in quel tempo di rinnovamento degli studi sacri, a professore di S. Scrittura nell'Università Gregoriana di Roma. Quivi la sua influenza si estese d'un tratto, attraverso la cosmopolitica scolaresca, a ogni parte del mondo. Vi concepì e cominciò ad attuare l'ardito disegno di quel monumentale *Cursus S. Scripturae*, nel quale fece le più belle prove del suo talento e rese i più segnalati servizi alla nobilissima causa della divina parola. Per attendervi con più agio, nel 1889 lasciò la cattedra e si ritirò a più lieve ufficio prima nel noviziato di Blijenbeek (Olanda), poi (1902) nel Seminario diocesano di Treviri, dove presto lo raggiunse la nomina a consultore della allora fondata Commissione Biblica, e poi lo colse, preparato e sereno, la morte.

Nell'accennato « Cursus S. Scripturae » si riservò, con la direzione, la parte fondamentale, introduttoria, e il commento a tutte le Epistole di S. Paolo. La prima opera, *Historica et critica Introductio in utriusque Testamenti libros sacros*, venne alla luce già negli anni 1885-87 in quattro volumi ed ebbe presto (1894-97) una seconda edizione « emendata et aucta » ed una ristampa ancora nel 1925. In questo lavoro magistrale che subito gli attirò l'ammirazione da ogni parte, il P. Cornely rivelò le sue rare doti: informazione vastissima, attinta quasi sempre direttamente alle fonti più diverse, profondità nel trattare la così varia ed ampia materia, forza e chiarezza nell'esposizione, acume e giudizio nello scoprire e confutare l'errore. Alcune parti di esso, come la complessa storia del testo e delle versioni e la storia dell'esegesi, per necessità di cose, per le nuove scoperte di testi e di studi, sono in buona misura superate; in taluni punti lo spirito conservatore, che lodevolmente anima autore ed opera, si affissa in sentenze soverchio rigorose; ma non si potrà dire che il C. non fosse una mente aperta ai sodi risultati, ai veri progressi dell'indagine moderna; all'imponente e robusta massa del magnifico edificio si condonano volentieri i nèi. Della grande opera il C. stesso fece un *Compendium*, che ha già vedute 11 edizioni (5 vivente l'autore, le altre coi ritocchi dei PP. Hagen e Merk, fra cui l'8 più volte ristampata), e una traduzione francese (1907).

Delle Epistole di S. Paolo potè commentare soltanto le prime quattro, le cosidette grandi lettere, che sono pure le più importanti. Questi commenti, mentre mantengono, come nella Introduzione, l'ampiezza d'informazione, rivelano anche più il lavorio personale, la penetrazione nel pensiero dell'Apostolo, l'indipendenza di giudizio; e moltissimo contribuirono al risveglio e al progresso dell'esegesi presso i cattolici d'ogni paese.

Quasi fuor di programma, infine, l'instancabile esegeta lasciava morendo un compiuto commento al libro della Sapienza, che venne, con qualche ritocco, per lo più di contrazione, pubblicato dal P. F. Zorell.

CORNER Davide Gregorio, O. S. B. (1587-1648). N. nella Slesia, m. a Vienna. Si addottorò in filosofia e teologia, fu parroco zelantissimo e strenuo difensore del dogma cattolico. A 42 anni entrò fra i Benedettini; ancora novizio, ebbe a soffrire percosse e carcere dai protestanti. Nel 1636 fu eletto abate di Gottwinga. Fu anche consigliere cesareo e rettore dell'Università di Vienna. Scrisse varie opere teologico-ascetiche, fra cui è importante: *Universae Theologiae in vita D. N. J. C. ..... expositio*, Viennae 1642. — Ziegelbauer, *Hist. litt. O. S. B.*, III, 375.

CORNETO. v. Tarquinia.

CORNILL Carlo Enrico (1854-1920). Esegeta protestante tedesco, n. in Heidelberg, m. in Halle, dove, dopo che a Königsberg e a Breslavia, era professore ordinario del Vecchio Testamento. Ne ricordiamo: *Einleitung in das A. T.*[7], 1913; *Der israelitische Prophetismus*[13], 1920. Apparteneva alla vecchia scuola wellhauseniana.

CORNOLDI Giuseppe Maria, S. J. (1822-189?). Filosofo e pubblicista, n. a Venezia, m. a Roma. Entrato nella Comp. di Gesù (1840), insegnò filos. a Padova e a Bressanone. Passato a Roma (1871), fu addetto per alcuni anni al ministero pastorale nella chiesa del Gesù, e infine fu redattore alla « Civiltà Cattolica ». Ardente ammiratore di S. Tommaso, lavorò energicamente per il rinnovamento della filosofia scolastica. Fondò l'Accad. Filosofico-medica di Bologna e l'Accad. Romana di S. Tommaso con la rivista omonima, per il progresso del tomismo. A lui si deve anche « Scienza Italiana » (fusasi più tardi con la « Scuola Cattolica ») fondata per difendere l'unità tra scienza e fede. Collaboratore di giornali e riviste, lasciò numerosi articoli di argomenti varii, che mostrano il suo talento di pubblicista. Soprattutto nel campo filosofico rivelò la sua robusta formazione intellettuale. — H. Dutouquet in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1865 s. — Hurter, *Nomenclator*, V-2 (1913) col. 1491 s. — Sommervogel, IX, 114. — F. S. Rondina in *Civiltà Catt.*, serie XV, t. I (1892) 348-52, coll'elenco delle opere. — P. Dezza, *Alle origini del neotomismo*, Milano 1940, p. 85-123.

CORO. Dalla grecità classica, in cui χορός significò variamente: *a*) una manifestazione artistico-religiosa a base di danza e di canto, *b*) il gruppo dei danzanti o cantanti, *c*) il luogo della danza, C. passò nel linguaggio liturgico cristiano con due distinte accezioni, personale e locale. Riferendosi a persone, può indicare: 1.° i chierici (canonici e mansionari) o i monaci che, come si dice, sono « obbligati al C. » e che nella liturgia hanno il compito di eseguire tutto ciò che è canto, in forma recitativa, melodica o armonica (a più voci); 2.° i gruppi di laici che sostituiscono nel canto il C. chiericale o monastico. Inteso in senso locale, il C. oggi propriamente non è qualunque posto dove si trovino i cantori, ma la parte della chiesa provvista di stalli. Anticamente il C. era un recinto, per lo più posto davanti all'altare e nella navata stessa della chiesa, tutto in pietra o marmo, provvisto di sedili e di uno o due pulpiti dove si eseguivano gli *a solo*. Ne sono esempi il C. della basilica di S. Clemente e quello — restaurato — di S. Sabina a Roma. Il C. in Italia, dal rinascimento in poi, trovò posto dietro l'altare maggiore; in Francia e in Germania si conservò più spesso davanti all'altare, ma spesso separato dal popolo mediante costruzioni in legno o muratura, qualche volta molto grandi e tali da impedire completamente allo sguardo dei fedeli lo svolgimento della liturgia. È il *jubé* francese o belga e il *Lettner* tedesco. Un esempio classico in Italia è nella chiesa dei Frari a Venezia. Il C. fu sempre oggetto di cure artistiche e l'arte dell'Incisione (v.) e dell'Intarsio (v.) nel periodo gotico e del rinascimento vi trovarono il loro campo preferito.

Nei paesi tedeschi fin dal tempo dei Carolingi e degli Ottoni molte chiese abbaziali o cattedrali ebbero un doppio coro (*Ost-Chor*, il principale, e *West-Chor*), l'uno nell' abside, l'altro all'ingresso centrale.

La *coralità* è uno dei caratteri salienti del canto liturgico; perciò sono preferiti il canto gregoriano (v. Canto Sacro) e quello polifonico (v. Polifonia).

Bibl. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét., et de Lit.*, III-1, col. 1406-13. — Enc. It., XI, 441-446. — Braun-Sauer in *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 885 s.

CORONA, serto di fiori e di foglie o anche di preziosi metalli, attribuito come ornamento del capo (in realtà o in effigie) a persone elevate in dignità (divinità pagane, re, sacerdoti . . .) o meritevoli di distinzione (vincitori nei giuochi, valorosi in guerra, cantori di gesta, eroi defunti . . .). Che la C. nelle antiche civiltà avesse un originario significato religioso come di avvicinamento delle creature umane alla divinità, è questione controversa. Abbiamo, è vero, per le CC. parole sprezzanti di Tertulliano, di Clemente Aless., di Minucio Felice: ma esse, ove importino qualcosa di più del semplice disprezzo di ciò che è terreno e caduco in confronto di ciò che è celeste ed eterno, poterono trarre motivo dal carattere superstizioso di certi riti pagani ne' quali si usavan CC., piuttosto che da un preteso valore religioso di queste.

Tra i molteplici sensi metaforici, a cui si prestava la C., primeggia quello di vittoria e di ricompensa accolto anche nella S. Scrittura: cf. Giac I 12; Apoc II 10; I Piet V 4; II Tim IV 8.

Le vergini e i martiri sono le categorie che quasi esclusivamente ottennero nel linguaggio degli antichi scrittori e nelle primitive figurazioni l'ornamento della C. Essa divenne anzi simbolo del martirio a tal segno, che Prudenzio (v.) intitolò i suoi inni sui martiri: Περὶ στεφάνων, *De coronis*. Più tardi vennero fregiate di C. anche le sepolture dei confessori e dei semplici fedeli, intendendosi la santità una vittoria sulla fragilità umana. — De Waal in *Realencyklopädie der christl. Alterthümer*, I, p. 333-336. — Enc. It., XI, 447 *b*-51 *b*. — K. Baus, *Der Kranz in Antike und Christentum*, Bonn 1940.

CORONA (S.). v. Vittore e C.

CORONA di Ferro. Famoso cimelio conservato nel tesoro del duomo di Monza. È tutta in oro, composta di sei pezzi rettangolari uniti da cerniere, ed è adorna di 22 gemme e di 24 brillanti. Secondo la tradizione, la C. di F. sarebbe stata tratta da uno dei chiodi, con cui Cristo venne crocifisso. Infatti una sottile lamina di ferro, rozzamente battuta al martello, gira internamente alla C. Sant'Elena ne avrebbe fatto un diadema pel figlio Costantino, che in seguito la regina Teodolinda avrebbe donato alla basilica di S. Giovanni Battista di Monza. Questa tradizione è avversata da storici obbiettivi, che farebbero della C. di Monza una delle solite corone votive, che si appendevano nelle chiese, o una parte della larga collana, di cui si adornavano le regine (Venturi). La C. di Monza servì per coronare i re d'Italia Ottone I e Ottone III, gli imperatori Enrico IV, Corrado di Franconia e Federico Barbarossa (1158). Conservata da privati nel sec. XIII, della C. di F. riprendono a coronarsi Carlo IV, Sigismondo e nel 1530 a Bologna Carlo V. Da quest'epoca non si ricordano che due sole coronazioni: quella di Napoleone

nel 1805 a Milano, che nel porsi la C. sul capo avrebbe esclamato: « Dio me l'ha data, guai a chi la tocca », e l'incoronazione di Ferdinando I d'Austria nel 1838. In seguito a quest'ultima cerimonia l'Austria accampò diritti sulla C. di Monza, e nel 1859 il prezioso monile venne portato a Vienna, dando il nome — come già con Napoleone — a un ordine cavalleresco. Con la pace di Zurigo la C. venne riconsegnata all'Italia, e Vittorio Emanuele nel 1866 la fece riportare a Monza. Nel 1878 la C. venne recata ai funerali dello stesso re a Roma, indi — riportata a Monza — nel 1896 venne posta in una custodia nella cappella della regina Teodolinda a sinistra dell'altar maggiore del duomo. Un fac-simile della C. di F. pende nell'interno del sovrastante tabernacolo. Pregevoli affreschi del Carlone nel transetto in faccia alla cappella e lapidi in marmo nero con iscrizioni dorate ricordano i principali avvenimenti svoltisi attorno alla preziosa reliquia. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, XI-2, col. 2773-76. — Enc. It., XI, 450 *b*-51 *b*.

CORONA del Papa. v. Tiara.

CORONA del Rosario. v. Rosario.

CORONA di Spine. v. Passione e Morte di Cristo.

CORONA Tobia (1566-1626), barnabita, n. a Monza, m. a Napoli ben fondato nelle scienze ecclesiastiche e storiche, fu uomo di governo e per elettissime maniere molto atto al maneggio degli affari. Procuratore generale della Congregazione, fu inviato da Gregorio XV alla corte di Carlo Emanuele I e di Luigi XIII per trattare segretamente dell'occupazione di Ginevra da parte del duca Urbano VIII lo nominò consigliere dell'ordine militare della Milizia Cristiana, istituito dalla maestà cesarea, promosso dal re di Francia e approvato dal Papa per un'armata continua contro il Turco. Ottenne dal re di Francia e dal parlamento di potere diffondere i Barnabiti in quel regno. Era consultato da cardinali. Stampò il volume: *Sacri templi, dove si rappresenta quanto appartiene al loro culto, venerazione, immunità*, ecc., Roma 1625, opera rimasta incompiuta di altri due volumi, già abbozzati. Il Fontanini e il Muratori ne ricavarono gli argomenti sulla questione della Corona di Ferro (v.). — G. Boffito, *Bibl. Barnab.*, I, Firenze 1933, p. 516. — O. Premoli, *Storia dei Barnab. nel 600*, Roma 1922, p. 89.

CORONATI. v. Quattro Coronati (SS.).

CORONEL Gregorio Nuñez († 1620, 1623). Agostiniano portoghese, pio e dotto, predicatore del conte di Savoia, maestro di teologia nelle scuole dell'Ordine in Roma, da Clemente VIII fatto segretario della Congregazione *de Auxiliis*, in seno alla quale combattè il Molinismo (v.), stendendo la censura di 60 tesi di Molina, a cui controrisposero i Gesuiti. Fra le opere stampate ricordiamo: *De vera Christi Ecclesia ll. X*, Romae 1594; *De optimo Reipublicae statu ll. VI*, ib. 1597; *De traditionibus Apostolicis*, ib. 1597. — W. Rügamer in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 51. — Pastor, *Storia dei Papi*, XI (Roma 1929) p. 552 s, 562.

CORONELLI Maria Vincenzo (1650-1718), celebre geografo e cosmografo; n. a Ravenna, m. a Venezia. Entrato fra i Minori Conventuali, studiò a Roma. Trascorse poi la sua vita quasi sempre nel convento di S. Maria Gloriosa a Venezia e fu anche generale dell'Ordine (1702). Nel 1683 fu chiamato a Parigi da Luigi XIV, pel quale costruì due globi, tuttora conservati alla bibl. Nazionale di Parigi. I riformatori dello studio di Padova lo nominarono cosmografo della Serenissima (1685). Fondò la prima società geografica « Accademia degli Argonauti » Scrisse più di 100 opere per lo più cosmografiche; pubblicò oltre 400 carte geografiche; compose una *Storia Veneta* dal 421 al 1504 e un'enciclopedia in 7 volumi: *Biblioteca universale sacra e profana* (1701-1706), che doveva essere in 45 voll. e che è rimasta incompleta; è importante, per essere la prima compilata con criteri moderni. — M. Frorini, *Sfere terrestri e celesti di un autore italiano*, Roma 1899, p. 329-67. — P. Rigolon, *Biografia e studi del P. V. C.*, in *Arch. Veneto*, III, 1. — Hurter, *Nomenclator*, IV³ (1910) col. 887.

CORPO. 1. *Accezioni.* 2. *Il C. e l'uomo.* 3. *Il C. e l'anima.* 4. *Il C. e l'individuo.* 5. *Il C. in senso morale.*

I. **Accezioni.** Delle molteplici accezioni del vocabolo « C. » siano notate qui solo quelle che presentano uno speciale interesse filosofico e teologico.

A) *C. come sostanza completa.* C. può indicare quel ramo dell'albero porfiriano che è la « sostanza corporea », specie del genere supremo « sostanza » e, a sua volta, genere delle specie inferiori: « corpo animato », « corpo inanimato ». Come tutti gli esseri finiti, il C. è composto, nella linea dell'essere, da due principi, uno per cui è simile a tutti gli altri esseri, il secondo per cui è diverso da essi e originale, principi che la terminologia classica denomina rispettivamente « esistenza » ed « essenza ». Ma la gerarchia metafisica degli esseri finiti consta di due gradi: « Spiriti » e « Corpi ». Questi, già composti nella linea dell'essere, come s'è detto, sono ulteriormente composti, nella linea dell'essenza, da un principio determinante, di perfezione, e da un principio determinabile, di restrizione e di misura, che la terminologia aristotelico-scolastica chiama rispettivamente « forma » e « materia ». Sicchè il C. è l'essere finito, la cui essenza è composta di Materia e Forma (v.)

B) *C. come componente dell'uomo.* In un'altra accezione, sulla quale soltanto cade qui il nostro interesse, il C. è, coll'Anima (v.), un componente dell'uomo. Senonchè il C. in questa accezione, e cioè il C. umano, si può intendere in due modi. *a*) Si avverta che l'uomo è una sostanza corporea e, come tale, è composto di materia e forma, secondo che s'è detto sopra; soltanto, egli si rileva sopra i corpi inanimati, perchè la sua forma è un principio vitale, e sopra i corpi animati inferiori, perchè il suo principio vitale è spirituale e immortale. Ora la materia del composto umano è il C., la forma è l'anima, la psiche di Aristotile. In questo senso, il C. è un concetto metafisico, come la materia prima, e non risponde affatto al C. della nostra esperienza sensibile, il quale è già un composto di materia e psiche; è il principio di potenzialità e di misura, che riceve l'essere e la specie dall'anima, considerata come principio dell'essere e di ogni operazione umana, sia organica che spirituale. — *b*) In un'altra accezione, diventata molto comune da Cartesio in poi, C. si oppone all'anima considerata solo come intellettiva e non come forma unica e principio di tutte le attività umane, vegetativa, sensitiva, intellettiva. Nella scienza moderna si parla

spesso di « cause biologiche del carattere psichico ». L'espressione va chiosata, giacchè è un'alogia, se si assume il C. nella precedente accezione aristotelico-tomistica. Infatti « biologico » non è diverso da « psichico », essendo la psiche, per definizione, il principio vitale di tutte le operazioni biologiche. L'espressione, che è di origine cartesiana, qualora si liberi dai presupposti cartesiani, si può conservare attribuendo a « psichico » il significato di « spirituale » e a « biologico » quello di « organico ». In effetto, molti trattatisti moderni esclusero dalla psicologia umana lo studio della morfologia e della fisiologia umana, riservando quel nome al solo studio della funzione cosciente. Così fu che in seno alla antropologia antica si aprirono due settori: la biologia in generale cui è deputato lo studio dell'attività organica (vegetativa, sensitiva) e la psicologia che si riserva lo studio dell'attività spirituale. Questa posizione è legittima, perchè effettivamente ci sono nell'uomo operazioni spirituali, che si esercitano senza organi corporei (tipicamente: lo « intelligere » e il « velle »), e altre attività che sono per natura organiche (schematicamente: il « vegetare » e il « sentire »), incommensurabili colle prime. Sicchè, in questo senso, C. significa tutto l'uomo meno le operazioni spirituali, l'uomo fisico della nostra esperienza sensibile considerato come un organismo puramente animale, composto di materia pura e di un principio vitale organico.

II. **Il corpo e l'uomo.** Primamente sia ben termo che il C. è coll'anima un componente essenziale dell'uomo; la composizione di C. e anima deve pensarsi colle categorie metafisiche di materia e forma. Due antropologie si opposero all'antropologia aristotelico-tomistica e negarono l'appartenenza del C. all'essenza dell'uomo: il platonismo e il cartesianismo. Ma soltanto la dottrina scolastica permette di concepire senza contraddizione l'unità sostanziale dell'uomo e la diversità delle sue operazioni. (v. Anima). La negazione di questa tesi provoca il franamento di tanta parte — e non marginale! — della filosofia e teologia cristiana e ridà vita a molte delle antiche eresie cristologiche.

III. **Il corpo e l'anima** Rimandando ad altro luogo ulteriori discussioni sui problemi antropologici (per l'origine del C. sotto l'aspetto esegetico-teologico, v. Adamo ed Eva, sotto l'aspetto scientifico-filosofico, v. Trasformismo, sotto l'aspetto scientifico-morale, v. Ereditarietà, Eugenetica; circa il momento dell'unione coll'anima, v. Animazione; v. inoltre Uomo), siano qui notati soltanto quei corollari della tesi predetta che sono atti a chiarire la posizione del C. nella vita umana. È, primamente, se il C. è un costituente essenziale della nostra natura, esso deve rappresentare una condizione naturale, ineliminabile della nostra attività. In particolare: esso rappresenta il limite della nostra attività spirituale, che resta pertanto intrinsecamente inferiore alla vita dei puri spiriti. L'oggetto proprio del nostro intelletto è soltanto la « quidditas in materia existens »: « proprium eius (intellectus humani) est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia » (*S. Theol.*, I, q. 85, a. 1; vedi tutto il magnifico dottrinale delle questt. 84-85). E si comprende agevolmente come questa natural condizione dell'intelletto nostro si ripercuota su tutte le attività che dall'intelletto prendono luce e sono dominate. Misconoscere i limiti posti alla natura umana dal C. è quel peccato di angelismo che appunto fu rimproverato a Cartesio (J. Maritain, *Tre riformatori*, vers. it., Brescia 1928, cap. II: Cartesio ossia l'incarnazione dell'Angelo); privilegio dell'Angelo è infatti quell'innatismo e intuizionismo che Cartesio e Platone attribuirono indebitamente all'uomo.

Il problema dei rapporti mutui tra anima e C., che fu la croce di tutto il cartesianismo, trova nella dottrina classica una soluzione piana.

Per non oltrepassare i limiti della discussione presente, si vuol qui investigare l'influsso delle condizioni corporee sull'anima. A tutta prima un tale influsso non sembra possibile; infatti pare che nessuna sostanza o qualità corporea possa agire comecchessia su una sostanza spirituale, qual'è l'anima; inoltre l'anima, creata e infusa immediatamente da Dio nel C., è il principio di tutta la costituzione e attività dell'uomo, sicchè, secondo quei classici teoremi, non vi sono condizioni e attività corporee indipendenti dall'anima in modo da dar luogo alla ricerca dell'influenza di quelle su questa. La prima difficoltà è reale e insormontabile in tutte le antropologie dualistiche, ma non può sorgere nella psicologia scolastica, secondo la quale « anima unitur corpori ut forma », in modo da costituire col corpo un'unità sostanziale, senza fratture e senza scompartimenti. La seconda difficoltà si toglie qualora si assuma il C. umano nella seconda accezione ricordata sopra (B, *b*) e ci si proponga di studiare l'influsso delle condizioni corporee non sull'anima come tale ma sull'esercizio delle facoltà superiori. A chiarimento valgano le osservazioni seguenti.

a) L'anima, si dice, crea il C., ma, si badi, non ex nihilo sebbene dalla materia preesistente, come l'ingegnere può creare un edificio. E la materia preesistente all'atto informativo dell'anima è in primis la cellula-ovo prodotta dall'incontro sessuale, la quale diventa un individuo umano solo quando venga investita dall'anima (v. Animazione); poi c'è tutta la materia cosmica esterna e indipendente dall'anima, immessa sotto forma di cibo nell'organismo, o insinuatasi sotto forma di nemico. Tale materia, benchè venga trasformata e plasmata dall'anima in un individuo nuovo, possiede delle leggi originarie, che pongono un limite all'attività formatrice dell'anima, tant'è vero che l'anima non può annullare i caratteri ereditari prospetticamente inseriti nella struttura corporea del germe; e non è indifferente ingerire un veleno al posto di un cibo sano. Ora è un solenne teorema classico che la materia è la potenza, il principio di misura e di restrizione, che coarta entro i limiti individuali le possibilità della forma, dell'atto, nel nostro caso, dell'anima: « Ipsam dispositionem corporis sequitur dispositio animae, tum quia anima rationalis accipit a corpore, tum quia secundum diversitatem materiae diversificantur et formae », onde si spiegano i fenomeni di eredità similare « etiam in his quae pertinent ad animam » (S. Tommaso, *De pot.*, q. 3, a. 9, ad 7; sui limiti posti dalla « necessitas materiae » cf. *De malo*, q. 5, a. 5). Sicchè l'anima, in una misura da chiarirsi, si trova sottoposta ai freni del C., di cui non sa vincere tutte le resistenze, come il fabbro che vorrebbe costruire una sega più perfetta che può, ma non sa evitare che il ferro usato sia pur sempre frangibile e soggetto alla ruggine (S. Tommaso, *De malo*, *l. c.*). In particolare, l'antica — non ancora antiquata — psicologia, lungi dal contrastare, giustifica e, ai fini di una integrale intelligenza del-

l'uomo, impone la indagine circa l'influsso che hanno sull'anima il patrimonio ereditario, il sistema di alimentazione e tutto l'ambiente cosmico, nella quale indagine sta tanta gloria della biologia moderna.

b) La biologia contemporanea ha riconquistato brillantemente il concetto classico della totalità del vivente, che l'immenso lavoro analitico del secolo passato sembrò avere smarrito: l'individuo vivente è un tutto, ordine, unità del diverso che sorpassa la somma puramente algebrica e meccanica delle parti; totalità che si rivela con una ricca gerarchia di gradi di perfezione lungo la scala della biosfera e raggiunge la sua forma più perfetta e rigorosa nell'uomo. Come a dire: il vivente è una costante, prodotto di più fattori. Ora la variazione di un fattore implica la variazione di un altro in senso inversamente proporzionale. Queste considerazioni, spogliate dalle anelastiche formule matematiche, rispondono a esperienze usuali: quando la mente lavora, le altre attività si rallentano e tacciono; quando lo stomaco funziona la mente non lavora a suo agio. In generale: « una operatio animae cum fuerit intensa impedit aliam » (*S. Theol.*, I, q. 76, a. 3; cf. I^a II^{ae}, q. 33, a. 3 in corp. e ad 2; *De malo*, q. 3, a. 9; paralleli); un esempio particolare significativo: « delectationes corporales impediunt usum rationis » (I^a II^{ae}, q. 33, a. 3). Grazie a questa misteriosa unità ed economia della vita, le variazioni del settore corporeo dell'uomo non possono non reagire in qualche modo sull'attività psichica. Beninteso che con queste considerazioni non si vuol porre una perfetta equivalenza e intercambiabilità tra l'energia assolutamente spirituale dell'intendere, del volere cosciente, dell'amore divino e, ad es., l'energia organica sessuale, come fossero identiche acque provenienti da una stessa sorgente. Affatto: quelle energie sono incommensurabili fra loro, ma « radicantur in una anima » (*De malo, l. c.*); « sunt quidem partes diversae sed unius animae » (*Sum. Theol., l. c.*, ad 2). E questa unità dell'uomo è un significato non caduco del freudismo (v. PSICANALISI).

c) Benchè l'anima umana nella sua totalità sostanziale sia spirituale, capace di esistere indipendente dalla materia, tuttavia alcune sue potenze — la vegetativa e la sensitiva — sono per natura organiche e nel loro esercizio dipendono essenzialmente dalla materia, dagli organi, dalla costituzione somatica; l'intensità o il torpore della sfera sensitiva sono in rapporto diretto e essenziale colle proprietà morfologiche, fisiologiche, neurochimiche di tutta la fabbrica corporea. Invece le facoltà superiori — l'intelligenza e la volontà —, essendo spirituali, cioè indipendenti nel loro essere e nel loro operare dagli organi corporei, non potranno avere colla struttura somatica morfo-fisiologica un rapporto essenziale, diretto, di subordinazione causale. Tuttavia, siccome l'attività intellettiva si esercita sopra il materiale fornito dalla sensitività, così anche l'intelligenza risentirà, indirettamente, tutti i presupposti organici della sensitività e paleserà una qualche correlazione, da indagare accuratamente, colla costituzione corporea. Senza paura di cadere nel materialismo, si può dire che tra i presupposti dell'atto spirituale c'è anche il C., le cui variazioni si ripercuotono sulle facoltà superiori; sicchè i medici possono giudicare « de bonitate intellectus ex corporis complexione » (S. Tommaso, *C. Gent.*, lib. 3, c. 84). Così è, ad es., che gli intensi piaceri corporei legano l'uso della ragione: « usus rationis requirit debitum usum imaginationis et aliarum virium sensitivarum, quae utuntur organo corporali; et ideo ex transmutatione corporali usus rationis impeditur, impedito actu virtutis imaginativae et aliarum virium sensitivarum » (*S. Theol.*, I^a II^{ae}, q. 33, a. 3, ad 3). E si può dire che « tam virtutes intellectuales quam morales secundum quamdam aptitudinis inchoationem sunt in nobis a natura », cioè sono innate ed ereditarie, in quanto sono innate ed ereditarie le proprietà corporee e sensitive che favoriscono lo sviluppo di quelle virtù, per cui diciamo che « unus homo habet naturalem aptitudinem ad scientiam, alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam » (*Summa Theol.*, I^a II^{ae}, q. 63, a. 1; cf. *ib.*, q. 51, a. 1).

IV. **Il corpo e l'individuo.** Il C. è il principio dell'individuazione e perciò fonda la scienza dell'individualità umana. Infatti tutte le caratteristiche che costituiscono l'uomo come individuo assolutamente originale, distinto da ogni altro individuo della specie, fanno capo, in diverso modo, ma sempre, al C.: (*Summa Theol.*, I^a II^{ae}, q. 63, a. 1) L'anima dà all'uomo la sua sostanziale unità interna, il corpo gli dà l'unicità (cf. *ib.*, I, q. 76, a. 2). Individuo è tutto l'uomo, il quale per tutto se stesso si distingue dai fratelli della stessa specie. Ma il principio, per cui può distinguersi da essi, è il C., non come corpo umano in generale, ma come « questo corpo ». Infatti, non l'anima come tale rende ragione dell'originalità dell'individuo, perchè, al contrario, è la forma comune a tutti gli individui della specie; non il corpo umano come tale, poichè costituisce, del pari, la specie e non l'individuo (cf. *Summa Theol.*, I^a II^{ae}, q. 63, a. 1); ma l'anima, in quanto « questa anima », la quale ha di essere « questa » dal fatto che è ricevuta in « questo corpo ». È molto facile rapportare al C. la fenomenologia spaziale dell'individuo: che « forma, figura, locus . . . » di un individuo siano condizionati dal suo C., è cosa siffattamente ovvia che non interessa neppure notarla. Invece è rimarchevole come anche le caratteristiche individuali della psiche, in quanto individuali, sono condizionate dal C. Il che va inteso a dovere. Che l'anima possegga una determinata natura, di essere intellettivo, libero, immortale, non deriva in alcun modo dal C., ma soltanto dalla bontà magnifica del suo Creatore. Ma l'anima è « questa mia anima » per qualche cosa che non è l'anima come tale; così questo mio tavolo è « questo » per qualche cosa che non è il tavolo (per l'estensione, la forma, la situazione spaziale, il colore, ecc.); e l'acqua si fa « quest'acqua » per qualche cosa che non è l'acqua ma, ad es., perché è ricevuta in questo recipiente. Nello stesso modo l'anima mia è « mia », — cioè possiede tutte quelle caratteristiche individuali, lacune o privilegi, che la fanno assolutamente unica e originale —, per qualche cosa che non è l'anima, ma per il fatto che è ricevuta in questo mio corpo.

Un tale influsso individualizzante del C. rispetto all'anima è di natura metafisica e discende dalle teorie classiche di materia e forma, di atto e potenza; come esso sia possibile è spiegato nelle osservazioni di sopra. Perciò non è strano e non fa scandalo per lo spiritualista che si siano trovate correlazioni significative della costituzione corporea generale o parziale col tipo psichico mentale o morale; anzi sarebbe strano il contrario. Onde la varietà

dei biotipi psichici correlati colla varietà dei biotipi somatici: « Quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam » (*Summa Theol.*, I, q. 85, a. 7). Con che resta teoreticamente fondata la legittimità di una *biotipologia psichica* colla quale si vuol investigare l'indefinita varietà dei tipi morali (cf. *ib.*, I^a II^ae, q. 51, a 1; q. 63, a 1, resp. ad ob.; q. 82, a. 4, ad 1; II^a II^ae, q. 35, a. 1, ad 2; *De malo.*, q. 3, a. 4; ecc.) e dei tipi mentali (*S. Theol.*, I, q 76, a. 5; q. 85, a. 7; q. 91, a. 3, ad 1; I^a II^ae, q. 51, a. 1, ecc.), in relazione colla costituzione corporea individuale in cui si rivelano: « Necessarium est consequi tali corpori talem formam (διαθεσιν)..... Si haec vera sunt (semper autem vera sunt), erit sane ars quaepiam physiognomoniae » (Pseudo-Aristotele, *Physiognom.*, c. 1). Nelle citate osservazioni di S. Tommaso si trova, nella sua fase sintetica empirico-intuitiva, la moderna dottrina dei temperamenti. Va da sè che la psicologia medievale non disponeva dei brillanti reperti della biologia moderna; ma ad una acuta sensibilità metafisica bastarono le esperienze comuni di tutti i giorni per costruire una psicologia solida e definitiva, della quale le indagini recenti non potevano essere se non una conferma. Quanto a quel po' di zavorra che è dato rintracciare anche nell'antropologia di S. Tommaso, nessuno gliene fa colpa, come non si fa colpa a Ippocrate di non essere Pasteur, tanto più che alcune ingenuità della fisiologia umorale ippocratico-galenica, certe fantasie astrologiche e arbitrarietà fisiognomoniche, che egli non seppe controllare ed eliminare, non pesano sulla costruzione filosofica della sua psicologia e perciò non la compromettono colla loro fragilità, se non sotto forma di appendici o di esempi esplicativi.

E si comprende pure quanto siano necessarie, in vista di un'esatta valutazione degli atteggiamenti dell'uomo, tutte le scienze che, più o meno davvicino, riguardano il C. Le quali, poi, sono un po' tutte le scienze del mondo. Si badi che grazie al C. l'uomo è aperto a tutte le influenze del cosmos corporeo, che, direttamente, si esercitano sui ritmi biologici e, indirettamente, anche sulla vita spirituale. Ond'è che, per fare un esempio paradossale, nei quadri antropologici medievali trovava posto anche l'Astrologia (v.): vedi *C. Gent.*, lib. 3, c. 84; cf. c. 85. In concreto potrà avvenire che l'azione dell'ambiente cosmico sull'anima non sia quale la scienza antica suggeriva a S. Tommaso o, magari, non possa appurarsi con rigore scientifico; ma è già gran guadagno aver legittimato teoreticamente questo studio, grazie a una visione sanamente realistica delle effettive condizioni della vita spirituale umana.

Tutte le scienze del C. sono convogliate nella scienza dell'individualità umana: costituzionalistica, Biologie der Person per gli autori tedeschi, *biotipologia* per Nic. Pende; sistemazione scientifica moderna di una vecchia aspirazione attuata già negli abbozzi empirico-intuitivi dell'antica scienza dei temperamenti umorali, della Fisiognomia (v.), delle scienze mantiche. Essa studia la « risultante morfologica, fisiologica e psicologica, variabile da individuo a individuo, delle proprietà di tutti gli elementi cellulari ed umorali del corpo, nonchè della loro combinazione in un tipo speciale di fabbrica corporea, in uno speciale stato cellulare avente un suo proprio equilibrio e rendimento funzionale, una data capacità di adattamento e maniera di reagire agli stimoli dell'ambiente » (N. Pende, *Le debolezze di costituzione*[2], Roma 1928, p. 15); studia inoltre i fattori determinanti della costituzione: l'eredità e l'influenza ambientale.

Non è questo il luogo per discutere i particolari della biotipologia e prender atto delle sue conquiste e delle sue frange oscure; per ciò che riguarda la biotipologia psichica, una più accurata esposizione di questa scienza e la descrizione fenomenologica dei tipi psichici si rimanda alla voce Temperamento (v.). Qui basti aver chiarito in generale i rapporti tra soma e psiche e aver fondata teoreticamente la legittimità di quella scienza: il che s'è potuto fare soltanto accettando la concezione scolastica del C. Il cui pregio è salito di molto oggi che tanto i materialisti quanto i platonici e i cartesiani soffrono un insanabile disagio nel pensare filosoficamente i reperti più sicuri della scienza sperimentale.

È evidente l'interesse scientifico, filosofico e, soprattutto, morale, pedagogico di questi studi. La scienza del corpo umano si presenta molto preziosa per la vita individuale, sociale e politica, in quanto fornisce criteri naturali per la selezione scolastica, militare, professionale, atletica, pone le basi che assicurano il buon esito della lotta demografica, dell'ortogenesi e bonifica umana; molto preziosa per la medicina, in particolare per la clinica e la patologia, per la igiene e la medicina preventiva. E non fa mistero della sua speranza di fornire all'individuo le condizioni biologiche favorevoli allo sviluppo di una buona intelligenza e di un buon carattere morale: « Noi vogliamo... riplasmare gli uomini, concepiti col peccato originale, ma fatti per riscattarsi, mercè l'aiuto della loro volontà e mercè l'aiuto della scienza, da questo retaggio penoso, e per diventare, per quanto è umanamente possibile, degni del loro Divin Creatore » (N. Pende, *Scienza dell'ortogenesi*, Bergamo 1939, p. 9 s.). Tali speranze vanno saggiate al fuoco della discussione. Ma è fin d'ora evidente che lo studio del C. come principio individualizzatore e limitatore dello spirito e della sua libertà, come condizione organica della vita spirituale, presenta un interesse difficilmente esagerabile per il confessore, il direttore di spirito, il maestro, il giudice, l'uomo di governo e, in generale, per ognuno cui prema la valutazione e la educazione integrale concreta e non astrattistica dell'individuo. Poichè « soggetto dell'educazione cristiana è l'uomo tutto quanto, spirito congiunto al corpo in unità di natura in tutte le sue facoltà naturali e soprannaturali » (Pio XI).

V. Corpo in senso morale. Nella sua accezione morale, C. ricevette una significazione deteriore, che in gran parte si copre col significato peggiorativo di « materia » e soprattutto di Carne (v.). In verità un certo disprezzo del C. è giustificato, purchè non venga forzato. Nella gerarchia metafisica il C. o la materia è il principio di restrizione, che incatena e coarta la perfezione pura della forma: cosicchè tutte le imperfezioni individuali delle sostanze corporee (e, secondo alcune concezioni medievali estratomistiche, anche la imperfezione specifica, cioè la limitazione metafisica inerente a ogni essere finito) traggono origine dalla materia, la quale, in questo senso e soltanto in questo, merita quel predicato di « principio del male » che una lunga tradizione le attribuisce. Nell'uomo, poi, questa situazione metafisica fu aggravata dal Pec-

CATO ORIGINALE (v.). il quale, in un modo misterioso, turbò l'armonia gerarchica che il piano creatore aveva stabilito fra i due elementi essenziali dell'uomo; ond'è che perfino S. Paolo piange la rottura, tipica dell'uomo presente, fra la legge dello spirito e la legge della carne (Rom VII), uno dei motivi più frequenti della letteratura neotestamentaria, patristica, ascetica e mistica. Considerato come principio di quasi tutti gli ostacoli che allontanano l'uomo dal suo fine e, tipicamente, come focolaio della CONCUPISCENZA (v.), il C. fu qualificato da S. Paolo « corpo di morte » (Rom VII 24). Inoltre il C. è soggetto alla dissoluzione naturale, mentre lo spirito è naturalmente immortale e indefettibile; e poi il C., col noioso corteo delle sue necessità, sentite spesso come degradanti, è un vincolo della vita spirituale. È chiaro perciò che il C., per cui l'uomo s'accomuna alle belve, doveva essere legittimamente giudicato inferiore all'anima, per la quale, secondo l'unanime tradizione patristica, l'uomo è fratello degli Angeli e vivo emblema di Dio (Gen I 26 s).

Ma, si diceva, il significato peggiorativo del C. non va forzato e non deve essere in alcun modo fondato sulle cennate concezioni platoniche e cartesiane: esso non implica affatto che l'uomo non sia responsabile del suo C., quasi fosse cosa non sua. Questo si vuol avvertire, poichè, se a tutta prima il disprezzo del C. sembra un nobile e generoso slancio ascetico e mistico verso il « cielo », tuttavia, quando venga mal fondato e mal compreso, può terminare a una sfrenata celebrazione dell'animalità. In effetto, chi condanna il C. come cosa diabolica e non lo sente come parte essenziale della propria natura, non è adatto a sentirne la responsabilità dinnanzi a Dio e si abbandonerà a tutti gli eccessi della concupiscenza più sfrenata, coprendosi coll'artificiosa distinzione: « L'anima non si macchia anche se il corpo s'insudicia, e l'uomo è appunto la sua anima e non affatto il suo corpo ». Chi conosce la storia dei moti eretici di tutti i tempi sa bene quale eccesso di animalità si mascherasse sotto la « spiritualità » di molte sette che si presentavano appunto come « spirituali ».

Per apprezzare l'importanza che la dottrina cattolica riconosce al C. non solo nella vita naturale ma pure nella vita soprannaturale, si ricordi il culto della VERGINITÀ (v.) intesa anche come integrità corporea e della CASTITÀ (v.), il carattere sacro che viene attribuito al C. per essere membro di Cristo e tempio dello Spirito Santo (I Cor VI, 15 e 19) e si ricordi infine, il culto dei CADAVERI (v.) dei fedeli (cf. S. Agostino, *De cura pro mortuis gerenda*, 3; PL 40, 593). Si badi poi che proprio alla breve vicenda della vita corporea terrestre Dio ha limitato per l'uomo il periodo utile di meritare la gloria celeste, al conchiudersi della quale i meriti e i demeriti individuali, per così dire, si solidificano per tutta l'eternità. E alla fine dei tempi, anche il C., che fu partecipe di tutta la vita morale dell'uomo grazie alla sua unione sostanziale coll'anima, per magnifico dono di Dio sarà restaurato in una vita immarcescibile. E sia pure che l'anima trovi nell'opacità del C. la prigione che incatena le sue sublimi ansie verso l'infinità del Vero, del Buono, del Bello, sia pure che l'anima di molti uomini si lasci avvilire e carnalizzare dagli istinti della nostra realtà corporea corrosa dal fallo originale, ma si ricordi sempre che proprio questo nostro povero essere corporeo fu assunto nella persona divina del Verbo fattosi « carne » (Giov I ,14), e per tal modo fu in certa misura divinizzato, secondo uno dei motivi più cari della letteratura teologica. Evitati adunque gli eccessi, si deve avere coscienza virile delle effettive condizioni della nostra natura e coraggio di assumerne tutte le responsabilità. La funzione del C. nella vita morale è splendidamente riassunta da S. Ambrogio (*De bono mortis* VI, 25; PL 14, 552; *Ench. ascet.* 439). E tutto l'insegnamento cattolico è una ininterrotta esegesi del consiglio paolino: « Vi scongiuro, pertanto, o fratelli, a presentare a Dio i vostri corpi ostia vivente, santa, ben accetta a Dio, quale vostro culto spirituale » (Rom XII 1). La dottrina cattolica condanna le concezioni ereticali e manichee che vedevano nel C. una natura originariamente e insuperabilmente malvagia. In alcuni testi biblici certi critici acattolici pretesero ritrovare le concezioni platoniche del C. come principio di peccato (Sap I 4), come prigione e ceppo dell'anima (Sap IX 15), della preesistenza delle anime (Sap VIII 19 ss). Pura pretesa, chè i testi citati risultano una energica affermazione della dottrina tradizionale: il C. è il limite dell'attività naturale e soprannaturale dell'anima e tanto poco è originariamente malvagio che è creato da Dio (Sap I 14; XI 25-27) e, quando non vada inteso come equivalente sineddochico dell'uomo, è messo in parallelismo coll'anima, colla quale divide la responsabilità, sia pure con un accentuato rilievo della superiorità gerarchica dell'anima originata dal soffio di Dio (Sap XV 11). Cf. M.-J. LAGRANGE in *Revue Biblique* 1907, p. 85-104 (per la questione presente, p. 88-91).

Il C. può diventare puro luminoso e santo, come lo spirito (I Cor VII 34 ;II Cor VII 1). « Il corpo non è per la lussuria, ma per il Signore », perchè serve come strumento all'anima nell'esercizio di quelle virtù che conformano la persona umana alla magnifica persona di Cristo; « e il Signore è per il corpo », perchè egli è il modello e il principio di vita soprannaturale, il suo alimento vivificante e trasformante, e lo risusciterà come « corpo spirituale », glorificandolo colla massima dignità compatita dalla natura corporea. Chi pecca contro il suo corpo fa gettito della sua personalità e ferisce la sua dignità di essere autonomo e membro di Cristo (I Cor VI 13 ss; XV 35 ss; cf. l'ampio commentario di E. B. ALLO, *Première Epître aux Corinthiens*, Paris 1935, p. 143 ss, 420 ss). L'obbligo di « glorificare Dio nel nostro corpo » (I Cor VI 20) è « una delle idee più meravigliose della teologia paolina » (ALLO, *o. c.*, p. 144).

CORPO Diplomatico della S. Sede. La S. Sede, in forza della sua sovranità spirituale, è soggetto di DIRITTO INTERNAZIONALE (v.), *iure proprio*, alla pari degli Stati che lo sono per la loro sovranità territoriale, e indipendentemente dalla sovranità dello Stato della Città del Vaticano. Perciò, anche dopo il 1870, le fu riconosciuto il diritto di LEGAZIONE (v.) attivo e passivo. Vedi anche: INCARICATI D'AFFARI, INVIATI STRAORDINARI, INTERNUNZI, LEGATI (Missi), LEGAZIONE DI SICILIA, VICARI APOSTOLICI.

Qui esaminiamo il C. D. *della* e, poi, il C. D. *presso* la S. Sede, come vennero formandosi storicamente e come sono attualmente costituiti.

Compito. La *diplomazia*, come arte di governo, è antica quanto l'autorità sociale, con qualsiasi nome essa si chiamasse; ma, nel senso attuale e in quanto è rappresentata da un organo speciale del governo, ha inizio coi tempi moderni (dal trattato di Westfalia?) e può definirsi l'arte di negoziare e concludere utili trattati e rapporti con altre potenze. Soggettivamente, designa anche le persone, costituenti un corpo di natura politico-morale, che esercitano quest'arte in pro d'un soggetto di diritto internazionale.

Il Romano Pontefice, in virtù del Primato, esercitò sempre il suo diritto di intervenire, direttamente ovvero per mezzo di persone di sua fiducia, negli affari ecclesiastici del mondo cattolico. Talora l'intervento era limitato all'ordinamento costituzionale e oggi diremmo anche canonico della Chiesa, ed allora i suoi legati, nunzi o vicari erano latori diretti della giurisdizione pontificia, sia nei concilii che nelle provincie e diocesi ecclesiastiche, alle quali erano inviati; tal'altra, l'intervento si estendeva anche, o si restringeva, alla trattazione con gli imperatori e con le altre autorità politiche, degli affari che interessavano la Chiesa, dando ai rappresentanti della S. Sede una più precisa veste di ambasciatori (nunzi), senza che per tale missione competesse loro una vera giurisdizione ecclesiastica. Il diritto canonico si occupa specialmente della prima categoria di Legati, Delegati e Vicari apostolici (cf. CJ cann 265-270, 281, 293 ss); hanno compiti, invece, con vero carattere diplomatico i Nunzi, gli Internunzi e gli Inviati straordinari della S. Sede presso i vari governi. Sono costoro, in particolare, che costituiscono il C. D. della S. Sede.

Storia. Ma, ancor prima che si parlasse di C. D. e di diplomazia, la S. Sede inviava per il mondo i suoi rappresentanti, a seconda delle circostanze, ciò che diventò una necessità di buon governo fin da quando gli imperatori si trasferirono a Bisanzio. Consta infatti che dall'anno 453, in cui il Papa Leone I inviò alla corte dell'imperatore Marciano il vescovo Giuliano, fino all'anno 743, gli Apocrisiari (v.) del Papa avevano permanente accesso alla Corte bizantina e vi esercitarono con autorità i poteri ricevuti da Roma. Cessata tale rappresentanza pontificia a Costantinopoli, essa fu instaurata presso i re dei Franchi, Carlo Magno, Lodovico il Pio e altri Carolingi. Si ricordano legazioni pontificie nella Spagna (a. 599), in Francia (a. 603), in Germania (a. 948) e altrove per la trattazione di affari straordinari; Gregorio VII, specialmente, adottò largamente quest'uso, suggerito soprattutto dal bisogno di provvedere alla riforma del clero e del popolo cattolico e alla elezione di santi pastori. Nome ed ufficio di legati (*missi*) e di legati *a latere* entrarono nelle Decretali; si distinsero le loro facoltà positive e negative; si cominciò ad usare l'appellativo di *Nunzi;* ma fin oltre il Concilio di Trento anche i Nunzi (gli antichi apocrisiari) non si potevano ben distinguere dai comuni legati apostolici, con giurisdizione prevalentemente ecclesiastica.

Frattanto, intorno al sec. XV, con l'affermarsi di un diritto internazionale, si introdusse tra gli Stati la pratica di stabilire vere e permanenti ambasciate presso i vari governi, e anche la S. Sede non tardò ad accogliere e, in un certo senso, a riprendere tale costume. Ed ecco stabilmente eretta a Venezia nel 1500 la prima *Nunziatura Apostolica*, seguita ben presto da quelle di Madrid, di Parigi e di Vienna. E, dopo che il Conc. di Trento (Sess. XXIV, c. 20, de ref.) abolì la concorrenza della giurisdizione dei Legati, anche *a latere*, con quella dei Vescovi nelle cause di prima istanza, nuove nunziature, con carattere di stabilità, furono introdotte anche a Lucerna (1578), a Colonia (1584), a Brusselle (1597), a Varsavia (1597) e altrove.

I governi, come d'uso, talora giocarono a restringere e tal'altra ad accrescere, di loro arbitrio, i poteri anche giurisdizionali dei Nunzi pontifici; onde abusi e disordini non mancarono. La Nunziatura di Madrid, per esempio, non fu immune da gravi censure col suo tribunale di terza istanza, eretto nel 1771 (un duplicato di quello della S. Rota), e l'erezione della Nunziatura di Monaco di Baviera nel 1785 fornì pretesto contro ogni nunziatura in Germania a quattro metropoliti tedeschi (cf. la risposta di Pio VI, 14 nov. 1788). Più antica (a. 1098) e più turbolenta e discussa era stata la famosa Legazione di Sicilia (v.).

Nel 1801 il governo di Spagna pretese di ridurre il Nunzio apostolico di Madrid a semplice incaricato d'affari del governo pontificio. A nome di Pio VII rispose il card. Consalvi (9 gennaio 1802) essere « la sovranità temporale di Sua Santità puramente secondaria a confronto del suo sommo apostolato »; non potersi, quindi, riconoscere la prima per disconoscere la seconda. E siccome, più tardi, si insisteva ancora sopra false teorie circa la natura tutta propria delle Nunziature apostoliche, per conto di Leone XIII esponeva in merito la dottrina cattolica il card. Jacobini, con sua lettera del 15 aprile 1885 (cf. *ASS.*, vol. XVII, p. 361 ss.). Nè la triste parentesi di sessant'anni, in cui cessò di funzionare di fatto lo Stato Pontificio, valse a consolidare le teorie regaliste, sostenute a questo proposito anche dalla dottrina (cf. Hinschius, *Relazioni tra Stato e Chiesa*, nel vol. VIII della « Bibl. di scienze politiche », Torino 1892; Friedberg-Ruffini, *Dir. eccles. cattolico ed evangelico*, Torino 1893): che anzi, non soltanto la S. Sede continuò ad esercitare il suo pieno diritto di legazione attivo e passivo, ma in questi ultimi decenni ha moltiplicato dappertutto i suoi rappresentanti, anche con la più rigorosa veste diplomatica.

Organizzazione. Centro direttivo del C. D. è la S. Sede. Il Papa, assorbito dal governo spirituale della Chiesa, non potè sempre occuparsi personalmente del personale che lo rappresentava presso le corti d'Europa e del mondo; onde, a tal fine, soleva servirsi nei secoli passati del cosidetto Cardinal nepote o sovrintendente, cui venne sostituendosi uno speciale ufficio della Curia romana detto *Segreteria Memorialium seu Status*.

Dalla Segreteria di Stato (v.) dipende oggi tutto il C. D. della S. Sede, costituito, in rango discendente, di Nunzi, Internunzi e Inviati straordinari, e di Uditori, Segretari e Addetti: tutti agenti diplomatici inviati dalla S. Sede presso i vari Governi che stabiliscono con essa regolari rapporti. Oltre a questi, vi sono gli Inviati occasionali (Legati) per cerimonie e riti particolarmente solenni. In seguito al Congresso di Vienna del 1815 si distinsero in classi i rappresentanti diplomatici: appartengono alla prima classe, con gli ambasciatori, i Legati (a latere) e i Nunzi pontifici; seguono gli Internunzi, gli Inviati straordinari, i Ministri plenipotenziari e residenti e gli Incaricati d'affari. Il Nunzio è riconosciuto sempre come il decano del rispettivo C. D.

I rappresentanti diplomatici della S. Sede sono liberamente scelti dal Papa tra i più distinti prelati di sua fiducia, sia per dignità di vita che per tatto e destrezza nel maneggio degli affari. Il personale subalterno è scelto generalmente secondo una graduatoria di avanzamento. La pontificia *Accademia dei Nobili ecclesiastici* ha lo scopo di preparare, con un corso di speciali studi, giovani ecclesiastici italiani, laureati almeno in diritto canonico, al servizio diplomatico della S. Sede.

Composizione attuale. Il C. D. della S. Sede, secondo l'Annuario Pontificio 1943, è costituito da 34 *Nunzi apostolici* (in ordine alfabetico, per i seguenti Paesi: Argentina, Belgio, Bolivia, Brasile, Chile, Colombia, Costarica, Cuba, Equatore, Estonia, Francia, Germania, Guatemala, Haiti, Honduras, Irlanda, Italia, Jugoslavia, Lettonia, Lituania, Nicaragua, Panamà, Paraguay, Perù, Polonia, Portogallo, Rep. Dominicana, Romania, Salvador, Spagna, Svizzera, Ungheria, Uruguay, Venezuela); da 2 *Nunzi Internunzi* (Lussemburgo e Olanda), e da 2 *Incaricati d'affari* (Liberia, Slovacchia).

Sono pure rappresentanze della S. Sede, ma senza carattere diplomatico, le Delegazioni Apostoliche (v.) dipendenti per ragioni territoriali dalla S. Congr. Concistoriale (v.) o dalla S. Congr. per la Chiesa Orientale (v.) o dalla S. Congr. di Propaganda (v.)

CORPO Diplomatico presso la S. Sede. La rappresentanza diplomatica tra le Potenze viene stabilita per loro mutuo consenso e, di solito, con carattere di reciprocità, onde anche il C. D. attivo della S. Sede trova in corrispondenza un C. D. passivo, presso la S. Sede.

Fin dal medio evo i sovrani tenevano assidui rapporti col Pontefice di Roma (si ricorda l'imp. Ottone I, a. 962, con Giovanni XII, e Ottone III, a. 998, con Silvestro II; Liutprando di Cremona, per es., fungeva anche da ambasciatore di Ottone I. In Italia, i Comuni ebbero i loro plenipotenziari alla Corte di Roma e dal sec. XIII gli Stati d'Europa vi mandarono i loro procuratori. La Repubblica di Venezia fu la prima a costituirsi, con i suoi abilissimi ambasciatori, quello che oggi si dice un C. D. Sono interessanti, a tal proposito, le relazioni sugli affari politici e sui « rumores curiae » che inviavano ai loro governi (di Venezia, d'Aragona, di Francia, ecc.) le persone accreditate presso la S. Sede. L'affermarsi della politica d'equilibrio e delle relazioni internazionali diedero origine e consistenza al Consiglio della Corona e poi al Ministero degli Esteri, da cui dipende il C. D. e, d'altro lato, l'accresciuto prestigio della S. Sede nel mondo impose o favorì dappertutto lo scambio con essa delle relazioni diplomatiche.

Secondo l'Annuario Pontificio 1943 il C. D. presso la S. Sede è costituito come segue: 13 *Ambasciatori straordinari e plenipotenziari* (Argentina, Belgio, Bolivia, Brasile, Chile, Colombia, Francia, Germania, Italia, Perù, Polonia, Portogallo, Spagna); 26 *Inviati straordinari e Ministri plenipotenziari* (Cina, Costarica, Cuba, Equatore, Estonia, Finlandia, Gran Bretagna, Guatemala, Haiti, Honduras, Irlanda, Jugoslavia, Liberia, Lituania, Monaco, Nicaragua, Ordine di Malta, Panamà, Rep. Dominicana, Romania, Salvador, San Marino, Slovacchia, Ungheria, Uruguay, Venezuela). Gli Stati Uniti hanno ora un *Rappresentante* del Presidente della Repubblica, con rango di *Ambasciatore straordinario*, e il Giappone un *Delegato speciale* con rango di *Ambasciatore*.

Il Trattato del Laterano (divenuto legge dello Stato italiano, 27-V-1929, n. 810) regolò, a norma del diritto internazionale e con particolari deferenze verso la S. Sede, il diritto di legazione attivo e passivo, già riconosciutole sostanzialmente anche dall'art. 11 della legge delle Guarentigie (v.) del 13-V-1871, n. 214.

L'art. 12 del Trattato aggiunge poi che gli inviati dei Governi esteri presso la S. Sede continuano a godere nel Regno anche in tempo di guerra di tutte le prerogative e immunità che spettano agli agenti diplomatici secondo il diritto internazionale, e le loro sedi potranno continuare a rimanere nel territorio italiano godendo delle immunità loro dovute a norma del diritto internazionale, *anche se i loro Stati non abbiano rapporti diplomatici con l'Italia* (ipotesi questa verificatasi già durante la guerra 1914-18, ma che si manifestò, allora, di fatto inattuabile. Le prerogative e immunità, di cui si fa parola, si possono ridurre alle seguenti: a) *inviolabilità personale*, dell'agente e del suo seguito ufficiale, che si estende agli effetti personali, carte, corrispondenza, ecc.; b) *immunità locale*, detta metaforicamente extraterritorialità, nel senso che nessun pubblico ufficiale può introdurvisi per compiere atti del proprio ufficio senza il consenso dell'agente diplomatico; c) *immunità giurisdizionale*, specialmente in materia penale, estesa anche alla famiglia dell'agente; d) *esenzioni di cortesia:* notevoli quelle ammesse nel campo tributario.

La condizione di *Stato intercluso* (*enclave*) della Città del Vaticano suggerì anche la norma dell'articolo 19 del Trattato, per la quale i diplomatici e gli inviati della S. Sede o presso la S. Sede, provenienti dall'estero diretti alla Città del Vaticano con passaporti degli Stati di provenienza, vistati dai rappresentanti pontifici all'estero, potranno senz'altra formalità accedere alla medesima attraverso il territorio italiano. Altrettanto dicasi per le suddette persone, le quali munite di regolare passaporto pontificio si recassero dalla Città del Vaticano all'estero. È, insomma, l'abolizione del visto di transito.

Bibl. — A. Gentili, *De legationibus libri tres*, Londra 1585. — N. Bianchi, *Storia documentata della diplomazia europea in Italia*, Torino 1872. — A. Giobbio, *Lezioni di diplomazia eccles.*, Roma 1901. — P. Fedozzi, *Missione della diplomazia*, Macerata 1902. — P. Phillips, *System des kath. Kirchenrechts*, Berlin 1897, vol. VI, § 334 ss. — A. M. Bettanini, *Lo stile diplom.*, Milano 1933. — M. Gorino-Causa, *Diplomazia pontificia* in « Nuovo Digesto Ital. » 1938, IV, 848*b*-850*a*. Cf. anche Bibl. alla voce Diritto Internazionale e l'Annuario pontificio.

CORPO Glorioso (Doti del). San Paolo afferma che Cristo « primogenito dei morti » (Col I 18; cf. Apoc 1 5), primo glorificato, « trasfigurerà il corpo della nostra umiliazione, per renderlo conforme al corpo della sua gloria » (Fil III 21; cf. Rom V 6). Come ciò debba avvenire l'Apostolo spiega in 1 Cor XV 42-44 con l'immagine del seme che da una condizione di morte e di corruzione prorompe a vita nuova e rigogliosa; così il corpo « si semina corruttibile, risorge incorruttibile; si

semina ignobile, risorge glorioso; si semina debole, risorge pieno di forza, si semina corpo animale, risorge corpo spirituale ». In base a questo testo, principalmente, i teologi hanno cercato di stabilire e definire le quattro doti che ornano il corpo dei risorti: impassibilità, chiarezza, agilità, sottigliezza.

L'*impassibilità* implica l'assenza di corruzione, di dolore, di molestia (cf. Apoc XXI 4; S. Tomaso in *Supplem.*, q. 82, a. 2, ammette dei gradi). In virtù della *chiarezza* il corpo diviene luminoso e fulgido, come riflesso dell'anima beata, perciò in diverso grado secondo la diversità dei meriti (1 Cor XV 41). L'*agilità* permette al corpo glorioso di trasferirsi istantaneamente da un luogo all'altro al cenno dell'anima. (Il corpo sottile sostenuto dagli occultisti per spiegare le telepatie, le bilocazioni, ecc., se merita fede, può anche dimostrare la non ripugnanza della cosa). La *sottigliezza* è la « spiritualità » che, secondo San Tomaso (*Suppl.*, q. 83, a. 1), renderà il corpo glorioso interamente soggetto all'anima. Suarez, invece, con molti Padri, in base a Giov XX 26, ritiene che il corpo *spirituale* (πνευματικόν) potrà esistere con altri corpi nello stesso luogo (*De myst. vitae Christi*, Disp. 48, sect. 5, n. 16). — Choillet in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1879-1906. — v. Corpo; Risurrezione dei corpi. — PL 223, 277-290: *Index de resurrectione mortuorum*, soprattutto 287-290: *Quae in corporibus qualitates vel immutationes et quomodo erunt in gloriam iustis*, colle referenze ordinate degli scrittori latini; v anche PL 221, 1074 s: *Resurrectio*.

CORPO MISTICO di Cristo, espressione coniata sulla incisiva formola di S. Paolo: « *Noi, benchè molti* (οἱ πολλοί), *siamo un solo corpo* (ἓν σῶμα) *in Cristo* » (Rom XII 5; I Cor X 17), per indicare *il grande mistero dell'unione di tutti i cristiani con Dio e fra loro mediante l'incorporazione a Cristo*. Dottrina che permea tutta la soteriologia dell'Apostolo; verità fra le più luminose ed edificanti, che ha cessato di essere il segreto di pochi cenacoli spirituali, per ridivenire, com'era ai tempi di S. Paolo, mistero predicato a tutti. Alla luce di questa verità i cristiani si formano una visione più integrale ed una più chiara coscienza della loro dignità divina, della loro vitale unione con Dio nel Cristo, dei loro rapporti coi fratelli e, in genere, di tutti i doveri della perfezione cristiana.

1. *La dottrina del C. M. nella Bibbia.* 2. *Nella Tradizione.* 3. *Coordinamento dottrinale.* 4. *Il C. M. e la pratica.*

I) **I dati biblici.** 1. *Nell'antico Testamento.* La incorporazione a Cristo è opera di unità; unione degli uomini con Dio e tra di loro nel Cristo. Nell'A. T. quest'opera è adombrata come verità e iniziata come realtà: i rapporti intimi esistenti tra Dio e il popolo eletto annunciano velatamente e iniziano il grande mistero del C. M. che il Nuovo Testamento doveva chiaramente manifestare.

2. *Nei Vangeli.* Qui ci è dato di cogliere l'insegnamento stesso di Cristo.

A) Egli predicò il Regno di Dio (v.), che è la Chiesa (v.), pienezza di Cristo stesso, assicurò la sua presenza tra i suoi e coi suoi sino alla fine del mondo (Mt XXVIII 20) e affermò una tale misteriosa « identità » fra Sè e i suoi fedeli, che soccorrere uno di questi, fosse anche il minimo, è soccorrere Lui personalmente (Mt XXV 34 ss); quest'ultimo passo è soprattutto significativo: cf. F. Prat, *Jésus Christ*, II⁴ (1933) p. 260. — A. Klaus, *Die Idee des Corpus Christi Mysticum bei den Synoptikern*, in *Theologie und Glaube* 28 (1936) 407-416.

B) Nella dottrina di Gesù raccolta dal quarto Evangelista, è messo in evidenza il carattere « vitale » della nostra unione con Lui. Soprattutto è da rilevare la dottrina contenuta in due discorsi del Signore riferentisi ambedue all'Eucaristia, l'uno come promessa (Giov VI), l'altro quasi come commento (ivi XIII 33-XVII).

a) Nel discorso di promessa, tenuto nella sinagoga di Cafarnao (v.), Gesù fece dell'unione eucaristica una condizione di « vita » (VI 52, 54 s, 59) e accentuò il carattere reale di quest'unione che consiste in un processo di assimilazione nutritiva e ha per effetto una reciproca « immanenza » (VI 57); l'unione di vita fra Cristo e il comunicato trova il suo modello nell'unione del Figlio col Padre (VI 58).

b) Nel Cenacolo (v.), dopo l'istituzione dell'Eucaristia (v.) e del Sacerdozio (v.), Gesù tenne un sublime prolungato discorso su due motivi fondamentali: *carità* dei discepoli verso di Lui (XIV 15, 21 s, 23 s; XV 9 s, 13 s) e dei discepoli fra loro (XIII 34 *mandatum novum;* XIII 35 *in hoc cognoscent omnes;* XV 12 *hoc est praeceptum meum*; XV 17), e *unità*, pure nel duplice rapporto: dei discepoli con Lui (XIV 20; XV 1-8 *Io sono la vite e voi i tralci!* intuitiva similitudine, attraverso la quale ci è dato comprendere come l'unità si realizzi in una « identità » di vita); dei discepoli fra loro (XVII 11, 21-23). « Unità » e « carità » sono appunto i due effetti sociali dell'Eucaristia, che è per eccellenza il Sacramento del C. M.

3. *Negli Atti degli Apostoli* si descrivono gli inizi e i primi sviluppi della Chiesa, C. M. Essa, come il Cristo, nasce per opera dello *Spirito Santo* e vive e si espande sotto il suo potente influsso. In quella primitiva comunità gerosolimitana appare in attuazione l'unità nella carità che fu il supremo voto del Cristo (II 42, 44 ss; IV 32). Una figura si distacca dalle altre; quella di Maria, la madre di Cristo, la quale esplica ora la sua maternità sul C. M. (I 14). Gli Atti registrano poi, nel racconto della conversione di Saul, quella parola di Cristo, nella quale Egli si identifica coi cristiani (IX 5).

4. *In S. Paolo.* Egli è il predicatore per eccellenza del Cristo Mistico. Questa dottrina compenetra e vivifica tutto il suo insegnamento dogmatico, morale e ascetico. Importanti specialmente le lettere ai Romani (v.), ai Corinzi (v.), agli Efesini (v.), ai Colossesi (v.). Ci limitiamo a ricordare solo alcune espressioni e alcune analogie più frequenti e particolarmente significative.

1) *Il cristiano nel Cristo.* La espressione « in Cristo Gesù », ripetuta 164 volte, indica la comunanza di vita e di beni che noi abbiamo in Gesù Cristo. Il cristiano ha tutto in comune col Cristo. Con Lui è crocifisso, morto, risuscitato, trasformato, glorificato. In Lui vive, pensa, parla, opera.

2) *Il Cristo nel cristiano.* Se il cristiano vive in Cristo, Cristo vive nel cristiano. Questa espressione, meno frequente, è, nella sostanza, equivalente alla prima. È sempre la medesima verità, vista ora partendo da Cristo, ora partendo dal cristiano. « Io vivo, ma non io, bensì Cristo vive in me » (Gal II 20). Il Cristo quindi si è come sostituito al cristiano. Ritorna il medesimo concetto nella lettera ai Filippesi:

« Per me la vita è Cristo » (Fil I 21). Le tracce delle sofferenze patite sono le stigmate di Gesù Cristo (Gal VI 17). Paolo, soffrendo, completa la passione di Cristo (Col I 24). Ogni cristiano ha i suoi doni, riceve una parte della pienezza del Cristo. Questi doni però discendono come altrettanti ruscelli dall'unica sorgente, Cristo.

3) *Le analogie*. Si tratta solo di « analogie »; non sarà quindi lecito allegorizzare a fantasia Ma va anche notato che il significato naturale di queste immagini non solo non eccede, ma anzi resta molto al di sotto della misteriosa realtà, a cui si applicano. S. Paolo, per esprimere il fatto e indicare la natura dell'unione del cristiano col Cristo, paragona il gruppo dei fedeli: *a*) A un *campo* (I Cor III 9), immagine che indica una certa appartenenza a Cristo. *b*) A una *famiglia* (Ef I, 19), dove all'idea di appartenenza si aggiunge quella più intima di discendenza e di una certa comunanza di sangue. *c*) A un *edificio* (I Cor III 9-16); vi è qui l'idea di un rapporto solido tra il Cristo e i cristiani. Cristo è la pietra angolare, i singoli cristiani le pietre viventi, e tutti insieme formano la casa, la dimora di Dio. *d*) A una *sposa*. La Chiesa è la sposa di Cristo. Come i due sposi nell'ordine fisico, così Cristo e la Chiesa nell'ordine mistico sono « due in una sola carne » (Ef V 23-32). Si completa l'analogia dell'edificio e si esprime molto bene la pertinenza delle membra al Cristo, la sua superiorità sopra di esse e la loro misteriosa comunione di vita. *e*) A un *corpo*. È l'analogia che torna più frequentemente, come la più atta ed espressiva. « Come il corpo è uno solo e ha molte membra e tutte le membra del corpo, pur essendo molte, sono un sol corpo, così anche Cristo. Poichè *noi tutti*, sia giudei, sia gentili, sia schiavi, sia liberi, siamo stati battezzati in un unico Spirito così da formare *un corpo solo* . . . » (I Cor XII 12 ss). Gesù Cristo e i fedeli formano un unico grandioso organismo vivente, del quale Egli è il capo, noi le membra.

4) Il *parallelo tra Adamo e Cristo*: v. Adamo VII. Solidali con Adamo nella morte, lo siamo con Cristo nella vita. Fummo tutti in Adamo, siamo tutti in Cristo: in quello morti, in questo rigenerati.

5) Le parole composte con σύν: soffrire *con* Cristo (Rom VIII 17), essere crocifissi *con* Cristo (Gal II 20; Rom VI 6), morire *con* Lui (II Tim II 11), essere *con*figurati alla sua morte (Fil III 10), essere sepolti *con* Lui (Rom VI 4), essere risuscitati *con* Lui (Ef II 6), vivere *con* Lui (Rom VI 8), essere vivificati *con* Lui (Ef II 5), essere glorificati *con* Lui (Rom VIII 17), regnare *con* Lui (II Tim II 12), ecc. Con questi composti, i più dei quali non si possono tradurre in altra lingua se non con un barbarismo o una perifrasi, l'Apostolo ci rivela che per il fatto della « incorporazione » tutti i momenti del Mistero di Cristo si riattuano nel cristiano.

A completare poi la dottrina del C. M. san Paolo parla dello Spirito Santo quale Spirito di Gesù e Spirito nostro e quale principio della nuova vita in Cristo.

Cf. A. Wikenhauser, *Die Kirche als der Mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster i. W. 1937.

II). La dottrina del C. M. nella Tradizione. I dati della rivelazione biblica sono raccolti ed esposti in modo sempre più completo e sistematico, teorico e pratico, dalla Tradizione.

A) *Nei Padri*. Ricordiamo solo quelli che per l'argomento nostro hanno un'importanza particolare e il pensiero dei quali ci aiuta meglio a seguire la continuità e gli sviluppi della dottrina del C. M. nell'insegnamento della Chiesa.

1) *S. Ignazio* († 107). Può essere definito « l'apostolo dell'unità »; unità esterna, visibile di tutti i fedeli col proprio vescovo, simbolo ed armatura di una unità più intima, dell'unità pura, santa e immacolata di tutti cristiani con Cristo. La sua dottrina spirituale, altissima e permeata di caldo lirismo, è tutta nella luce della dottrina della nostra incorporazione a Cristo. — M. Villain, *Une vive conscience de l' Unité du Corps Mystique, St. Ignace et St. Irénée*, in *Revue Apologét.*, t. 66 (1938) 257-271.

2) *S. Ireneo* († 202). È nota la sua dottrina della Ricapitolazione (v.). Questa dottrina, se non coincide perfettamente, è però strettamente legata a quella del C. M.; si può anzi affermare che « l'idea del C. M. nell'idea della ricapitolazione forma il centro della teologia di I. » (Mersch, I, p. 321). Cristo nella sua incarnazione « longam hominum expositionem in seipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans » (*Adv. Haer.* III, 16, 6; PG 7, 925) Egli vive anticipatamente nei profeti e patriarchi dell'A. T. (ib. IV, 33, 10; PG 7, 1079); noi siamo la sua continuazione (ib. III, 16, 6). Egli è passato attraverso tutte le età dell'uomo per santificare tutti in sè (ib. II, 22, 4; PG 7, 783). La sua opera, universale e cattolica, è un'opera di solidarietà, di unità o di rinnovazione. La Chiesa è la sua pienezza e in essa, « corpo di Cristo », lo Spirito Santo continua l'opera di santificazione iniziata nel Capo (ib. III, 17, 1 e 2; PG 7, 929-930). Conseguente dovere da parte di ogni cristiano di conservare l'impronta che gli comunica l'Artista Divino e di avere in sè qualche cosa di plastico, per non perdere a causa della propria durezza l'impronta delle sue dita (ib. IV, 39, 2; PG 7, 1110).

3) *S Cipriano* († 258). Riprende e sviluppa la dottrina di S. Ignazio. L'unione alla Chiesa è l'unione al Cristo, e l'unità della Chiesa, continuazione mistica dell'unità del Cristo, ha, come questa, due aspetti, uno visibile, l'altro invisibile, indissolubilmente legati tra di loro. « Nos omnes portabat Christus », e noi tutti siamo uniti in Lui come i grani di frumento sono uniti nel pane, come nel calice è unita l'acqua che si aggiunge al vino (PL 4, 383). « Quando preghiamo, non per uno solo, ma per tutto il popolo preghiamo, quia totus populus unum sumus » (ib. 524). La nostra inclusione mistica nel Cristo, condizione indispensabile per avere la vita divina, è a sua volta condizionata alla nostra appartenenza all'unica vera Chiesa (ib. 406).

4) *S. Atanasio* (295 † 373) presenta la divinità del Verbo come principio di vita divina nel C. M., ossia della nostra Deificazione (v.). E' necessario quindi — conchiudeva contro gli ariani — che questo Cristo sia Dio e Figlio di Dio (PG 26, 296). Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, è principio non solo causale, ma vitale della nostra divinizzazione, perchè la realizza incorporandoci a sè (ib. 393-396). E' talmente intima la nostra unione col Cristo, che quando egli ci vivifica, ci santifica e ci esalta, vivifica, santifica ed esalta se stesso (ib. 1008). La umanità del Cristo, presa nella sua totalità, è la Chiesa universale (ib.1022).

5) *S. Ilario di Poitiers* (315 † 367) riassume e completa, senza saperlo, la dottrina di S. Atanasio. Accentua talmente il realismo della nostra unità nel Cristo da prestare il fianco all'accusa di concepire l'Incarnazione come una unione del Verbo a tutto il genere umano. Questo realismo gli ispira espressioni particolarmente energiche, quali: « Erat in Christo Jesu homo totus », « omnis homo » (PL 9, 927); G. C. « omnium nostrum corpus assumpsit et unicuique nostrum assumpti corporis ratione factus est proximus » (ib. 1025); Egli « in universorum fidelium corporibus mentibusque transfunditur » (ib. 1063). Il mistero di questa reciproca penetrazione si attua inizialmente col Battesimo (ib. 499) e si completa coll'Eucaristia (PL 10, 247 s). La nostra risurrezione e glorificazione manifesterà la misteriosa realtà della nostra unità nel Cristo (PL 9, 317 s; 10, 292).

6) *S. Gregorio di Nazianzo* (330 † 389). Anima delicata e timida, e, nel gruppo dei Cappadoci, il più mistico. Sente profondamente la dottrina del C. M., la vive e la predica con espressioni di una forza singolare. Splendido testo nell'orazione funebre in morte del fratello Cesario (v.): PG 35, 786. Celeste lievito. Cristo ci trasforma in sè e ci divinizza (PG 37, 185; 36, 121 e 132). Vivere è « agire con Lui », col quale tutto abbiamo in comune; gli avvenimenti della sua vita continuano in noi e le feste cristiane sono la celebrazione di una realtà attuale, in quanto Cristo ci unisce vivamente ai suoi misteri, onde ci è dato di divenire « dèi »: PG 35, 395 398; 36, 331.

7) *S. Giovanni Grisostomo* (344 † 407). A contatto col grande Apostolo si è assimilato pienamente la dottrina del Cristo Mistico, che predica con una eloquenza non mai superata, applicandola a tutte le manifestazioni della vita. Il suo insegnamento, frequentissimo e abbondantissimo, sul Cristo Mistico si può definire « completo », perchè richiama e illustra ampiamente: *a)* Il fatto della nostra unione più intima, di carattere ontologico, con Cristo, e, in Cristo, coi fratelli (PG 63, 58; 61, 72-73); *b)* le parti del C. M.: il Capo, Cristo (ib. 61, 214); le membra, in senso largo tutti coloro che riconoscono Cristo come Capo (PG 62, 10), in senso stretto e proprio solo i battezzati fedeli (ib. 61, 399); l'anima, lo Spirito Santo (ib. 62, 72): il modo col quale inizia e si completa la nostra incorporazione a Cristo (ib. 61, 250-251; 58, 743 s); la gerarchia tra i diversi membri (ib. 61, 257-259); la necessità di imitare Gesù Cristo, evitando il peccato (61, 140), portando la croce (62, 27), amando i fratelli (62, 85), cercando il bene del prossimo (61, 208), ecc.

8) *S. Agostino* (354 † 430). Con ampiezza e profondità, con calore e forza di espressione pari al suo altissimo ingegno e al suo ardentissimo amore a Cristo e alle anime, espone la dottrina del Cristo Mistico: *a)* Nella lotta contro i Donatisti (v.). Contro questi eretici egli riprende e completa la ecclesiologia di S. Cipriano. La Chiesa, la madre santa, la madre vergine, come egli spesso la chiama, non è una semplice finzione giuridica, è il Cristo che si fa presente dappertutto, incorporando a sè tutta la umanità. Essa è « simul » una e cattolica, unità di tutte le nazioni (PG 43, 333), unità del Cristo (ib. 43, 252 e 254), unità vera e piena (ib. 43, 256), unità dolce e solida (ib. 36, 859), unità immensa che viene dal Cristo e contiene la sua vita e la sua santità (ib. 38, 754). Fuori di essa non vi è che la morte, perchè fuori di essa si è fuori del Cristo (ib. 34, 1236) *b)* Nella lotta contro i Pelagiani (v.). A Pelagio che insegnava una specie di cristianesimo spogliato del dogma della solidarietà, A. oppone il vero cristianesimo che afferma la solidarietà con Adamo nella colpa e la solidarietà con Cristo nella grazia. Tutti gli uomini per la nascita sono Adamo (ib. 37, 1072) e in lui tutti sono disobbedienti e perciò indigenti della felicità eterna (ib. 44, 407; 40, 255). A questa solidarietà nel male Dio nella sua infinita bontà contrappone la solidarietà nel bene. Per mezzo del Battesimo noi siamo incorporati a Cristo, diventiamo Cristo, e in Cristo abbiamo la vita (ib. 44, 932). *c)* Nel suo insegnamento ai fedeli. « Plenitudo Christi caput et membra » (ib. 35, 1568). A questo principio si ispira tutta la sua predicazione e la sua esegesi. Ad ogni istante egli ripete che il Cristo e la Chiesa sono una sola cosa (ib. 42, 217), una sola anima (37, 1352), un solo uomo (34, 855 e 850), una sola persona (36, 232), un solo giusto (36, 270), un solo Cristo (42, 896), un solo Figlio di Dio (40, 79), il Cristo completo (35, 2125). Questa nostra unità nel Cristo non deve essere concepita come una semplice giustapposizione per quanto intima e profonda, ma come una « assimilazione » non mai sazia di se stessa (cf. Gasque, p. 104). Esponendo questo mistero ai suoi fedeli A. esclama: « Esultiamo e rendiamo grazie; noi non siamo solo divenuti cristiani, noi siamo divenuti il Cristo.... noi siamo il Cristo » (PL 35, 1568). Di qui l'imperioso dovere di « vivere dello spirito di Cristo » sia personalmente, sia nei riguardi dei fratelli: di qui soprattutto la necessità di far in modo che la nostra vita di ogni giorno si risolva nell'amore del Cristo Totale. Questa stessa espressione di « Christus Totus » è stata coniata dal S. Dottore. Cf. P. Bertocchi, *Il simbolismo ecclesiologico della Eucaristia in S. Agostino*, Bergamo 1937, p. 18.

B) ***Nella Scolastica.*** Quegli « operai di precisione » che furon gli Scolastici ritornarono meno frequentemente e con espressioni meno vigorose su una dottrina tanto misteriosa e tanto difficile a definirsi in formole esatte. Nel complesso però possiamo affermare che il loro insegnamento sul Cristo Mistico continua e perfeziona quello dei Padri, mettendo meglio in evidenza come la vita dei fedeli sia una partecipazione della vita del Cristo, come la grazia della giustificazione prolunghi nei membri ciò che è nel Capo la grazia dell'unione ipostatica.

In proposito lo stesso Harnack dice: « Presso gli Scolastici il Cristo e la Chiesa si identificano così perfettamente, che la Chiesa che amministra i Sacramenti è, come C. M. del Cristo, una sola persona mistica col Cristo. Questo è il principio fondamentale del cattolicismo medioevale (*Dogmengeschichte*, III, p. 554). Nei riguardi poi di S. Tomaso, il sommo tra gli scolastici, che la Chiesa ha scelto come Maestro, l'Anger non dubita di affermare che « la dottrina del C. M. del Cristo domina e unifica tutto nell'opera sua » (p. 9).

C) ***Nell'epoca moderna*** la dottrina del C. M. si afferma con maggior vigore e con più ampie applicazioni pratiche. Indici e artefici di questa ripresa sono specialmente:

1.° Il *Concilio di Trento*. Secondo i protestanti la giustificazione è estrinseca a noi e puramente estrinseca è l'unione nostra alla vita del Cristo;

incorporati a Lui, noi siamo come un cadavere accanto al Vivente, e quindi inerti e impotenti

Il Concilio definisce la vera natura della Giustificazione (v.) e la realtà della nostra inserzione nel Cristo e quindi della partecipazione alla sua vita, poichè « ille ipse Christus Jesus tanquam *caput in membra* et tanquam *vitis in palmites* in ipsos iustificatos iugiter virtutem influit » (Sess. VI, c. XVI; *Denz.-B.*, n. 809).

2.° I *teologi* che immediatamente precedono e seguono al Concilio, quali il Cajetano (1469 + 1534), il de Vittoria (1486 + 1546) coi Dottori della Scuola di Salamanca, della quale è iniziatore, il Canisio (1521 + 1597), S. Francesco di Sales (1567 + 1622), ecc., i quali tutti insistentemente affermano e dimostrano che la Chiesa non metaforicamente, ma realmente e propriamente è il « Corpo di Cristo ». (A. Mersch, II, p. 275-297).

3.° La *Scuola Francese* coi suoi tre grandi fondatori: Bérulle (1575 + 1629), Condren (1588 + 1641) e Olier (1608 + 1657). Questa Scuola, un po' austera, ma nobile, imposta tutta la sua alta spiritualità sul dogma del Cristo Mistico.

4.° Il card. *Edoardo Pie*, vescovo di Poitiers (1815 + 1880), il quale contro il naturalismo incredulo insegnò che la nostra vera grandezza consiste nella nostra incorporazione a Cristo e insistè sulla necessità di mettere in luce il sistema completo del Cristo, vale a dire il mistero della natura umana deificata ipostaticamente nella persona individuale di Gesù Cristo e deificata adottivamente in tutti i membri del Corpo di Cristo che sono gli eletti. (*Oeuvres*, V, p. 135).

5.° Il *Concilio Vaticano*. Lo « Schema sulla Chiesa del Cristo », compilato dai consultori della commissione teologico-dogmatica e distribuito ai vescovi il 22 gennaio 1870, presenta la Chiesa quale C. M. del Cristo e da questa prima ed essenziale caratteristica deduce tutte le sue prerogative, quali la visibilità, la necessità, la vitalità, la santità, la perennità, ecc. Circostanze speciali, è vero, non permisero che si pervenisse ad una definizione dogmatica; tuttavia dagli atti del Concilio risulta chiaramente che la stragrande maggioranza dei vescovi era disposta a fare della nozione del C. M. il centro del trattato della Chiesa.

6.° I *Sommi Pontefici* e i *teologi contemporanei*. Leone XIII che, come cardinale, aveva preso parte al conc. Vaticano, nell'enciclica *Satis cognitum* fa sua la dottrina dello « Schema sulla Chiesa di Cristo ». Sulla medesima dottrina torna frequentemente nelle encicliche *Divinum illud* e *Mirae charitatis*. Di questa dottrina si serve Pio X per dimostrare che Maria SS. è realmente Madre nostra e Mediatrice di tutte le grazie (enciclica *Ad diem illum*) e per richiamare tutti al dovere di lavorare per il bene delle anime (enciclica *Il fermo proposito*). Alla stessa dottrina soprattutto attinge frequentissimamente Pio XI i motivi più forti e commoventi sia per condannare il razionalismo naturalista contemporaneo, sia per far sentire in modo particolarmente efficace ai Sacerdoti le esigenze pratiche della loro altissima dignità (*AAS* XXVIII [1936] 12), ai fedeli il dovere di essere militi attivi nei quadri dell'Azione Cattolica (v.), a tutti la necessità di riparare le offese che si fanno al SS. Cuore di Gesù (*AAS* XX [1928] 171-175). Recentissima è l'enciclica di Pio XII (v. Bibl.). L'esempio dei Sommi Pontefici è seguito dai teologi e noi vediamo oggi moltiplicarsi le opere dirette a mettere sempre meglio in luce sotto i suoi diversi aspetti e alla portata di tutti il mistero della nostra unità nel Cristo.

III) **Coordinamento dottrinale.** 1. *Genesi e sviluppo della incorporazione a Cristo.* Questa genesi e questo sviluppo dipendono dall'azione sacramentale. Infatti la nostra incorporazione a Cristo:

a) Si inizia col Battesimo (v.).

b) Si sviluppa colla Cresima o Confermazione (v.)

c) Si alimenta e si perfeziona coll'Eucaristia (v. Comunione, VII), poichè la Comunione Eucaristica, attuando, secondo la forte espressione di S. Cirillo di Gerusalemme (*Catech. Mystag.* IV, 3; PG 33,1100) una certa « concorporeità e consanguinità » fra i singoli e Cristo, alimenta pure sacramentalmente il vincolo mistico dell'unità fra « i molti ».

d) Si reintegra col sacramento della Confessione o Penitenza, che libera da tiepidezze e venialità o dalla stessa morte spirituale.

e) Si completa col sacramento dell'Estrema Unzione, che ha lo scopo particolare di aiutare ogni membro di Cristo « ad una morte corroborata dalla grazia » (Jürgensmeier, p. 381).

f) Si prepara, si coltiva, si accresce col Matrimonio e coll'Ordine Sacro. Il Matrimonio offre al C. M. sempre nuove membra e rende così possibile il suo ulteriore sviluppo. È compito dei genitori dare al figlio, come santa dotazione, anche ciò che deve servire alla sua destinazione soprannaturale. Col Battesimo il bambino diventa membro di Cristo e figlio del Padre celeste. Ma Cristo e la Chiesa lo riconsegnano ai genitori, perchè esplichino su lui compiti come sacerdotali (cf. Jürgensmeier, p. 340 s).

g) L'Ordine Sacro è, come il Matrimonio, soprattutto sacramento dell'organismo complessivo. Comunica al sacerdote una vera paternità spirituale, perchè lo costituisce organo ministeriale della procreazione, mediante il Battesimo, di nuove membra del C. M. e gli impone, come mandato specifico, di guidare questi suoi figli spirituali al completo sviluppo della loro vita soprannaturale in Cristo.

2. *Natura della nostra incorporazione al Cristo*. È un punto difficile a precisarsi, data la profondità della dottrina e la limitatezza della nostra intelligenza. Si comprenderebbe male questa unità, se si pensasse che i cristiani sono fisicamente e assolutamente il Cristo, suoi momenti o frammenti. Sarebbe una specie di panteismo o pancristismo, gravido di conseguenze assurde. Evidentemente in materia tanto delicata non si può fidarsi dell'immaginativa e del sentimento, ma si deve procedere colla ragione e la Rivelazione. La Fede, è vero, ci espone questa dottrina mediante immagini. Ma sarebbe errore prendere l'immagine per definizione [vedi però sopra 1), 4. 3)] e raffigurarsi il Cristo Mistico come una specie di grande organismo etereo e invisibile o una specie di atmosfera vivente, nella quale le anime si fonderebbero le une nelle altre. Non si deve mai dimenticare che nel C. M. i membri continuano a conservare la loro individuale personalità. Ciò premesso, la unità del C. M., vera, reale unità, è concepita in due maniere diverse:

A) Secondo alcuni sarebbe unità reale di una realtà *di ordine morale e giuridico*. Cioè tutti i legami che possono unire un uomo ad altro uomo, noi li avremmo con Cristo e molto più numerosi e solidi, essendo Egli nostro Redentore, Mediatore,

Emmanuele, fratello, amico, modello di tutte le virtù, ecc.

B) Secondo altri, in maggior numero, sarebbe unità reale di una realtà *di ordine ontologico*. Si esita a chiamarla *fisica*, perchè si potrebbe pensare che la si riduca nei quadri dell'ordine naturale; si preferisce chiamarla comunemente *mistica* per indicare il suo carattere misterioso e soprannaturale, sorpassante la nostra capacità intellettiva. Questa seconda concezione è più conforme al modo con cui parlano la S. Scrittura e i Padri e immensamente più ricca e feconda.

3. ***Le parti del Cristo Mistico.*** Nel C. M. si distinguono il capo, le membra e l'anima.

A) *Il Capo* è Cristo. Egli è tale: a) *Ratione conformitatis naturae*. Questa conformità di natura è stata realizzata mediante l'Incarnazione (v.). b) *Ratione praeeminentiae*. Cristo ha la preminenza, perchè è il primogenito di tutte le creature, il modello perfetto di tutte le virtù, la causa meritoria della nostra giustificazione. c) *Ratione unionis*. Il capo concatena le membra in organismo unitario. Cristo è il centro unitivo perchè, come Capo invisibile ma reale del C. M., attraverso i capi gerarchici unifica le membra e coordina la loro attività al raggiungimento del fine comune. d) *Ratione influxus vitalis*. Cristo è capo del C. M come principio di influsso vitale, perchè in Lui è la pienezza della vita e da Lui tutti riceviamo.

B) Le *Membra*. In senso largo sono tutti coloro, i quali in qualche modo sono la pienezza del Cristo e Lui riconoscono come Capo. In senso stretto e proprio sono tutti e solo i battezzati componenti la triplice Chiesa, Trionfante, Purgante e Militante: la Comunione dei Santi (v.) non è che un corollario della realtà del C. M. I membri poi della Chiesa Militante possono essere in grazia (membra vive) o in peccato mortale (membra momentaneamente morte). Come nel corpo umano, così, analogicamente, nel C. M. la molteplicità delle membra si gerarchizza per la diversità delle loro funzioni e l'ineguaglianza della loro perfezione e delle loro posizioni. Giova qui aggiungere che il cristiano appartiene al C. M. non solo colla sua anima, ma anche col suo corpo. L'esplicita affermazione di S. Paolo (I Cor VI 15) trova un magnifico commento in S. Agostino (*Sermo* 161; PL 38, 877 ss).

C) *L'Anima* è lo Spirito Santo, Spirito di Gesù, divenuto anche Spirito di tutti i fedeli. Dal sec. XVI alcuni scrittori hanno voluto identificare l'anima del Cristo Mistico colla grazia santificante. Sulla base della S. Scrittura, dei Padri e dei grandi teologi della Scolastica, si deve ritenere che, non la grazia santificante, ma lo Spirito Santo compie nel Cristo mistico quell'ufficio di principio vivificatore, unitivo e direttivo che, analogicamente, l'anima compie nell'uomo. Chiarissima formulazione in S. Agostino, *Sermo* 268, 2; PL 38, 1232. Per i Padri Greci vedi: Seb. Tromp, *De Spiritu S. anima Corporis Mystici*, Romae 1932.

4. ***La Persona Mistica del Cristo Totale.*** Premesso che i caratteri costitutivi della persona si riducono fondamentalmente a due: l'incomunicabilità dell'essere, ed essere « termine ultimo di attribuzione », affermiamo che il Cristo Totale costituisce non una persona *fisica*, ma *mistica*. È questo il linguaggio di S. Tommaso: cf. Ad. Hoffmann in *Angelicum* 19 (1942) 213-219.

1) Non costituisce una *persona fisica*, perchè tra Cristo e i suoi fedeli non esiste nè unione ipostatica nè unione sostanziale. I singoli, Capo e membra, conservano il loro proprio essere, la loro propria personalità distinta e continuano ad essere termine di attribuzione delle azioni che essi compiono.

2) Costituisce una *persona mistica*, perchè nel Cristo Totale si trovano realizzati analogicamente, per mezzo della grazia santificante, i due caratteri essenziali della persona e cioè: *a*) Il Cristo Totale possiede un essere comune al Capo e alle membra. I singoli, Gesù e i fedeli, non hanno, è vero, il medesimo essere di natura, secondo il quale ognuno sussiste in se stesso; essi però possiedono il medesimo unico essere di grazia. *b*) Al Cristo Totale, data la comunanza di essere soprannaturale, si possono attribuire le operazioni del Capo e delle membra. Per questo Gesù potè dire a Saulo persecutore dei cristiani: « Saulo, Saulo, perchè mi perseguiti? . . . Io sono Gesù che tu perseguiti » (At IX 4-5). Tutto questo si spiega ricordando che in Cristo vi è una duplice grazia, la « gratia unionis » e la « gratia capitis ». Come la « gratia unionis » fa di Gesù Dio-Uomo una « unica persona fisica », così la « gratia capitis » fa di Lui capo e di noi membra una « unica persona mistica » nell'ordine soprannaturale. Tra le due personalità esiste una vera reale analogia e una armoniosa proporzione.

5. ***I nostri nuovi rapporti colla SS. Trinità e coi fratelli.***

A) *Colla SS. Trinità*. Inseriti nel C. M., noi partecipiamo alla vita di Cristo e perciò entriamo in intimi rapporti colla stessa Trinità, quali figli, in senso reale soprannaturale (cf. I Giov III 1: « figli di Dio ci chiamiamo *e lo siamo* », testo greco) del *Padre*, quali fratelli e membra del *Figlio Incarnato*, nostro Capo, Mediatore, Fratello, quali templi vivi dello *Spirito Santo*, l'Artista divino che ha operato la nostra inserzione nel Cristo; noi siamo il frutto del suo amore e della sua attività. v. Deificazione. Grazia. Trinità.

B) *Coi fratelli*. Incorporati a Cristo, siamo tutti fondamentalmente uguali tra noi, « membri l'uno dell'altro » (Rom XII 5). La diversità dei doni ricevuti o delle funzioni da compiersi è in vista dell'interesse comune. Vi è una misteriosa intercomunicazione di vita e di influssi, per cui siamo corresponsabili del bene e del male di tutti. Il prossimo si identifica con Cristo. Amare il prossimo soccorrerlo, è amare, soccorrere Gesù; peccare, contro il prossimo è peccare contro Gesù. v. Carità. II, B.

IV. **Riflessi pratici della dottrina del C. M.** Questa sublime verità e realtà del C. M. getta nuova luce su tutti i doveri e gli aspetti della santità e della vita cristiana. Infatti tutto il piano salvifico di Dio tende ad attuare in noi la *conformazione al modello che è Cristo*, attraverso le fasi della vocazione, della giustificazione e della glorificazione (Rom VIII 29). Ora questa *conformazione* è insieme un risultato (per quanto si riferisce all'operato divino in noi) e una esigenza (per quanto si riferisce al nostro personale contributo) della nostra *incorporazione al Cristo:* poichè la legge della vita comporta l'*omogeneità* fra il capo e le membra.

Specificando, la nostra vita deve essere modellata perfettamente sulla vita di Gesù Cristo, considerata: 1) in se stessa, nella sua santità; 2) nelle sue finalità; 3) nel suo termine ultimo.

1. *La Vita santa di Cristo modello della Vita nostra.* Dal fatto della nostra incorporazione a Cristo deriva innanzitutto un imperativo sommamente esigente di santità. È l'imperativo che ci è stato intimato nel Battesimo (v. Battesimo, IV) e che ci impegna innanzitutto a vivere asceticamente la vita di santità del Capo Divino.

2 *La gloria del Padre e la redenzione del mondo scopo della vita del Cristo Totale.*

A) La gloria del Padre. 1) Nel mistero della SS. Trinità il Verbo è « lo splendore della gloria del Padre » (Ebr I 3). Incarnandosi, Egli resta « la gloria del Padre » e la umanità assunta diventa come il tempio in cui risuona il divino cantico di gloria. Sotto questo punto di vista tutta la Vita di Gesù fu: a) *glorificazione del Padre*, come gli Angeli cantarono all'inizio (Lc II 14) e Gesù stesso attestò sul finire della sua vita terrena (Giov XVII 4); b) *mediante l'accettazione ed esecuzione della paterna volontà* (Ebr X 5-7; Giov IV 34; XIX 30); c) *fino alla morte di croce* (Fil II 8). 2) Anche la nostra vita deve avere come principalissimo fine: a) *la gloria del Padre Divino*, b) *nell'adempimento fedele amoroso della sua volontà* (cf. Gräf, *Si, Padre,* Brescia 1941), c) *fino all'eroismo.*

B) La redenzione del mondo. Dopo il peccato, la gloria del Padre sulla terra e la redenzione del genere umano sono due realtà inscindibili, due aspetti di un unico piano, due momenti di un unico fine. Gesù è Redentore e noi dobbiamo essere « corredentori », ossia collaboratori dell'opera di Redenzione. Vediamo perchè e come.

1) Il cristiano, sapendo di trovarsi in relazione soprannaturale colla vita e lo sviluppo dell'intero C. M., deve lavorare per Esso secondo la misura delle proprie forze, della propria posizione e delle circostanze. L'apostolato, quindi, per gli stessi semplici fedeli non solo non è cosa supererogatoria, oppure ostacolo e detrimento della vita ascetica, ma è una vera e reale obbligazione derivante dal fatto dell'innesto all'organismo soprannaturale del C. M. Ogni fedele deve sentirsi corresponsabile della vita dei fratelli. L'amore e l'attività di Cristo per le anime deve continuare e completarsi in noi (v. Azione Cattolica, 3).

2) Il cristiano deve collaborare all'opera redentrice in tutta la propria vita: a) *coll'apostolato della sua personale santificazione.* Stupenda illustrazione di questo concetto in un discorso di Pio XII: *AAS* XXXIV (1942) 284 ss.

b) *Coll'apostolato della* Preghiera (v.).

c) *Coll'apostolato dell'azione*, sia da parte del sacerdozio (v. Apostolato) che da parte del laicato (v. Azione Cattolica, 3).

d) *Coll'apostolato della sofferenza e del sacrificio.* È l'opera più ideale e più perfetta di santificazione e di mediazione della grazia. Il cristiano deve essere felice di soffrire e dare così « compimento nella propria carne a ciò che ancora manca alla passione di Cristo per il suo corpo, che è la Chiesa » (Col I 24). Il Sacrificio Redentore è rinnovato da Cristo sull'altare. Ma nel Sacrificio Eucaristico Cristo non offre al Padre soltanto se stesso, separatamente dal suo C. M., ma offre insieme sè e noi, sicchè si compie quello che S. Agostino genialmente disse « universale Sacrificium » (*De Civitate Dei*, lib. X, c. VI). Ora, come Gesù, il Capo, è vittima spontanea, così noi, sue membra, penetrando nei sentimenti sacrificali del Capo, dobbiamo spontaneamente offrire noi stessi con Lui, disposti a portarvi il nostro personale contributo di dolore per la Redenzione di tutto il « Corpo ». — C. Grimaud, *La « Nostra » Messa,* trad. it., Firenze 1936. — S. M. Giraud, *Dell'unione a N. S. G. C. nella sua vita di Vittima*, Milano 1942.

3. *La glorificazione col Cristo.* Gesù Cristo ha glorificato il Padre ed ha operato la nostra Redenzione. Per questo Dio lo ha esaltato e gli ha dato un nome che è sopra ogni altro. La perfetta solidarietà del cristiano con Cristo nella vita e nella morte esige la solidarietà con Lui anche nella risurrezione e nella glorificazione. L'argomento capitale, con cui S. Paolo dimostra la nostra futura risurrezione e glorificazione, e appunto il mistero della nostra incorporazione a Cristo: v. Corinzi, V, E); Risurrezione.

Conclusione. La dottrina del C. M. è nuova riprova del principio che « la grazia non sopprime la natura, ma la eleva e la perfeziona ». Per natura, l'uomo è un « essere socievole »; d'altra parte egli è una « persona », a cui ripugna di essere inserito in un semplice meccanismo sociale che annulli i diritti e le responsabilità dei singoli. Nella « mistica corporazione » del Cristo Totale, che porta l'uomo dal piano della natura al piano della soprannatura, l'uomo si ritrova in una stupenda compagine sociale e insieme conserva in pieno la sua personale responsabilità fino al punto di poter scegliere tra la vita e la morte. Ma se egli sceglie di vivere, non può vivere che incorporato al Cristo.

Bibl. — Encicl. *Mystici Corporis Christi* di Pio XII, luglio 1943. — A. Médebielle, *Église*, in *Dict. de la Bible, Supplément*, II (1934). — E. Mersch, *Le Corps Mystique du Christ*, 2 voll., Louvain 1933, 1936. — E. Mura, *Le C. M. du Christ*, 2 voll., Paris 1936 (tradotto pure in it.). — R. Plus, *In Cristo Gesù*, trad. it., Torino 1931. — C. Adam, *Cristo nostro Fratello*, trad. it., Brescia 1931. — J. Anger, *La doctrine du Corps Mystique de Jésus Christ*, Paris 1929. — J. Duperray, *Il Cristo nella vita cristiana secondo S. Paolo*, trad. it., Modena 1936. — Gasque, *Corps Mystique, vie chrétienne*, Paris 1938. — F. Jürgensmeier, *Il Corpo Mistico di Cristo*, trad. it., Brescia 1937. — C. Marmion, *Cristo ideale del Monaco*, trad. it., Padova 1931. — Fr. E. Mazzini, *Il C. M. di Cristo*, I, Novara 1937. — Th. Kreider, *Unsere Vereinigung mit Christus dogmatisch gesehen*, Freib.-Schweiz 1941.

CORPORALE. Pannolino che viene steso sull'Altare (v.). in tutte le celebrazioni e funzioni eucaristiche per posarvi il Corpo di Cristo, anche se chiuso nella Pisside (v.) o nell'Ostensorio (v.). Indubbiamente è l'elemento più importante e più antico della biancheria liturgica. In antico, quando si consacravano pani interi, il C. era molto più grande, sino a prendere l'aspetto di vera tovaglia, che i diaconi stendevano sull'altare al momento dell'offertorio (il rito ambrosiano conserva ancora a questo punto della Messa una speciale orazione *super sindonem*): e le sue ampie dimensioni permettevano che con una delle estremità ripiegata si coprisse pure il calice durante la celebrazione, officio oggi sostituito dalla cosidetta Palla (v.). Con il diminuire delle offerte liturgiche e della grandezza delle ostie, il C. si ridusse, verso il sec. XII o più tardi, alle attuali proporzioni e forma quadrata. Quando non è spie-

gato sull'altare viene conservato nella *borsa*, o busta, a ciò destinata, dello stesso colore dei paramenti. Una prescrizione antichissima, testimoniata già nel *Liber Pontificalis* che l'attribuisce a papa Silvestro († 335), vuole che il C. sia di puro lino, riprovata qualunque altra materia (si ha memoria di CC. di seta nei tempi passati), in ricordo della Sindone (v.) monda nella quale fu avvolto il Corpo del Salvatore per la sepoltura; e su questo simbolismo insiste particolarmente la formula della benedizione del C., conservata nel Rituale Romano. A questo significato precipuo altri se n'aggiunsero in seguito. — G. Braun, *I paramenti sacri*, trad. Alliod, Torino 1914, p. 184–188. — E. Roulin, *Linges, insignes et vetements lit.*, Paris 1930, p. 16 s.

CORPORATIVISMO. È il regime economico fondato sulle Corporazioni, le quali nel loro ampio significato non sarebbero altro che le associazioni di coloro che, esercitando una stessa attività professionale, mirano a promuovere il loro comune interesse. Si fanno risalire da alcuni fino alla più remota antichità di Roma. Altri invece sostengono che non nell'età regia, ma solo dopo gli inizi della Repubblica romana si hanno prove delle istituzioni corporative (v. Collegi Funeratizi) Le loro vicende storiche furono assai fortunose. Furono abolite da Cesare o da Augusto, e dopo varie vicissitudini furono disciplinate da Augusto e sottoposte, per la loro costituzione, all'autorizzazione della legge.

Nel periodo imperiale ebbero un grande sviluppo, ma la loro dipendenza dal potere pubblico si accentuò in maniera che esse vennero trasformate in meri strumenti dello Stato.

Nel medio evo le corporazioni d'arti e mestieri sorsero in gran numero sotto l'ispirazione cristiana, e per qualche tempo ebbero un maraviglioso rigoglio, particolarmente in Italia, Francia e Germania. Le caratteristiche di queste istituzioni medievali erano: la loro autonomia per rispetto allo Stato; il loro spirito profondamente religioso, per cui formavano al tempo stesso delle confraternite; il nobile orgoglio del mestiere e la moralità professionale. Coll'andar degli anni s'irrigidirono nelle proprie posizioni, si abusò del monopolio del mestiere, s'ingenerarono rivalità intestine fra le varie consorterie; finchè vennero travolte dalla Rivoluzione Francese, che le abolì del tutto, quando avrebbe dovuto modificarle per inquadrarle nelle nuove condizioni sociali ed economiche del tempo.

Se non che, di fronte alla bancarotta del regime liberista, i popoli si sono di bel nuovo protesi verso la mal vietata istituzione corporativa, e hanno scorto in essa il non illusorio rimedio all'anarchia economica, in cui è fatalmente sboccato l'ordinamento fondato sul principio della concorrenza disciolta da ogni freno morale e giuridico.

A questo salutare movimento di ritorno alla corporazione ha certamente contribuito la propaganda del pensiero sociale cattolico, che fa dell'organizzazione di mestiere uno dei grandi fattori per la soluzione della questione sociale. Il Fascismo con la Legge del 1934 istituiva le corporazioni, previste già dalla Legge del 3 aprile 1926 sulla disciplina giuridica dei rapporti collettivi del lavoro e dalla *IV Dich.* della *Carta del Lavoro*.

Queste CC. hanno caratteri propri tali da distanziarsi assai da quelle del medio evo. Non sono, infatti, delle associazioni, come per esempio i sindacati misti; non sono entità economiche per sè stanti, ma organi dello Stato, con cui esso *attua la disciplina integrale, organica e unitaria delle forze produttive in vista dello sviluppo della ricchezza, della potenza politica e del benessere del popolo italiano.* Più semplicemente, sono consigli statali, in cui si ha la doppia rappresentanza dei sindacati padronali e di quelli operai.

Le CC. italiane sono ventidue, divise in tre gruppi.

Le loro funzioni sono di tre sorta: consultive, conciliative, normative. Queste ultime sono le più importanti, come quelle che concernono i problemi economici, quali sarebbero la determinazione dei salari, la disciplina dei prezzi, l'approvazione delle stipulazioni economiche e simili.

La mutata situazione politica d'Italia (luglio-sett. 1943) riporta all' esame anche il sistema delle CC. Ma è augurabile che quella « giustizia sociale » irriducibile a mera categoria economica, che gli scrittori più puri assegnavano come fine della società corporativa, venga rispettata, attuata e tutelata dalla nuova struttura politica.

Bibl. — Enc. It., XI, 459-465 (*Bibl.* fino al 1930). — L'Organisation corporative *du moyen-âge à la fin de l'Ancien Régime*, 3 voll., Louvain 1939. — F. Marconcini, *Principi di economia politica e corporativa e di scienze delle finanze*, Como 1937. — F. Carli, *Le basi storiche e dottrinali dell'economia corporativa*, Padova 1938. — F. Pergolesi, *Corporazioni e corporativismo in Italia*, in « Nuovo Digesto Ital. » 1938, IV, 253 ss. — G. Menegazzi, *Economia corporativa razionale*, Roma 1939. — Papi, *Econ. polit. corpor.*, Padova. — Masci, *Corso di economia pol. corpor.*, Roma. — F. Vito, *Economia politica corporativa*, Milano I (1939²), II (1940). — Resta, *La concezione finalistica della economia e gli indirizzi dottrinali moderni*, Venezia 1939. — Amoroso-De Stefani, *La logica del sistema corporativo*, in *Riv. Intern. di Scienze sociali*, 41 (1933) 393-411. — Chessa, *Vecchio e nuovo corporativismo* in *Studi in onore di G. Prato*, Torino 1931. — V. Viglietti, *Corporativismo e Cristianesimo*², Napoli 1934. — A. Brucculeri, *L'aspetto religioso e l'aspetto etico delle CC.*, in *Civiltà Catt.*, 85 (1934, II) 361-375; 462-475.

CORPUS Domini. I. **Origine storica.** L'istituzione della festa liturgica del C. D. è una conseguenza del movimento iniziato in Francia dai Carolingi e coltivato dai grandi liturgisti Alcuino, Anastasio, Agobardo di Lione, ed altri. Anche gli studi di Pascasio Radberto e gli errori di Berengario vi ebbero la loro parte. Noi vediamo dominare, sia nella vita liturgica che nella pietà popolare, un sentimento di tenera compassione per la umanità sofferente di Gesù Cristo, e un orientamento di questo sentimento verso l'adorazione della S. Ostia. Per ciò appunto fu sentita la mancanza d'una festa del SS. Sacramento.

L'istituzione della festa è dalla tradizione legata alle visioni della monaca B. Giuliana (v.) di Mont Cornillon, la quale dal Signore stesso ebbe la missione di introdurla nella Chiesa. Le visioni tenute nascoste per parecchio tempo, furono poi narrate alla beata Eva, reclusa della collegiata di S. Martino, e ad Isabella di Huy. Indi furono riferite ad uomini dotti tra i quali il card. Ugo di S. Caro e Giacomo Pantaleone di Troyes, che divenne poi papa Urbano IV.

Nel 1247, conformemente a una costituzione si-

nodale dell'anno precedente, la festa fu istituita nella diocesi di Liegi. Asceso poi al Sommo Pontificato Urbano IV, personalmente favorevole alla nuova festa, e particolarmente commosso dal miracolo di Bolsena (v.), nel 1264 emanò la costituzione « *Transiturus* » nella quale ordinava a tutta la Chiesa una festa per il SS. Sacramento da celebrarsi il primo giovedì dopo l'ottava di Pentecoste. Per molte ragioni (la morte del Papa nell'ottobre dello stesso anno, la frequente assenza dei Papi da Roma, la residenza ad Avignone, e inoltre le controversie teologiche), il documento rimase lettera morta, fino alla costit. « Si Dominum » di Clemente V, che altro non è se non la conferma delle disposizioni di Urbano IV. L'istituzione incontrò vivaci resistenze. Sessant'anni dopo era nella maggior parte delle Chiese considerata ancora come una novità. Cf. A. Ratti, in *Scuola Cattolica* s. 2, a 5, vol. X (1895) 178 ss.

II. **L'Ufficio del SS. Sacramento.** Il primo Ufficio del SS. Sacramento fu composto dal giovane religioso frate Giovanni del convento di Mont Cornillon, dietro indirizzo della stessa beata Giuliana. Nel settembre del 1264, papa Urbano IV mandò alla reclusa Eva un Ufficio per la festa del SS. Sacramento, che pare essere stato quello della Chiesa Romana, opera insigne di S. Tomaso d'Aquino. Una leggenda racconta che papa Urbano IV avrebbe commesso a S. Tomaso e a S. Bonaventura di compilare l'Ufficio del C. D. Comparso davanti al Pontefice, mentre S. Tomaso leggeva il suo lavoro, S. Bonaventura, colpito dalla profondità e bellezza di quanto udiva, avrebbe distrutto ad una ad una le sue cartelle. La leggenda compare due secoli dopo nelle opere di Dionigi Cartusiano.

Non è possibile dubitare che S. Tomaso sia l'autore dell'Ufficio del SS. Sacramento; lo affermano i contemporanei Giovanni Colonna arcivescovo di Messina, Guglielmo di Tocco, Tolomeo di Lucca, ecc. Il non trovarsi esso nell'elenco delle opere che Bartolomeo da Capua presentò per la canonizzazione, è spiegato dal P. Mandonnet nel senso che non conveniva far passare per opera privata ciò che era già inserito negli atti ufficiali (*Des écrits authentiques de Saint Thomas d'Aquin*, Fribourg 1911. Extrait de la *Revue Thomiste*, 1909-1910, p. 115).

Dom Morin ritiene che l'Ufficio che troviamo nei breviari cistercensi dal 1484 al 1676 sia anteriore a quello di S. Tomaso, che se ne sarebbe servito anche come fonte (*Revue Bénédictine*, 27 [1910], 236–246). Altri pensa però che detto Ufficio sia un rifacimento di quello di S. Tomaso.

Che S. Tomaso possa essersi servito dell'ufficio di frate Giovanni, nessuna difficoltà. Si possono rilevare anche certe dipendenze dai Padri e da altri scrittori come da Adamo di S. Vittore.

Una tradizione racconta che avendo S. Tomaso deposto il suo manoscritto ai piedi di un crocifisso, conservato ancora oggi ad Orvieto, si sentì dire: « Bene scripsisti de me! » Cf. R. Louis, *Saint Thomas Liturgiste*, in *Revue des Jeunes*, marzo 1920, p. 558–583. — G. Mari in *Civiltà Catt.*, 60 (1909, II) 672 ss.

III. **La Processione.** Si suole attribuire ad una costit. di Giovanni XXII la prescrizione della processione eucaristica, che caratterizza oggi la festa; ma pare che essa si sia introdotta dopo la costituzione urbaniana come devota iniziativa privata e locale. Non si deve pensare trattarsi d'una cosa nuova. Abbiamo notizia di una processione eucaristica che i benedettini inglesi celebravano già nel sec. XI alla domenica delle Palme (Pl. 150, 456 s.). Nel sec. XII era d'uso portare in giro entro la chiesa il SS. Sacramento in una pisside o in un calice e d'ordinario la processione eucaristica faceva parte dei riti della Settimana Santa (Pl. 147, 123: per la Chiesa di Roma) Molto vario è il tempo della introduzione della processione nelle singole diocesi e paesi in occasione del C. D.: la elargizione di particolari indulgenze da parte di Martino V, e soprattutto di Eugenio IV colla costit. *Excellentissimus* del 1433, vi ebbe il suo influsso.

In Germania la processione ebbe un po' il carattere di propiziazione per le messi e si spiegano per questo le quattro stazioni nelle quali si cantano gli inizi dei quattro Vangeli: queste stazioni, entrate negli usi verso il sec. XIV, sono state fissate definitivamente nel sec. XVI. Anche a Milano la processione dovette avere un carattere stazionale (Ratti, l. c.). La processione romana ha invece tutto lo aspetto di un trionfo eucaristico. Circa il modo di portare le SS. Specie non possiamo dire nulla di preciso; un sinodo di Colonia del 1542 proibì di portare il SS. Sacramento visibilmente, facendo eccezione per la processione del C. D. Ciò fa pensare che da principio si sia seguito il rito oggi proprio della Settimana Santa di portare il SS. Sacramento velato. La disciplina dovette variare da luogo a luogo. Il Santissimo non fu sempre portato a mano come oggi, ma spesso su « casse » o « barelle » riccamente ornate, sostenute da sacerdoti. Il favore popolare che incontrarono le processioni del C. D. diede luogo alla prassi della processione eucaristica mensile per le chiese metropolitane, cattedrali ed anche parrocchiali; a Milano S. Carlo la prescrisse per la III domenica del mese: il card. Paleotto a Bologna per la I domenica. La necessità di procurare il massimo decoro a queste processioni diede origine alla confraternita del SS. Sacramento.

IV. **Prescrizioni liturgiche.** La festa del C. D. gode del rito doppio di I classe con ottava privilegiata di II ordine. La processione ha luogo il mattino dopo la S. Messa solenne e il rito è descritto nel Rituale Rom. al Tit. IX, cap. V (*De Processione in festo Corporis Christi*). La processione nel giorno del C. D. in ogni centro (città, borgata anche di più parrocchie « in uno eodemque loco ») deve essere una sola, celebrata dalla Chiesa principale, eccetto che vi sia ab immemorabili una diversa consuetudine o che altro esigano particolari circostanze a giudizio del vescovo; ad essa devono intervenire tutti i chierici secolari e religiosi e tutte le famiglie religiose anche esenti, ad eccezione di quei regolari che vivono in stretta perpetua clausura o abitino oltre tre miglia dalla città; debbono intervenire inoltre tutte le confraternite dei laici (can 1291, § 1).

Tutte le altre parrocchie e chiese anche di regolari possono nell'ottava celebrare la loro processione anche fuori della chiesa, salvo il diritto dell'Ordinario di dar disposizioni circa gli orari e le vie da percorrere dove fossero più parrocchie (can 1291, § 2).

Nel giorno del C. D. e nell'ottava sia inter Missarum solemnia che ad Vesperas, è permessa per legge l'esposizione solenne del SS. Sacramento, la quale negli altri tempi non è lecita se non per una causa giusta e grave, principalmente di ordine

generale e con la licenza dell'Ordinario del luogo (can 1274, § 1).

Bibl. — Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, III, lib. IV, c. 29. — Benedetto XIV, *De Festis*, lib. I, c. 13. — G. Scurati, *Il Corpus Domini*², Modena 1879. — A. Ratti, *l. c.* — P. Browe, *Textus antiqui de festo Corporis Christi* (Opuscula et Textus, Series Liturg., fasc. 4), Münster i. W. 1934 — Id., *Die Verehrung der Eucharistie in Mittelalter*, München 1933. — A. Tamborini, *Il C. D. a Milano*, Roma 1935. — E. Denis, *La vera storia di S. Giuliana di Liegi e dell'istit. della festa del C. D.*, vers. ital., Padova 1939.

CORPUS Inscriptionum. v. Epigrafia.

CORPUS Juris Canonici 1) *Origine, divisione e contenuto del C. J. C.* 2) *La codificazione; il C. J.*

I. Il nome di *Corpus Juris Canonici* (attinto al nome dato tradizionalmente alla compilazione giustinianea, *Corpus Juris Civilis*, nella quale sono comprese le *Institutiones* di Giustiniano, il *Digestum*, il *Codex* e le *Novellae*) fu usato per la prima volta dal concilio di Basilea (1431-1443) per indicare le tre collezioni di decretali compilate per ordine di Gregorio IX (*Decretales Gregorii IX*, 1243); di Bonifacio VIII (*Liber Sextus*, 1298) e di Clemente V (*Clementinae*, 1314-1317), cioè le sole collezioni di decretali aventi valore ufficiale. Più tardi fu invece usato lo stesso nome per indicare, oltre alle tre collezioni ufficiali suddette, anche il *Decretum Gratiani* di carattere privato, e le decretali così dette *Extravagantes* raccolte in due collezioni private (*Extravagantes Joannis XXII* e *Extravagantes communes*) da Giovanni Chappuis, nell'anno 1500.

Sotto questo titolo di C. J. C. tutte le sei collezioni, ufficiali e non ufficiali, furono poi pubblicate, per ordine di Gregorio XIII, nel 1582, dopo un'accurata revisione compiuta dai cosiddetti « correctores romani ».

Il C. J. C. venne così a comprendere: 1) Il *Decretum Gratiani*, 2) le *Decretali di Gregorio IX*, 3) il *Liber Sextus*, 4) le *Clementinae*, 5) le *Extravagantes*.

Esaminiamo particolarmente queste cinque parti.

1) Il **Decretum Gratiani** è così denominato dal nome del suo autore, il monaco **Graziano** († 1158), probabilmente benedettino e di origine toscana, insegnante « teologia pratica » nell'Università di Bologna. Graziano con la sua opera volle porre ordine tra le molteplici norme teologiche, morali, canoniche, che i secoli precedenti avevano accumulato. Per fare ciò, egli non si limitò ad una semplice raccolta di quelle norme, ma cercò di conciliare tra loro quelle che fossero contraddittorie (di qui il titolo che Graziano avrebbe dato alla sua opera: *Concordia discordantium canonum*), inquadrando poi la sua compilazione con una esposizione delle sue personali opinioni sui vari argomenti (i cosiddetti *Dicta Gratiani*). Questa opera, compiuta da un privato, non ebbe valore ufficiale, nè lo acquistò mai in seguito. Tuttavia essa sostituì in pratica tutte le collezioni precedenti e formò sempre un amplissimo repertorio in cui attingere le norme in esso contenute, le quali continuavano ad avere il valore legale che avevano per se stesse prima dell'inclusione nel *Decretum*. (Se si trattava, quindi, di una costituzione pontificia, questa continuava ad avere il proprio vigore; se si trattava invece di una semplice enunciazione dottrinale o morale di un Padre della Chiesa, essa non aveva valore di legge).

2) Le **Decretali di Gregorio IX** sono chiamate così dal nome del Pontefice che ne affidò la compilazione al suo cappellano e insigne canonista, il domenicano catalano San Raimondo (v.) da Peñafort. La compilazione fu compiuta nel 1234 e promulgata con la bolla *Rex pacificus* del 5 settembre 1234. Essa è la prima collezione ufficiale (noi diremmo il primo *Codice*) di norme nel diritto della Chiesa. Con essa si toglieva ogni valore alle decretali che fossero posteriori a quelle comprese nel *Decreto* di Graziano e non fossero d'altra parte comprese nella nuova raccolta. (Quindi cessava di aver vigore anche la precedente collezione autentica di Innocenzo III che è la terza fra le *Quinque compilationes antiquae*). In questo modo, si semplificava grandemente la ricerca delle norme canoniche da applicarsi nei vari casi concreti. Inoltre le Decretali di Gregorio IX sono ordinate secondo un sistema generale: l'opera è infatti divisa in cinque *libri* comprendenti: I) le fonti e la potestà ecclesiastica, II) il diritto processuale canonico, III) l'organizzazione ecclesiastica e la materia patrimoniale relativa ad essa, IV) la materia matrimoniale, V) il diritto penale della Chiesa (tale contenuto era ricordato con il verso mnemonico: *judex, judicium, clerus, connubia, crimen*). Ognuno dei cinque libri è poi diviso in *titoli* e i titoli si suddistinguono in *capitoli* o canoni (complessivamente 1971). I testi delle decretali riportate nella collezione furono modificati allo scopo di dare ad essi un valore generale, prescindendo quindi dai fatti contemplati in concreto nella decretale, e di abbreviarli.

L'opera fu anche indicata come *Liber Extra* (cioè *extra Decretum Gratiani*) e perciò nelle citazioni la si ricorda con la sola sigla *X*.

3) Il **Liber Sextus** riceve il suo nome dall'essere considerato come un'aggiunta ai cinque libri delle Decretali di Gregorio IX. Fu fatto compilare per ordine di Bonifacio VIII da Guglielmo de Mandagoto, Berengario Fredoli e Riccardo Petroni, i quali raccolsero in esso le decretali pontificie e i canoni conciliari posteriori al 1234, distribuendo la materia in modo analogo a quello usato da S. Raimondo da Peñafort. L'opera fu pubblicata con la Bolla *Sacrosanctae* del 3 marzo 1298 ed ebbe valore ufficiale, togliendo ogni valore (salvo espresse eccezioni) a tutte le norme canoniche emanate dal 1234 al 1298 che non fossero in esse contenute. Al *Liber Sextus* quale appendice sono aggiunte ottantotto brevi affermazioni dottrinali, in cui si riassume gran parte della scienza giuridica del tempo: sono queste le *Regulae Juris*, opera di Dino di Mugello.

4) Le **Clementinae** comprendono le decretali emanate da Clemente V e da lui pubblicate nel concistoro tenuto a Monteaux presso Carpentras il 21 marzo 1314. Esse ricevettero però valore ufficiale soltanto con la bolla *Quoniam nulla* del 25 ottobre 1317, dovuta al successore, Giovanni XXII. Non hanno valore esclusivo e sono composte con lo stesso metodo delle Decretali di Gregorio IX.

5) Le **Extravagantes** sono decretali aggiunte alle precedenti collezioni nella edizione del *Corpus Juris Canonici* compiuta dal giureconsulto francese Giovanni Chappuis nel 1500. Sono opere unicamente private, senza alcun valore ufficiale. Si distinguono in *Extravagantes Joannis XXII*, che sono date dalle decretali emanate da Giovanni XXII,

ed *Extravagantes communes* che sono date da varie decretali (settantaquattro) dovute a diversi Pontefici da Urbano VI a Sisto IV, cioè dal 1261 al 1484.

II. **Il Codice odierno.** Il *Corpus Juris Canonici*, se costituì sempre la fonte più importante del diritto della Chiesa fino alla pubblicazione nel 1917 del vigente *Codex*, non esauriva, naturalmente, tutta la legislazione canonica, che dal secolo XVI in avanti venne sempre più ammassandosi, rendendo sempre più ardua l'opera di ricerca della norma canonica atta a regolare un determinato rapporto concreto.

Anche i *Bullaria* (collezioni private di costituzioni e decretali pontificie), gli *Acta* di vari Pontefici (furono pubblicati quelli di Benedetto XIV, Gregorio XVI, Pio IX, Leone XIII, Pio X), i *Canones et Decreta S. Concilii Tridentini*, le raccolte di *Decreta*, *Responsa*, *Decisiones* delle SS. Congregazioni, dei Tribunali e degli Uffici della Curia Romana, non potevano dare che una guida di scarsa utilità all'interprete della legge canonica.

Di qui la necessità di una codificazione del diritto della Chiesa: opera veramente grandiosa e tale da sgomentare chiunque per le sue asperrime difficoltà. A Pio X va intero il merito di averla osata, accogliendo la proposta coraggiosa del Card. Pietro Gasparri.

Con il Motu proprio *Arduum sane munus* del 19 marzo 1904 si istituiva una Commissione che aveva il compito di raccogliere in un sol corpo tutte le leggi della Chiesa, da porsi in « lucido ordine » e cogli adattamenti e mutamenti che le condizioni dei tempi suggerivano. Il lavoro di preparazione e compilazione si svolse, con ritmo serrato, ma con grandissima e prudente cura, per dodici anni, dando vivissimo rilievo alle osservazioni che a Roma pervenivano dai vescovi e dai Capi degli Ordini religiosi di tutto il mondo.

La promulgazione del **Codex Juris Canonici** avvenne per opera di Benedetto XV, il giorno di Pentecoste del 1917 (27 maggio). Il giorno di Pentecoste del 1918 (19 maggio) il *Codex* entrò in vigore.

Il *Codex*, che ha riguardo soltanto alla Chiesa Latina (un Codice per la Chiesa Orientale è ora in preparazione e una Commissione Pontificia [v.] ne ha l'arduo compito) è diviso in cinque libri: Normae generales, De personis, De rebus, De processibus, De delictis et poenis. I libri sono divisi in *titoli* e i titoli in *canoni* e questi spesso in numeri o paragrafi; esistono poi suddivisioni intermedie, come le *parti*, le *sezioni*, i *capi*, gli *articoli*.

L'alto ed essenziale fine a cui la compilazione del *Codex* si dirigeva, costruire cioè un corpo unitario di leggi chiaramente ordinate, in modo da fornire a coloro che debbono applicare la legge ecclesiastica una guida sicura, può dirsi sia stato pienamente raggiunto. Il diritto della Chiesa Latina trova la sua regola nel *Codex*, anche se in alcune materie (in forza del can 6) sia necessario risalire alle fonti anteriori e soprattutto al *Corpus juris canonici*. Inoltre questo diritto è ora sistemato in un organismo legislativo dalle linee ben chiare. Di più bisogna dire che il *Codex*, pur presentando in qualche punto alcuni difetti di sistemazione, di terminologia, ecc. ha risolto moltissimi problemi rimasti insoluti per secoli, ha posto su basi nuove varii istituti canonistici, ha dato un incremento vivissimo agli studi di diritto canonico, che sono ora entrati in una nuova fase, ponendosi in contatto con i risultati migliori della scienza giuridica moderna.

Da un punto di vista più generale, poi, il *Codex* ha rafforzato notevolmente il potere del Papa su tutta la Chiesa universale e ha dimostrato ancora una volta la inesauribile profonda vitalità della Chiesa Cattolica, anche come istituzione vivente nel mondo. v. Diritto Canonico.

Bibl. — A) Sulle fonti storiche del diritto canonico in generale. — F. Schulte, *Geschichte der Quellen und Literatur des Kan. Kirchenrechts von Gratian bis auf die Gegenwart*, 4 voll., Stuttgart 1877. — A. Van Hove, *Commentarium Lovaniense in Codicem juris Canonici*, vol. I, Mechliniae 1928. *Prolegomena*, p. 160 ss.

B) Sul *Corpus juris canonici:* H. Laurin, *Introductio* in *C. J.*, Friburgi Brisgoviae et Vindobonae 1889. — F. X. Wernz, *Jus Decretalium*, Romae 1905, vol. I, n. 230 ss. — J. B. Sägmüller, *Lehrbuch des Katholischen Kirchenrechts*, vol. I, P. II, p. 233 ss., Freiburgi B. 1926. — Fournier-Le Bras, *Histoire des collections canoniques* ..., I, Paris 1931. — I. A. Zeiger, *Historia J. C.*, vol. I, *Historia fontium et scientiae J. C.*, Romae 1939.

C) Sul *Codex juris Canonici:* — Gasparri-Seredi, *Codicis J. C. fontes*, 8 voll., Romae 1923-1938. — U. Stutz, *Der Geist des Codex*, Stuttgart 1918. — A. Bernareggi, *Metodi e sistemi delle antiche collezioni e del nuovo Codice di diritto canonico*, Monza 1919. — M. Falco, *Introduzione allo studio del C. J. C.*, Torino 1925. — F. Cimetier, *Pour étudier le droit can.*, Paris 1927, Supplément 1931.

CORRADINI Francesco (1820-1888), sacerdote latinista, di Thiene. Rettore del Seminario di Padova, dal 1879 fu professore di letteratura latina all'Università della stessa città. Curò la quarta e la quinta edizione del *Lexicon* del Forcellini; una da lui pubblicata nel 1872, l'altra compiuta dal Perin e uscita solo nel 1908. Autore di molteplici altri lavori di filologia. — Enc. It., XI, 468 *b*.

CORRADINI Pietro Marcellino, Card. (1658-1743), n. a Sezze, m. a Roma. Entrato nella curia romana sotto Innocenzo XII, vi fece carriera (avvocato, sottodatario, uditore) sotto Clemente XI, che nel 1713 lo creò cardinale. Dopo la morte di Benedetto XIII fu prossimo ad esser papa. Lasciò alcune opere storico-giuridiche. — Pastor, *Storia dei Papi*, XV, XVI—1-2, v. Indici.

CORRADINO (*Beato*), O. P. († 1429). Nato dalla nobile famiglia Bornada di Brescia, studiò diritto a Padova, entrò fra i Domenicani nel 1413; sacerdote, si diede al ministero della parola; ma più brillò per lo splendore delle sue virtù. Disimpegnò con somma sapienza cariche nell'Ordine. Trovandosi a Bologna nel tempo della rottura fra la città e il Papa, sostenne coraggiosamente i diritti di questo e vide tornare la pace. Prodigatosi eroicamente nel servizio dei colpiti di peste, fu vittima della sua carità. Gli scrittori gli diedero il titolo di « beato »; ma il suo culto non ebbe riconoscimento ufficiale.

CORRADINO Bartolomeo, soprannominato **Fra Carnevale**, pittore e architetto; probabilmente di Urbino, m. circa il 1484. Risulta che un quadro venisse da lui dipinto per la chiesa di S. Maria della Bella in Urbino, ma non è sicura l'identificazione che se ne fa con una tavola esistente nella

galleria Barberini a Roma. Come non sono certe altre attribuzioni di quadri, più probabilmente da assegnarsi alla scuola di Piero della Francesca. — Enc. It., IX, 99 *a*.

CORRADO da **Ascoli, Beato**, O. F. M. (1284-1289), n. ad Ascoli Piceno dalla nobile famiglia *Miliani*. Entrato nell'Ordine Francescano, fu laureato in Perugia. Predicò con ottimo successo in Roma, quindi passò in Africa, e, sulle coste libiche, colla fama del suo esempio virtuoso e dei suoi miracoli più che colle parole, convertì molti infedeli. Ritornato a Roma, Nicolò III lo inviò a Parigi col compatriota Girolamo di Ascoli, generale dell'Ordine, per mettere pace tra il Re di Francia e quello di Castiglia. Insegnò teologia a Parigi.

Risplendette per le sue opere di carità e per la sua particolare pietà verso il Mistero della SS. Trinità. Papa Nicolò IV lo volle innalzare al cardinalato, richiamandolo in Roma. Morì in Ascoli e ricevette nobile sepoltura per cura di Nicolò IV. Il suo culto immemorabile fu approvato da Pio VI. — Acta SS. *Apr.* II (Ven. 1738) *die* 19, p. 741 s. — Wadding, *Annales Ord. Minorum*, t. V (1931) n. 213-215.

CORRADO di **Baviera, Beato**, Cistercense († 1154). Figlio di Enrico il Nero, duca di Baviera, dopo fatti gli studi a Colonia, si fece monaco a **Clairvaux**. Pellegrinò in Terra Santa. Morì in Modugno di Puglia. Festa il 14 febbraio. Il suo corpo si venera a Molfetta.

CORRADO di **Costanza, Santo** († 975), n. dall'illustre famiglia dei conti di Altdorf, educato nella scuola della cattedrale di Costanza, indi canonico del capitolo e parroco della cattedrale e nel 934 successore del vescovo Notingo. I suoi 40 anni di episcopato furono per Costanza una vera benedizione. Si giovò dei propri beni per costruzioni o restauri di chiese e monasteri e per beneficenze sociali. Piissimo, pellegrinò tre volte in Terrasanta. Canonizzato da Callisto II nel 1223. Patrono dell'archidiocesi di Friburgo. — Martyrol. Rom., 26 nov. — *Vita* scritta circa 15 anni dopo la morte di C. dal monaco Odelscalco: ed. in *PL* 170, 865-876 (da *Monumenta Germaniae Hist.*): di scarso valore. — A. Zimmermann in *Lex. für Theol. und Kirche*, VI, col. 146 s.

CORRADO di **Gelnhausen** (c. 1320-1390), studente e dottore alla Sorbona, procuratore della nazione tedesca all'Univ. di Bologna, canonico a Magonza (1359) e poi preposto del capitolo a Worms (1380), morto ad Heidelberg, dove fu primo cancelliere dell'Università: a questa lasciò la sua ricca biblioteca.

Nella sua *Epistola concordiae* (composta non dopo il 1380) egli fu, con Enrico di Langenstein (v.), Giov. Gersone (v.) e lo Zabarella, uno dei principali rappresentanti della « teoria conciliare »: l'autorità del Papa non esser necessaria per la legittima convocazione d'un concilio ecumenico e questo esser l'unico espediente per comporre lo scisma (v. Scisma d'Occidente). — Pastor, *Storia dei Papi*, I (1910) p. 169 s. — A. Posch in *Lex. für Theol. und Kirche*, VI, col. 144.

CORRADO di **Halberstadt.** Nome di due teologi e scrittori domenicani del sec. XIV, il primo dei quali figura nel capitolo generale di Firenze del 1321 come definitore della provincia di Sassonia; il secondo, di poco più giovane, resse negli anni 1351-54 la medesima provincia. Si ascrivono al primo: *De summa studentium; de Trivio; Lectura in Iob;* una Concordanza Biblica; al secondo: *Glossemata in lib. Josue; Figurae historiae Christi; De numero duodenario; De origine regnorum et de regno Romanorum; Chronographia Summorum Pontificum et Imperatorum RR.* (inedita). Altre opere è incerto a quale dei due sian da ascrivere.

CORRADO di **Lichtenau** († 1240), dal 1230 abate premonstratense di Ursberg, ritenuto per molto tempo autore del *Chronicon Ursbergense*, che in sostanza è invece opera di Eccheardo di Aura e di Burcardo di Ursberg, antecessore di C.

CORRADO di **Marburgo** († 1233), ecclesiastico della diocesi di Magonza, dal 1215 predicatore della crociata nella Germania del nord per incarico di Innocenzo III; direttore spirituale di S. Elisabetta (v.) di Turingia, della quale promosse la canonizzazione. Ma egli è rimasto soprattutto famoso per l'eccessivo zelo e la violenza, con cui si applicò, quale inquisitore plenipotenziario di Gregorio IX (v.), alla repressione dell'eresia luciferiana (v. Luciferiani) in Germania. Morì assassinato presso Marburgo. I cronisti del tempo descrivono i suoi procedimenti con parole terrificanti. I vescovi della Renania se ne lagnarono in una lettera al Pontefice, il quale, di conseguenza, mitigò la procedura.

Bibl. — B. Kaltner, *Konrad von M.*, Prag 1882. — Pfülf in *Kirchenlexikon*, VII (1891) col. 945-955. — É. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, « Luciférіens », IX, col. 1048-52. — Enc. It., XI, 470 *b*.

CORRADO di **Megenberg** = *de Monte Puellarum* (c. 1308-1374), canonico e parroco a S. Ulrico in Ratisbona e insieme canonico di Passavia, potente ingegno, di una cultura enciclopedica, autore di grande numero di opere, non tutte pervenuteci. Segnaliamo: *Planetus Ecclesiae in Germania* in poesia, intorno al dissidio fra il Papa e Lodovico il Bavaro; *Oeconomica*, contro Marsilio di Padova (v.) e Giovanni di Janduno (v.); *De translatione imperii*, sulle relazioni tra papato e impero, contro Lupoldo di Bebenburg (v.); *Speculum humanae felicitatis*, filosofia morale; *Tractatus contra Mendicantes*, in favore del clero secolare; scritti contro Occam, contro begardi e beghine; contributi per la storia di Ratisbona; ecc.. Nel campo delle scienze, oltre alla versione della *Sphaera* di Giovanni di Holywood (ed. O. Matthaei, 1912), primo manuale di astronomia, si ricorda soprattutto il *Buch der Natur*, il primo manuale di storia naturale in tedesco (ed. F. Pfeiffer, 1861). Scrisse pure la Vita di S. Erardo (v.). — H. Ibach, *Leben und Schriften des K. v. M.*, Berlin 1938.

CORRADO, Beato, O. S. B. Nato presso Treviri, fu monaco a Siegburg, indi (1127-1145) abate a **Mondsee.**

CORRADO da **Offida, Beato**[1] O. F. M. (c. 1241-1306), n. in Offida (Piceno). Entrò tra i Minori francescani all'età di quattordici anni. Quantunque ascritto tra i fratelli laici, per le sue straordinarie virtù venne elevato al sacerdozio. Amante della solitudine condusse vita quasi eremitica coltivando nondimeno la predicazione presso il popolo. Favorito da Dio di doni soprannaturali, morì a Bastia, presso Assisi. Il suo culto immemorabile fu approvato da Pio VII. Appartiene alla classe degli spirituali e fu amico intimo del B. Pietro da Treja e di Angelo Clareno (v.).

Bibl. — Mariano da Firenze, *Compendium Chronicarum Fratrum Min.*, edito in *Arch. Franc. Hist.*, II (1909). — Actus *S. Franc. et Sociorum ejus*, cc. 50, 58, 65. — Fioretti, cc. 42-43, e in genere tutti gli storici del tempo. — Bonav. Bartolomasi, *Memorie storiche . . .* edite da Faloci-Pulignani in *Miscellanea Francescana*, XV-XVII (1914-16). — Frédegand Callaey, *L'idéalisme franciscain spirituel du XVI siècle. Etude sur Ubertin de Casale*, Louvain 1911, p. 1, 22, 34...

CORRADO da Parzham (S.). v. Parzham.

CORRADO di Piacenza, Santo (1290-1351), terziario francescano, n. a Piacenza da illustre e nobile famiglia. Si diede nella sua gioventù ai piaceri della caccia; avendo per imprudenza incendiato un vasto bosco e il fuoco essendosi propagato ai terreni circostanti, venne questo delitto ingiustamente imputato ad un povero uomo. C., pentito, per salvarlo da morte denunciò se stesso, si offerse coi suoi beni a rifondere i danni, e, separatosi dalla consorte, passò in Sicilia, dopo essersi ascritto al Terz'Ordine. Condusse vita eremitica e santa per oltre quarant'anni. Il suo culto come « santo » fu esteso a tutto l'Ordine Serafico da Urbano VIII (1625). Patrono di Noto. — Acta SS. *Febr.* III (Ven. 1736) *die* 19, p. 159-167. — B. Mazzara, *Leggendario Francescano*, II³ (Ven. 1721) 296-304.

CORRADO (o *Cunone*), O. S. B., monaco e dal 1105 abate a Siegburg, dal 1126 vescovo di **Ratisbona**, sua città nativa. Fu grande artefice di riforme, ebbe a discepolo S. Norberto (v.) e fu valido protettore di Ruperto di Deutz (v.), a cui fu generoso di incitamenti e di indirizzi e da cui ebbe dedicate varie opere.

CORRADO di **Rodenberg**, O. S. B. († 1486), abate, dotto e amante della riforma monastica, fecondo scrittore spirituale. — Roth in *Studien des Benediktinerordens*, 1883, 168-175. — U. Berlière in *Revue liturg. et monastique*, 1928, 151-158.

CORRADO di **Sassonia** (*Holzinger*), O. F. M. († 1279), religioso di santa vita, celebre teologo, predicatore di grido, nel 1242 lettore nello studio provinciale di Hildesheim (Sassonia). Morì a Bologna in viaggio per il capitolo generale.

Scrisse *Commentarii sulla Sacra Scrittura* e sulle *Sentenze di Pier Lombardo*, *Sermones de tempore, per quadragesimam, de sanctis* (i mss. si conservano a Monaco, Vienna, Berlino e Assisi). Devotissimo trattato è lo *Speculum Beatae Mariae Virginis* già attribuito a S. Bonaventura, e rivendicato a lui dagli Editori di Quaracchi, *Bibliotheca Medii Aevi*, t. II, Quaracchi 1904 (Introduzione). — L. Lemmens in *Jahrb. der sächs. Provinz*, 1907, p. 142-44. — Hurter, *Nomenclator* II (1906) col. 451-452.

CORRADO (o *Cunone*), **Santo** († 1066), designato arcivescovo di **Treviri**, nipote di Annone (v.) di Colonia, primicerio del capitolo di questa città, assassinato dai soldati di Teodorico conte di Treviri, mentre era per prender possesso della sede arcivescovile, a cui l'aveva destinato Enrico IV passando sopra ai consueti diritti di elezione. — Acta SS. *Jun.* I (Ven. 1741) *die* 1, p. 126-134.

CORRADO di **Urach, Beato** († prob. 1227). Fu a volte confuso col B. Corrado (v.) figlio di Enrico il Nero. Ebbe invece per padre Eginone IV, conte di Urach. Fu monaco cistercense e poi abate di Villers (1209), di Clairvaux (1214) e abate generale di Cîteaux (1217). Nel 1219 Onorio III lo fece cardinale vescovo di Porto e S. Rufina. Egli diede prova di grande saggezza in molte e difficili legazioni, come quelle per la conversione degli albigesi (1220-23) e per la prosecuzione della crociata in Germania (1224-26). Benchè il titolo di « Beato » gli sia riconosciuto da molti agiografi, non consta del suo culto. — Ciaconius, II, 60-62. — *Revue Bénéd.*, 22 (1905) 232-243; 23 (1906) 62-81; 373-91.

CORREDENTRICE (Maria). v. Maria *nel Dogma*.

CORREGGIO (*Il*), Antonio Allegri da C., (1489-1534). Pittore, fondatore a Parma di una scuola che ha il suo nome. Entra nella sua arte appoggiata ai modelli dei ferraresi: il Costa, il Garofalo, Dosso Dossi, ma non perde di vista Michelangelo. Colorista impareggiabile, il C. è maestro del chiaroscuro; in questo non ha rivale — e sotto diversi aspetti — che il Rembrandt. Non oppone la luce all'ombra, ma dimostra che i più potenti e felici effetti possono provenire non solo dai contrasti, ma anche dalle analogie. Così le sue ombre sono luminose, trasparenti. È pure grande maestro nello scorcio. Le sue figure muliebri e quelle infantili non hanno uguali per la dolcezza del sorriso. La sua produzione a carattere sacro occupa quasi interamente la sua attività. Si ha un'idea giusta del C proponendosi lo studio dello « Sposalizio di Santa Caterina » al Louvre, della « Madonna e S. Girolamo » di Parma, e dell'« Adorazione dei Pastori » di Dresda; quest'ultimo, specialmente, un miracolo di luce. Ma forse ancor più grande è il C. nell'affresco. Nella cupola di San Giovanni a Parma egli ha dato il capolavoro di ogni tempo in questo genere di pittura. L'influenza del C. fu grandissima in Italia, non solo sui contemporanei.

CORRER, antica famiglia di Venezia, che diede alla Chiesa distinti personaggi. Ricordiamo: **Pietro**, primicerio di S. Marco nel 1272, poi successivamente vescovo di Castello, arciv. di Candia e patriarca di Costantinopoli. **Angelo**, dal 1406 al 1415 antipapa sotto il nome di Gregorio XII. **Antonio**, nipote di Angelo, di vita santa, dal 1408 card. « Bononiensis », poi vescovo di Porto (1409) e di Ostia (1431), legato in Francia e Spagna, fondatore dell'Ordine dei Canonici Regolari Celestini di S. Giorgio in Alga (Venezia) cui donò anche la collezione dei suoi manoscritti; suo profilo in Pastor, *Storia dei Papi*, I (Roma 1910) p. 245 s. **Gregorio** (1411-1464), dotto umanista, protonotario apostolico, presente al concilio di Basilea (1493), proposto da Venezia per il vescovado di Padova, che non gli toccò, eletto infine dal senato patriarca di Venezia. Ci restano alcuni scritti.

Si ricordano anche tre donne di casa Correr, rispettivamente madri di Eugenio IV, di Paolo II e del pio cardinale Angelo Barbarigo († 1418). — Enc It., XI, 495 *b*-496 *a*. — Ciaconius, II, 720 (Angelo), 765 (Antonio).

CORREZIONE Fraterna. E' un *atto di carità*, per cui si cerca di rimuovere uno dal peccato mediante l'ammonizione.

Si distingue perciò dalla C. *giudiziale*, mediante la quale il superiore come giudice punisce e richiama al dovere il delinquente, avendo di mira il bene comune e la riparazione della giustizia.

La C. fraterna è *obbligatoria*, con una certa graduatoria, per tutti e verso tutti, sia per diritto naturale, che ci impone di aiutare il prossimo nei

bisogni corporali e molto più in quelli spirituali, sia per diritto positivo: cf. Eccli XIX 13; Mt XVIII 15, dove però sono difficoltà di critica testuale e oscillazioni esegetiche presso i Padri.

Oggetto della C. obbligatoria sub gravi deve essere un peccato mortale certo, commesso o prossimo a commettersi. Però l'obbligo grave suppone *tre condizioni: a*) che il nostro intervento sia necessario stante l'impossibilità morale che il peccatore risorga da sè o possa essere rialzato da altri più prossimi a lui e più adatti all'uopo; *b*) che ci sia la fondata speranza che la nostra C. ottenga il frutto; *c*) che la C. non implichi un assai grave incomodo da parte di chi la fa. Ma quest'ultima condizione non si richiede, se chi corregge è superiore o se il peccatore si trova in estrema necessità.

In pratica coloro che non sono nè superiori nè parenti nè amici raramente sono tenuti sub gravi alla C. per la frequente non concomitanza delle suddette tre condizioni

Inoltre in caso di *peccato materiale* contro una legge positiva, l'obbligo della C. è grave, solo se chi corregge sia il superiore, oppure il peccato sia gravemente nocivo a chi lo fa o al bene comune, o alla religione, oppure sia di scandalo.

Secondo l'*ordine* stabilito da Cristo (Mt XVIII 15-17) prima si deve correggere il colpevole da solo a solo, poi alla presenza di testimoni, e finalmente si deve denunziare al superiore. La denunzia al superiore — la quale va ancora distinta dalla **Denunzia** (v.) giudiziale — sarà immediata, quando il peccato è pubblico o si tratta di evitare il danno di un terzo, o se il colpevole per la sua regola religiosa ha rinunziato al diritto della privata ammonizione.

La C. deve essere fatta con grande benignità e umiltà, e soprattutto richiede somma prudenza; è per la mancanza di questa che gli scrupolosi generalmente non sono tenuti alla C. — G. **Blanc** in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1907-11.

CORRIDA de toros, corsa di tori, spettacolo caratteristico della tradizione spagnola. Per l'origine, ancora incerta, e la storia, cf. **Enc. It.**, XI, 497-499 *a*.

Non esitiamo a dichiarare che la C., con aizzamento, vulnerazione e uccisione di tori o d'altri animali, è spettacolo disumano e più ancora anticristiano. L'uomo ha ben altri campi ove dar saggio delle sue forze fisiche e del suo ardire, esponendo la propria vita; e d'altra parte un nobile senso umano e la mansuetudine cristiana comportano moderazione e rispetto anche verso gli animali. Vi è eccesso in certe forme moderne di zoofilia; ma è anche peggiore l'eccesso opposto della tauromachia o teriomachia in genere.

La Chiesa ha costantemente riprovato simili lotte. È nota la bolla *De salute gregis Dominici* di San Pio V in data 15 nov. 1567, che interdiceva le CC. « sotto pene di scomunica o di anatema ipso facto incurrendis », negava la sepoltura ecclesiastica a chi fosse morto nella lotta, e deplorava che con siffatte manifestazioni d'ispirazione diabolica, « aliene dalla pietà e carità cristiana », « cruente e turpi », si profanassero le cristiane solennità. Cf. **Magnum Bullarium Rom.**, t. II, a Pio IV ad Inn. IX, Luxemburgi 1727, p. 260.

In due lettere che il cardinale Gasparri, in occasione delle CC. di Tolone, spedì alla Presidente della locale Società per la protezione degli animali in data 16 ott. 1920 e 18 sett. 1921, è parimenti denunciata « la barbarie umana » che ancora si attiene « a questi spettacoli sanguinosi e disonorevoli »; essi sono — scriveva da parte sua nella stessa circostanza il card. Dubois, arciv. di Parigi — « essenzialmente crudeli ». Questi documenti furono riprodotti su L'**Osservatore Rom.** in occasione della C. tenuta a Roma nel 1923. Cf. **Scuola Catt.**, a. 51, s. 6, vol. I (1923) 400-02.

CORRUTTICOLI o *Ftartolatri*, da φθαρτός, corrotto, corruttibile; λατρεία, culto.

Denominazione con cui furono designati per ischerno **Severo** (v.), patriarca monofisita di Antiochia esiliato in Egitto, e i suoi aderenti per essersi opposti, con felice incoerenza, alle teorie del vescovo monofisita Giuliano di Alicarnasso. Questi sosteneva che il corpo di Cristo era incorruttibile anche prima della morte e con ciò egli finiva per rinnovare gli errori del **Docetismo** (v.), attribuendo a Cristo solo un corpo apparente. I suoi seguaci furon detti di conseguenza *aftartodoceti e fantasiasti*. — S. **Vailhé** in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1911-13.

CORSICA. È la minore delle tre grandi isole del Mediterraneo, con una superficie di 8722 km² comprese le isolette adiacenti, e una popolazione di 322.854 ab. (censim. 1936); capitale *Ajaccio* (37.000 ab.).

Le sue origini cristiane sono avvolte nella oscurità: probabilmente il Cristianesimo vi fu portato da liberti, marinai e soldati delle colonie romane di Aleria e di Mariana. Atanasio (PG 25, 725) e Gennadio di Marsiglia (PL 58, 1116-7) ci attestano l'esistenza nel sec. IV di parecchie diocesi delle quali Gregorio M. (PL 77, 552 s) ci offre i primi nomi: *Aleria*, *Taina* e *Saona* (Sagona) nel 591, e *Ajaccio* nel 601. Nel 649 entra nella storia con notizie sicure anche *Mariana*, più antica però di alcuni secoli, alla quale è legato il culto dei santi *Giulia Restituta*, *Parteo Fiorenzo* ecc., nel 999 si aggiungerà *Accia* e nel 1118 *Nebbio*. Anche i celebri monasteri di Gorgona, Monte Cristo, Capraia e di altre isolette adiacenti iniziano a comparire in questo tipo

Nei difficili tempi delle invasioni barbariche e delle successive invasioni mussulmane la S. Sede assistè validamente l'isola, ove possedeva vasti beni, e diritti di sovranità accennati da Pipino e Carlomagno e confermati dagli isolani a Gregorio VII. Più tardi Pisa colla signoria temporale sull'isola otteneva da Urbano II (1092) anche la giurisdizione spirituale, condivisa dal 1133 con la rivale Genova a cui cedeva, ad opera di Innocenzo II, le suffraganee di Accia, Mariana e Nebbio, e, per la vittoria della Meloria (1284), la signoria politica dell'isola intera.

Ma l'indomito spirito di indipendenza della C. che, sino alla umiliante cessione alla Francia nel trattato di Versailles del 1768, la pose in incessante agitazione contro ogni straniero, si ripercosse dolorosamente sulle sue condizioni religiose. A ristorare questa decadenza si accinsero anzitutto i Gesuiti inviativi con P. Silvestro **Landini** (v.) da Giulio III e da S. Ignazio, i quali dai collegi fondati ad Ajaccio ed a Bastia per un secolo e mezzo partirono per feconde missioni popolari; tra i vescovi si distinse il B. Alessandro **Sauli** (v.); più tardi portarono il loro contributo i figli di Vincenzo de' Paoli, e nel sec. XVIII il b. **Leonardo da Porto Maurizio** (v.)

inviatovi da Benedetto XIV. Nel primo quarto del sec. XIX meritò il titolo di « Apostolo della C. » il padre Carlo Domenico Albini (v.).

Nel frattempo anche le circoscrizioni ecclesiastiche muovevano verso un nuovo assetto. *Taina* era scomparsa dal sec. VII, e *Accia* era stata incorporata nelle diocesi di *Mariana* da Pio IV; il concordato tra la S. Sede e Napoleone (1802) ridusse le diocesi alla sola *Aiaccio*, dove il grande vescovo mons. *Casanelli* (1794-1869) iniziava il nuovo periodo di storia colla elevazione del clero, la erezione di seminari e il richiamo dei religiosi, particolarmente dei Gesuiti.

Attualmente la diocesi di *Ajaccio* (*Adiacensis*). suffraganea di Aix, conta 420 parrocchie con 280 sacerdoti diocesani, oltre a 75 religiosi, e 310.000 fedeli,

Bibl. — Lanzoni, II, 680-706. — Cappelletti, XVI, 274-404. — A. Ambrosi, *Histoire des Corses et de leur civilisation*, Bastie 1914. — Enc. It., XI, 506-525. — Ilario Rinieri, *I Vescovi della Corsica*, Ed. Giusti 1934. — O. Ferd. Tencajoli, *Chiese di Corsica, documenti di storia sacra*, Roma 1936. — Archivio storico della Corsica, dal 1925. — F. Borlandi, *Per la storia della popolazione della C.*, Milano 1942.

CORSINI Andrea, Santo (1302-1373), carmelitano, vescovo di Fiesole. Della nobilissima famiglia dei Corsini, nacque a Firenze e da giovane indulse alquanto alla vita libera del secolo, ma poi, ammonito dalla madre Pellegrina, o, secondo altri, Gemma, che molto pianse e pregò per la sua conversione, si fece religioso carmelitano, conducendo vita edificante. Ordinato prete nel 1328, fu per 3 anni a Parigi a perfezionarsi negli studi, indi ad Avignone collo zio card. Corsini. Tornato in patria, fu eletto priore del convento di Firenze e operò gran bene con l'esempio, la predicazione, i miracoli. Nel 1349 (contro Acta SS. che dànno il 1350), nonostante la sua renitenza, fu consacrato vescovo di Fiesole. Divise allora il suo tempo fra le cure dell'episcopato, la preghiera e l'esercizio della penitenza e specialmente della più generosa carità, che già aveva esercitato eroicamente durante la peste del 1348-49. Dotato di singolare zelo e attitudine nel sedare le discordie, a tale scopo da Urbano V fu mandato con ottimo successo a Bologna nel 1368. Nel Natale del 1372 ebbe dalla Vergine preannuncio di morte. Spirò infatti nell'Epifania dell'anno seguente.

Per la fama delle sue virtù e de' suoi miracoli fu subito onorato come santo e fu canonizzato da Urbano VIII nel 1629 e la sua festa da Clemente XII (Corsini) fu trasferita al 4 febbraio.

Dalla cattedrale di Fiesole, dove fu dapprima sepolto, i Carmelitani ottennero di trasferirne la salma nella loro chiesa in Firenze, dove tuttora si conserva incorrotta. Una cappella in suo onore fu eretta da Clemente XII nella basilica Lateranense.

Celebre, al tempo del concilio di Firenze (1439-40), fu l'intervento miracoloso del Santo, che salvò la città dall'esercito di Filippo Maria Visconti, duca di Milano. Rimangono del Santo anche alcuni scritti.

Bibl. — Acta SS. *Jan.* II (Ven. 1734) *die* 30, p. 1061-77. — Ughelli, III, 254 s. — Cappelletti, XVII, 54 s (ne pone la nomina a vescovo nel 1362). — Schuster, VI, 216 s. — P. Marie Joseph in *Dict. d'Hist. et de Géogr. eccl.*, II, col. 1655-59.

CORSINI. Famiglia d'origine popolare, venuta in auge a Firenze nel sec. XIII. Appartennero ad essa:

1) Il santo Andrea Corsini (v.).

2) **Pietro**, n. in Firenze, m. ad Avignone nel 1405. Fu vescovo di Volterra (1362), legato in Germania (1363), vescovo di Firenze (1363), favorito di privilegi da Carlo IV, cardinale (1370), vescovo di Porto e S. Rufina (1374). Partecipò all'elezione di Urbano VI, ma si volse poi all'antipapa Clemente VII. Lasciò fra i manoscritti un trattato sullo Scisma allora apertosi. — Ughelli, I, 142; III, 150-155. — Ciaconius, II, 572 s. — Pastor, *Storia della Chiesa*, I, passim.

3) **Neri** († 1377), fratello del santo Andrea e suo successore nella sede vescovile di Fiesole, che ebbe pure culto come beato. — Ughelli, III, 255.

4) **Neri** (1624-1678), zio di Clemente XII, nunzio in Francia, tesoriere apostolico, cardinale (pubblicato nel 1666), legato in Ferrara, vescovo di Arezzo. — Ciaconius, IV, 757.

5) **Neri Maria** (1685-1770), nipote di Clemente XII, cardinale, fondatore della celebre Biblioteca Corsini, acquistata nel 1884 dallo Stato ed oggi sezione della biblioteca accademica dei Lincei. — Guarnacci, II, 603-606. — Pastor, *o. c.*, XV, v. Indice.

6) **Lorenzo**, papa col nome di Clemente XII (v.).

CORTE Pontificia. L'« Annuario Pontificio » la chiama « *Famiglia della Santità di Nostro Signore* » e risulta costituita da persone ecclesiastiche e laiche addette, effettivamente o a titolo d'onore, al servizio del Papa e del Palazzo Apostolico. Se ne trova menzione in un *Ordo Romanus* del 590.

Martino V, per reprimere lo sfarzo secolaresco introdotto in Corte, sostituì al laico *Magister sacri hospitii* un ecclesiastico *Praefectus Palatii Apost.* che con Urbano VIII prese il nome di *maggiordomo*.

Ora la C. P. è così costituita:

a) *2 Cardinali Palatini*: Datario e Segretario di Stato, e *4 Prelati Palatini*: il Maggiordomo (Praefectus Palatii Apost.), il Maestro di camera (Praefectus cubiculi segreti pont.), l'Uditore di S. S. (Auditor SS. Dni NS. Papae) e il Maestro del S. Palazzo Apost. (Magister S. P. A.), i quali formano la *Nobile Anticamera Segreta*;

b) *Camerieri segreti partecipanti*, tra cui emergono: l'Elemosiniere segreto, il Segretario dei Brevi ai Principi, il sostituto alla Segr. di Stato e Segretario della Cifra, il Reggente della Dataria, il Segr. delle Lettere latine; altri sono in servizio ordinario presso il Papa, come sagrista, coppiere, guardarobiere, ecc. ed altri ancora sono soprannumerari, di mantellone, di cappa e spada, d'onore in abito violetto, extra urbem, ecc.;

c) *Prelati della Rev. Camera Apost.* e *Prelati domestici* o di mantelletta, tra i quali alcuni appartengono ad un collegio prelatizio come *Assistenti al trono* pontificio, come *Protonotari Apost.* (distinti in: de numero partecipantium, soprannumerarii, ad instar, titolari), come *Uditori di Rota* o votanti e *Referendari della Segnatura*;

d) *Cappellani*, tra cui il confessore e il predicatore apost., i Maestri delle S. Cerimonie, il sottosagrista, ecc. *Camerieri* di cappa e spada e d'onore, che effettivamente prestino servizio nella nobile Anticamera sono pochissimi, sono, invece, a

migliaia, sparsi in tutto il mondo, *a titolo d'onore*, gli Arcivescovi e Vescovi Assistenti al Soglio, i Protonotari Apost., i Camerieri e Cappellani segreti, d'onore, extra urbem, ecc.

e) *Cariche di Corte*, ereditarie di nobili famiglie romane, sono: il Gran Maestro del S. Ospizio, il foriere maggiore che è un Maggiordomo effettivo, il Cavallerizzo Maggiore, il Sovrintendente generale alle Poste.

f) *Famigliari intimi* sono gli aiutanti di camera, lo scalco segreto, l'archiatra pontificio, i bussolanti, ecc.

g) *La Guardia Pontificia*, infine, che comprende: la G. Nobile, la G. Svizzera, la G. Palatina e la Gendarmeria: (v.). Guardia.

Si possono aggiungere agli ufficiali della Cappella e della Elemosineria pontificie altri impiegati, come i « magistri ostiarii a virga rubra », i mazzieri, i cursori, ecc. Formano, invece, dicasteri propri sia gli uffici e le amministrazioni Palatine che gli ufficiali della Città del Vaticano.

Tutte le persone aventi stabile residenza nella Città del Vaticano sono soggette alla sovranità della S. Sede, in conformità alle norme del diritto internazionale e le persone appartenenti alla C. P., anche quando non fossero cittadini del Vaticano, godono di speciali esenzioni da parte dello Stato italiano (Trattato Lat. art. 9-10). v. Curia Rom.

Bibl. — *Relazioni sulla Corte di Roma* di Cornaro, Leida 1663; H. Aymon, L'Aia 1707; Lunadoro, Bracciano 1641 e Roma 1830; Nodot, Parigi 1701. — Moroni in *Dizion. di erudiz. eccles.*, alle voci *Corte Romana* e *Famiglia Pont.*, Venezia 1840-1879. — T. Ortolan, in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1981-1983. — Pio X, Breve *Inter multiplices* del 21-II-1905. — Annuario Pontificio.

CORTENOVIS Angelo (1727-1801), storico archeologo barnabita, n. a Bergamo, m. a Udine. Associò mirabilmente molta cultura letteraria e molta pietà, grande trasporto per l'erudizione e grande zelo apostolico, amore allo studio e assiduità instancabile nel ministero del sacerdozio. Ebbe potente ingegno in disparati generi di studi. Studiò in modo speciale le antichità d'Aquileia e del Friuli, pubblicando apprezzate dissertazioni, contribuendo ad un museo e raccogliendo copioso materiale per una storia del Friuli. Fu sprone ed aiuto al Quadrio, al Tiraboschi e al Mazzucchelli. Profondo conoscitore della storia dei Barnabiti, raccolse e pubblicò documenti e notizie preziose. Il suo epistolario è improntato a serenità e larghezza di giudizi proprie di un uomo superiore: furono pubblicate le *Lettere famigliari* (con l'*Elogio* scritto dal Lanzi), Milano 1864. Fu anche segretario perpetuo della Società agraria di Udine. Ebbe quattro altri fratelli barnabiti, dei quali **Gherardo** morì nel 1780 vescovo e vicario apostolico dei regni di Ava e Pegù (Birmania) e **Marcello** morì nel 1802, nominato vicario apostolico della stessa missione, ma sul luogo non ebbe la possibilità di farsi consacrare vescovo. — L. Lanzi, *Elogio*, Udine 1801. — G. Boffito, *Bibl. Barnab.*, I, Firenze 1933, p. 517.

CORTES. v. Donoso Cortes.

CORTESE Gregorio, O. S. B. (1483-1548), n. a Modena, m. a Roma. Addottoratosi in legge a Padova, nel 1500 passò ai servizi del card. Giovanni dei Medici (Leone X). Nel 1506 si fece benedettino della Congr. Cassinese a S. Benedetto in Polirone (Mantova). Fu successivamente abate di 5 monasteri. Da Paolo III fu chiamato a varie e difficili mansioni nel salutare movimento di Controriforma (v.) e nel 1542 creato cardinale e vescovo di Urbino. Fu per la sua scienza in rapporti d'amicizia coi più dotti del suo tempo, mentre per la sua pietà brillava nel Sacro Collegio. Le sue opere, letterariamente e apologeticamente notevoli, furono edite solo in parte (Padova 1774, 2 voll.).

Bibl. — Armellini, *Bibliotheca Benedictino-Cassinensis*, I, 185 ss. — Ciaconius, III, 683-685. — Gianagostino Gradenigo ne scrisse la Vita edita nel I vol. della cennata ediz. patavina. — Tiraboschi, *Storia della letter. it.*, VII (Ven. 1796) p. 293-297. — Pastor, *Storia dei Papi*, V (Roma 1924) p. 135 s. e passim.

CORTESI Giacomo o Courtois (1621-1676), detto il « **Borgognone** ». Pittore, n. a Besançon, e vissuto molto in Italia. Famoso nel ritrarre battaglie e costumi guerreschi. A Roma e a Firenze si trovano in cospicuo numero opere sue. Numerose ne conservano anche i musei di Parigi e di Vienna. Un buon gruppo di « battaglie » si trovano a Bergamo, dove dimorò per circa tre anni. Non lasciò l'arte neppure quando (1657) in Roma vestì l'abito religioso della Compagnia di Gesù. Nella pittura sacra segnò non superficiale impronta, e pur risentendo gli influssi di Pietro da Cortona, il C. dimostrò sentimento vivo e originale. — Enc. It., VII, 485 *a*.

CORTESI Paolo (1465-1510), della nobile famiglia dei C. del ramo di S. Giminiano, n. a Roma, m. nel suo Castello Cortesiano in Toscana, umanista teologo. Fu uno dei più illustri ecclesiastici del sec. XV, molto stimato alla Corte Romana, dove la sua famiglia da molto tempo copriva con onore alte cariche, segretario apostolico e protonotario: ma non sembra che fosse vescovo di Urbino, come da molti si crede. La sua cultura e la dolcezza di carattere gli guadagnarono la stima dei dotti, dei principi, dei grandi del tempo, che furono con lui in relazione epistolare, lo visitarono, lo consultarono e si strinsero attorno a lui nel circolo culturale che egli aveva costituito a Roma e poi nel suo Castello.

Lasciò: 1) *De hominibus doctis*, scritto nel 1489, dedicato a Lorenzo il Magnifico, dialogo tra l'autore, Aless. Farnese (poi Paolo III) e un certo Antonio, dove C. ci dà « il primo libro di vera critica letteraria e stilistica del Rinascimento », sottoponendo ad esame i latinisti dell'Umanesimo (ed. Aless. Politi, Firenze 1734, con biografia dell'autore); 2) *De cardinalatu*, libri 3 (Castro Cortesio 1510), trattato frammentario sopra i doveri, i diritti, la vita dei cardinali; 3) *Sententiarum libri 4* (Romae 1503, Parisiis 1513, Basileae 1540 con aggiunte di Beato Renano), compendio di teologia assolutamente originale, che solo nel titolo richiama i classici commentari a Pier Lombardo, dedicato a Giulio II; di quest'opera interessa non il contenuto teologico e speculativo, che non è gran cosa, ma la forma: C. infatti per primo tentò di spogliare la teologia cattolica dalla cosidetta « barbarie » stilistica medievale e rivestirla coll'eleganza classica, soprattutto ciceroniana, di cui un lungo studio lo aveva imbevuto. Proposito legittimo; ma in effetto fu pericoloso, nato da presupposti antiscolastici e

mal realizzato: la teologia fu contaminata dalla mitologia pagana.

Bibl. — Tiraboschi, *Storia della letteratura ital.*, VI-1 (Venezia 1795) p. 277-83. — Enc. It., 511. — Pastor, III (Roma 1912) p. 105. — Molto inesatti B. Heurtebize in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1913 s. e Biografia universale, XIII (Venezia 1823) p. 311. — Cave, *Scriptorum . . .*, *App.* (Genevae 1720) p. 148 *a*, attribuisce a C. *De sacrarum litterarum omniumque disciplinarum scientiae*, che ci è ignoto.

CORTICELLI Salvatore (1690-1758), celebre grammatico e purista moderato, barnabita, n. e m. a Bologna: venuto in fama per le sue *Regole ed osservazioni della Lingua Toscana ridotte a metodo* (Bologna 1745, e molte altre edizioni) Il Parini scrisse che il C. « ha il merito d'aver scritto la sua grammatica con maggior brevità, metodo, precisione, chiarezza ed esemplificazione degli altri tutti ». Il Tommaseo lo loda per essere immune da « quel scientifico che abbuia le idee dei ragazzi e le idee degli uomini non rischiara ». Benedetto XIV con due lettere, riconoscendone il merito, scrive: « Abbiamo sempre conosciuto la sua persona per uomo di merito, di fatica e di abilità ». Fu anche lettore di teologia, due volte provinciale dei Barnabiti della Toscana, penitenziere del duomo di Bologna, accademico della Crusca. Lasciò: *Della toscana eloquenza discorsi cento*, ecc. (Bologna 1752) e purgò convenientemente il Decamerone. Restò inedita una sua operetta apologetica: *Della cristiana perfezione nell'idea e nella pratica* ed abbozzato un *Trattato della Fede*. — Enc. It., XI, 552. — G. Boffito, *Bibl. Barnab.*, I, Firenze 1933, p. 534.

CORTONA. Città in prov. di Arezzo, con 31.500 ab. (nel centro c. 4000), in situazione splendida. Di origine etrusca, si dice abbia avuto vescovi in tempi antichi e sia stata incorporata alla diocesi di Arezzo, dopo che i Longobardi l'ebbero distrutta. La sede episcopale fu separata da Arezzo con bolla di Giovanni XXII, in data 19 giugno 1325. L'antica cattedrale fu la chiesa di *S. Vincenzo*; poi (1508) quella di *Maria Assunta*, costruzione romanica, trasformata da Giuliano Sangallo, di cui si ammira il portale, e da altri; interno a tre navate; conserva una tavola del Lorenzetti, un sarcofago greco-romano e un ciborio marmoreo del 1491. Notevoli artisticamente anche la chiesa *del calcinaio* o *Madonna delle Grazie* iniziata nel 1485, elegante saggio del rinascimento, quella di *S. Francesco* iniziata da Frate Elia (v.) nel 1245 (possiede un reliquiario della S. Croce, opera bizantina del sec. X) e quella di *S. Margherita* dov'è la tomba di S. Margherita da C. (v.), opera di Angelo e Franc. di Pietro (1362). Gloria di C. è il pittore L. Signorelli, da cui prende nome l'importante *Pinacoteca* cittadina.

La diocesi conta 51 parrocchie con 92 sacerdoti (di cui 25 regolari) e 31.500 fedeli e dipende direttamente dalla S. Sede. Patrono S. Marco Ev.

Bibl. — Ughelli, I, 620-632. — Cappelletti, XVIII, 267-297. — P. Uccelli, *Storia di Cortona*, Arezzo 1835. — Min. P. Istr., *Elenco degli edifici monumentali, provincia di Arezzo*, Roma 1916, 60-71. — « Attraverso l'Italia », Toscana, II, p. 246 ss.

CORUÑA (de la) Agostino (1510-1590), agostiniano della Vecchia Castiglia; professò nel 1524 e, per decisione della Sede Apostolica, istante Filippo II, nel 1533 fu inviato missionario al Messico, dove rifulse per ardore apostolico. Nel 1561, venuto in Spagna, per ottenere che cessasse l'oppressione dei Messicani, fu nominato vescovo di Popayan (Perù). Zelantissimo in ogni forma d'attività apostolica e sociale, lasciò soprattutto fama di *santo*. — Lanteri, *Eremi Sacrae Augustinianae*, II, Romae 1875, p. 165-7. — Th. Disdier in *Dict. d'Hist. et de Géogr. eccl.*, V, col. 435 s.

COSCIENZA (Filosofia). 1) Si vuole, qui, parlare della C. intesa nel suo significato filosofico e psicologico. In questo senso C. (*cum scientia*) è la facoltà di apprendere come presenti le nostre idee, le nostre sensazioni, i nostri atti interni, i nostri desideri: è una visione interiore di tutte le nostre azioni. « In hoc aliquis percipit se animam habere et vivere et esse, *quod percipit se sentire et intelligere et alia huiusmodi vitae opera exercere* » (*De Veritate*, q. X, a. 8, c.). « Sentimus quoniam sentimus; et intelligimus quoniam intelligimus » (ivi); questo è ciò che vi è di più vero e immediatamente evidente al conoscente; sapere di sentire e di conoscere nell'atto di sentire e di conoscere.

Questa C. o consapevolezza si può dire dunque autocoscienza, o trasparenza dell'anima a se stessa attraverso i propri atti.

2) Solitamente si distinguono: *C. diretta* o *concomitante* e *C. riflessa* o *susseguente*.

La prima (*apperceziore*, dopo Cartesio, Leibniz) è quella da noi descritta: è la consapevolezza degli atti interiori che si ha e si sperimenta nel momento stesso in cui si pongono.

La seconda si verifica, quando facciamo oggetto di nuova ed esplicita considerazione un nostro atto interiore. S. Tommaso sottolinea questa riflessione in molteplici passi (*C. gentes*, III, 46; *I Sent.*, d. I, q. II, a. 1., ad 2um; De *Veritate*, q. I, a. 9; q. X, aa. 8, 10, 12, ecc.).

Si distinguono pure: *C. sensitiva* e *C. intellettiva*. La prima è la consapevolezza che il senso ha degli atti suoi (*senso intimo*): è quell'elemento psichico che fa sì che l'impressione sensitiva si differenzii da qualsiasi impressione fisica o naturale, come sarebbe l'impressione su una lastra fotografica. La seconda è invece la consapevolezza che l'intelletto ha degli atti interiori. A questa è data un'importanza notevole da S. Tommaso, il quale afferma che l'uomo può conoscere la verità, proprio perchè l'intelletto può riflettere sull'atto suo, conoscerne la natura o la funzione che è di adeguarsi o di corrispondere al reale (*De Veritate*, q. I, a. 9). È possibile, cioè, conoscere la verità e, quindi, attuare il sapere filosofico, in quanto è possibile all'intelletto umano avere C del valore del proprio atto intellettivo come apprensivo o espressivo dell'essere.

Secondo un'accezione molto comune presso gli autori moderni, il vocabolo C. è assunto come equivalente di conoscenza in generale.

La C. intellettiva *psicologica* si distingue poi dalla coscienza *morale*, la quale considera l'atto umano in rapporto colla norma di moralità, giudicandolo come buono o cattivo. Ma anche la C. morale è fondata su quella psicologica, in quanto il giudizio morale è reso possibile dall'autocoscienza o consapevolezza che ha l'uomo degli atti suoi. —

Pesch, *Logica maior*, II-1 (Friburgo Br. 1889) nn. 658 ss.

COSCIENZA (Morale). 1. *Natura*. 2. *Distinzioni*. 3. *Le norme pratiche della buona C*. 4. *Le deviazioni della C*. 5. *L'educazione della C*.

I. **Natura**. Nell'esercizio della nostra attività morale due lumi ci soccorrono: l'uno esterno, la Legge (v.), regola oggettiva delle azioni umane, l'altro interno, la C., regola soggettiva, che traduce in sè l'altra regola e ne fa l'applicazione agli atti particolari della vita. Nel Vecchio Testamento la nozione di C. è implicita in quella della « sapienza pratica » consistente nel conformare la vita alla Legge Divina. L'aver trascurato l'analisi psicologica dell'atto umano portò all'esteriorismo farisaico. Nei Vangeli, nuovo codice della perfetta moralità, che si inizia colla μετάνοια o interna conversione, il concetto di C. si ritrova in quello di καρδία, *cuore*. Il termine tecnico συνείδησις ricorre invece con frequenza negli altri scritti del N. T.

La C. morale, di cui qui trattiamo, non va confusa colla C. psicologica (v. sopra) che ci testimonia i fatti interni, senza però alcun rapporto colla loro direzione o qualità morale. Con ciò non s'intende per nulla escludere l'attività intellettuale dalla morale. Il vero, che nella scienza è principio, nella vita è massima, e i motivi del ben vivere si fondono colle ragioni del ben pensare, e la morale è la logica della volontà, come la logica è la morale del pensiero. La C. morale si definisce: il *dettame pratico della ragione*, o più completamente: *il giudizio o dettame dell'intelletto pratico che afferma, da principi comuni, la bontà o la malizia d'un atto da compiersi* (o *già compiuto*). Questa definizione indica il processo, il *discursus* che la nostra intelligenza compie per decidere della nostra attività pratica. Per rispondere alla domanda: « Che cosa devo fare in questa determinata circostanza? » occorrono due premesse: una generale, l'altra particolare; un giudizio generale, che esprime la legge, ed un giudizio particolare, che valuta le condizioni mie di fatto. Ne scende una conclusione di applicazione della legge al caso concreto, nel che sta l'essenza della C. morale. Con ciò si capisce il valore d'una buona C., detta già dagli antichi l'araldo della legge, *praeco et vox Dei* (S. Bonaventura), e come Innocenzo III abbia potuto dire: Tutto ciò che è compito contro la coscienza, edifica *ad gehennam*.

II. **Distinzioni**. 1. Per rispetto all'*atto*, la C. si distingue in *antecedente* e *conseguente*. Quella precede l'atto, eccita al bene, distoglie dal male; questa segue all'atto e lo premia colla pace intima, se buono, o lo punisce col rimorso, se cattivo. Propriamente solo la *C. antecedente* è guida e norma dell'azione e di essa qui parliamo

2. Per rispetto alla *conformità colla legge*, la C. si distingue in *vera* o retta ed *erronea* o falsa. La prima, partendo da principi veri, giudica secondo la realtà delle cose. Questa, da principi falsi, giudicati tuttavia veri, dice lecito od illecito quello che di fatto non è. Ad essa si applicano le distinzioni dell'Ignoranza (v.): C. *vincibilmente* erronea, e *invincibilmente* erronea. Forme della C. erronea sono la C. *scrupolosa*, la *perplessa*, la *lassa*, la *farisaica*.

3. Per riguardo all'*assenso*, la C. si distingue in *certa*, *probabile* e *dubbia*. *Certa* è quella che giudica con sicurezza, senza timore di errare, che un atto è buono o cattivo, e quindi da compiere o da evitare. *Probabile* è quella che giudica, sì, un dato atto esser buono o cattivo, e quindi lecito od illecito, ma con timore dell'opposto. *Dubbia*, se la si dovesse prendere in senso stretto, sarebbe quella C. che sospende l'assenso; ma saremmo di fronte a un non senso, poichè la coscienza è per definizione un giudizio. Perciò gli autori moderni non la distinguono dalla C. probabile. « Meglio sarebbe, osserva il Prümmer, non parlare di C. dubbia, ma solo di dubbio morale da risolvere ». v. Dubbio.

4. Tenuto conto dell'*obbligazione*, di cui è la manifestazione, la C. si distingue in *precipiente*, *proibente*, *permettente* e *consiliante*, a seconda che o comanda, o proibisce, o permette, o consiglia l'atto.

III. **Le norme pratiche della buona C.** Premesso che all'uomo incombe un obbligo grave di assicurarsi la formazione di una C. retta, la quale sola è la guida legittima delle sue azioni, riferiamo qui le regole di valutazione morale delle varie specie di C. elencate.

1. *La C. vera (retta) che comanda o proibisce deve essere seguita*. La ragione è chiara: *omne quod non est ex fide* (cioè secondo coscienza) *peccatum est*. Lo stesso principio vale anche per la *C. invincibilmente* erronea.

2. *La C. invincibilmente erronea che permette, esime da ogni peccato*. Non vi è peccato, dove non si apprende alcuna malizia.

3. *Non è lecito seguire la C. vincibilmente erronea, nè quando permette una determinata azione od omissione, nè quando comanda cose illecite*. Chi agisce con tale C. erra volontariamente. *Nè è lecito agire contro tale C*. Bisogna invece ricercare la verità con mezzi atti: preghiera, riflessione, consiglio, e così spogliarsi d'una C. che è frutto di trascuratezza e può condurre a gravi peccati. Chi, tuttavia, giudicasse erroneamente (sia pur d'errore vincibile) prescritta una data opera *buona*, può compierla senza l'obbligo di sincerarsi.

4. *La sola C. certa è regola giusta dei costumi. È poi sufficiente la certezza morale anche imperfetta*. Non si esige dunque nè la certezza metafisica, nè la fisica; basta la morale, anche imperfetta, la quale si appoggia, sì, su un grave motivo, ma ammette contro di sè non solo la possibilità dell'errore, ma anche qualche ragione apparente o che abbia qualche ombra di probabilità. In humanis la certezza assoluta è pressochè impossibile.

5 Per la C. *scrupolosa* e *perplessa* v. Scrupoli; per la C. lassa v. Lassismo; per la probabile e dubbia v. Dubbio; Probabilismo.

IV. **Le deviazioni della C.** 1. Abbiamo detto che il dettame pratico che costituisce la C. morale non è se non la conclusione di un sillogismo, di cui la maggiore è un giudizio sull'esistenza e contenuto della legge, e la minore è un giudizio sulle condizioni di fatto, e perciò soggettive. Nell'una e nell'altra possono intervenire deviazioni.

2. Se per tradizione o per dottrina, per educazione o per ambiente, per deliberazione o per colpa, si guastino le massime generali, così che l'empietà, ad es., sia segno di energia personale, la ribellione rivendicazione di diritto naturale, la sensualità affermazione legittima d'istinto, allora è finita per la vita morale. All'impero di ciò che è ragion di essere della nostra vita, si sostituisce l'arbitrio, il capriccio. È questa la maggiore rovina della C.

3. Similmente, può darsi che l'individuo, spinto

dalla passione, si sforzi di colorire con tinte nobili atti in sè disonesti, pure non rinnegando i principi, anzi professando buone intenzioni e convinzioni morali; può darsi che chieda alle circostanze di tempo e di luogo giustificazioni interessate. Avviene anche talvolta che si vogliano dare alle nostre azioni motivi ed intenzioni diverse dalle vere, per rivestire di onestà atti di vendetta, d'ingiustizie o d'altro. E' la frode sofistica dell'egoismo, arte, in fondo, d'ipocrisia.

V. **Educazione della coscienza.** Presupposta la nostra responsabilità morale — che implica, secondo un celebre passo di S. Tommaso (I II, q. XXI, a. 3), una triplice affermazione: della libertà dell'uomo, della finalità da raggiungere e della sanzione, a cui l'uomo è sottomesso — e, d'altra parte, considerata la complessità della vita e dei problemi morali che essa suscita, è facile capire l'obbligo che a ciascuno incombe di educare e illuminare la propria C. I moralisti e i pedagogisti cristiani non hanno mancato di indicare i mezzi che — secondo una distinzione consueta — si possono distinguere in *naturali* e *soprannaturali*. Naturali sono: le istruzioni impartite dai genitori, e da chi ha missione di coadiuvarli, quando ne abbia anche la competenza: maestri, educatori, sacerdoti, appoggiate — queste istruzioni — dal buon esempio e dalla parola ammonitrice; la fedeltà al dovere quotidiano, l'abitudine alla riflessione (v. l'artic. seg.) e l'*esame di C.* Mezzi soprannaturali sono: la preghiera, l'esercizio costante delle virtù cristiane, la fede, la frequenza dei Sacramenti. Di fondamentale importanza è l'opera del Confessore (v.) e del Direttore Spirituale: v. Direzione Spir.

Bibl. — C. Spicq, *La Conscience dans le Nouveau Test.*, in *Revue Biblique*, 47 (1938) 50-80. — Summa Theol., I, q. LXXIX, a. 13. — Ad. Tanquerey, *Synopsis Theol. Mor.*, ed. VII, Parisiis 1922, t. II, p. 201-216. — A. Lehmkuhl, *Theol. Mor.*, ed. V, Friburgi 1888, I, p. 30-54. — P. Ferreres, *Compendium Theol. Mor.*, ed. XIII, Barcinone 1925, I, p. 53-63. — D. Prümmer, *Manuale Theol. Mor.*, ed. VI-VII, Friburgi 1932, I, p. 175-198. — V. Cathrein, *Gewissen und Gewissensfreiheit*, 1906. — P. Gillet, *Devoir et Conscience*, Paris 1910. — A. Chollet in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1156-1174. — X. Moisant in *Dict. Apol. de la Foi cath.*, I, col. 655-689. — J. Bricout in *Dict. des connaissances relig.*, II, col. 453-463. — O. Lottin, *La nature de la conscience morale. Les premières spéculations au moyen âge* e *La valeur normative de la Conscience morale*, in *Ephémérides Theol. Lov.*, 9 (1932) 232-83; 409-432. — H. D. Noble, *La conscience morale*[5], Paris 1923; Id., *Le discernement de la C.*, Paris 1934. — R. Lehu, *La raison règle de la moralité d'après S. Thomas d'Aq.*, Paris 1930. — V. Cathrein, *Quo sensu sec. S. Thomam ratio sit regula bonitatis voluntatis*, in *Gregorianum* 12 (1931) 447-65. — A. Mancini, *Nuovo esame dei sistemi circa la C. morale*, Messina 1934. — P. Rousselot, *Quaestiones de C.*, « Museum Lessianum », Sectio Theologica, n. 35. — G. Semeria, *La Coscienza*, Firenze 1937 (postuma) — A. Lanza, *La C. Morale*, in « VI Corso Cristologico », Roma 1942, p. 83-93.

COSCIENZA (Pedagogia). Quel che diciamo « uomo di coscienza » è persona intellettualmente riflessiva e moralmente sincera. E, agli effetti d'una retta C., occorre precisamente educare alla riflessione e alla sincerità: a saper vedere entro di sè e a voler essere coerenti, nella parola e nell'azione, con la verità conosciuta. Questa è educazione che deve cominciare dai primissimi anni, per formare una abitudine morale, un Carattere (v.), per istillare nell'anima una repulsione ad ogni tradimento di ciò che s'impone come vero e come norma obbligante d'azione. La tentazione è duplice: d'ingannare se stessi, con motivi artificiosi e cavilli; di fare i sordi alla voce interiore, trascurandola e cercando di stordirne i rimorsi. Per la prima via si giunge all'ipocrisia e alla frode, per la seconda all'insensibilità morale. Alla prima tentazione va opposta la rettitudine delle intenzioni, alla seconda la riflessività. Dunque, educazione del volere e dell'intelletto, che va istillata sopra tutto coll'*esempio vivo*. La C. è qualche cosa di così immediato sulla vita morale, che abituarsi a ragionarvi e teorizzarvi sopra, quando si deve invece seguire semplicemente il suo monito, è già mettersi in pericolo. Occorre che il fanciullo cresca e per così dire respiri in un ambiente d'intransigenza morale: accennata e non ostinata, comprensiva e larga, non fanatica e gretta: ma sia intransigenza. Non è necessario nè utile persuaderlo del valore della C., perchè questo glielo insegna la C. stessa; è utile e necessario fortificarlo nell'esercizio della retta C., tenendo tuttavia sempre presente la proporzione dell'età e del grado di sviluppo quanto alla valutazione dei motivi e delle leggi morali da parte dell'anima giovinetta. — M. S. Gillet, *L'éducation de la conscience*[2], Bruges 1913: vers ital., Roma 1912.

COSENZA, l'antico centro dei Bruzi, ricca di storia attraverso le varie epoche, è ora capoluogo di provincia in Calabria, con 42.000 ab.

Prescindendo dalla tradizione che ne vorrebbe far risalire le origini all'evo apostolico, la sede episcopale di C. è certamente assai antica, forse già del sec. V, se uno dei due vescovi dei Bruzi, a cui scrive papa Innocenzo I (402?-417), è quello di C. Il primo vescovo storicamente attestato è *Palombo* (599), destinatario di una lettera di papa Gregorio Magno. Nel 1050 la sede fu elevata a metropoli con un'unica suffraganea. Nel 1818 fu ridotta ad arcivescovado, immediatamente soggetto alla S. Sede. Conta 116 parrocchie con circa 200 sacerdoti e circa 170.000 fedeli. Patrona veneratissima della città è la Madonna del Pilerio. Patrono della diocesi S. Francesco di Paola.

Antichissima è la *cattedrale*, ricostruita nel 1185 su pianta romanico-normanna, con influssi gotici cistercensi, dal 1750 profondamente trasformata secondo lo stile barocco, recentemente restaurata. Dell'antica facciata si conservano i portali e i rosoni. Nella *chiesa di S. Francesco di Paola* (cinquecento, settecento) tra le diverse opere d'arte è una Madonna in gloria, opera di P. Negroni, cosentino. In *S. Francesco d'Assisi* (sec. XIII, rimaneggiata sec. XV), si ammira un bel coro in legno del 1505. In *S. Maria di Costantinopoli* si trovano dipinti del fiammingo Borremans. Altre pregevoli opere di pittura, di scultura o di lavorazione di legno sono conservate nelle altre chiese, come quella di *S. Domenico* (quattrocento, settecento) e nel museo civico.

Bibl. — Ughelli, XI, 183-270. — Cappelletti, XXI, 285-295. — Lanzoni, I, 343. — E. Bertaux, *L'art dans l'Italie méridionale*, Paris 1904.

COSMA da Carboniano, Beato (1658-1707), sacerdote armeno (*Der Gomidas Keumurgian*), parroco di S. Giorgio a Costantinopoli, sua città nativa, ucciso per esser passato dallo scisma alla Chiesa Cattolica. Beatificato nel 1929. — *AAS* XXI (1929) 197-199; 325 s.; 482-485.

COSMA di Praga (1046-1125), il più antico cronista ceco. Fece gli studi in patria e a Liegi; nel 1099 fu ordinato sacerdote, benchè avesse moglie; ebbe dai vescovi di Praga varie missioni all'estero (a Roma nel 1092); dal 1120 fu decano del capitolo a Praga. La sua *Chronica Bohemorum* (ultima ed. in *Monumenta Germaniae hist.*, nuova serie, II, 1923), scritta in buon latino, rivela insieme la sua ampia cultura classica e il suo spirito critico, benchè non sempre imparziale, e costituisce per la storia, soprattutto antica, della nazione boema una fonte di primaria importanza. — Enc. It., XI, 575 *b*-576 *a*.

COSMA Indicopleuste. Il soprannome significa *navigatore dell'India* e fu dato a un mercante egiziano, probabilmente di Alessandria, vissuto nella prima metà del sec. VI. Dopo aver viaggiato per affari in Arabia, in Abissinia, in India (Ceylon), ritornato in Egitto pare si dedicasse a vita eremitica. Delle sue opere ci giunse soltanto la *Topografia cristiana*, Χριστιανικὴ τοπογραφία, composta circa il 547 in 12 libri (*PG* 88, 51-470; ed. critica per E. O. Winstedt, Cambridge 1909). Forse i libri XI e XII sono estratti da altre sue opere. C. stesso menziona tre altri suoi scritti: una cosmografia « nella quale era largamente descritta tutta la terra », un repertorio di tavole astronomiche e una interpretazione del Cantico dei Cantici.

Nella *Top. crist.* son richiamate le notizie geografiche della Bibbia, frammiste con altre tolte da molti autori. C. sostiene che la terra è rettangolare, fatta ad immagine del tabernacolo mosaico. È circondata da mura che sostengono il firmamento. Combatte l'opinione della forma sferica della terra. Interessante è la descrizione (l. XI) della « grande isola nel mare indiano, detta dagli Indi Sieledîva, dai Greci Taprobane » (= Ceylon [v.]). Il codice vaticano (sec. VII) che contiene l'opera di C. è anche illustrato; le figure furono riprodotte e commentate da R. Garrucci in *Storia dell'arte cristiana*, III, Prato 1876. — C. Stornaiolo, *Le miniature della Topografia Cristiana di C. I.*, Milano 1908. — U. Mannucci in *Rivista stor. crit. delle Scienze teol.*, 5 (1909) 30-40. — L. Bertolini, *Su la cosmografia di C. I.*, in *Boll. della Società geogr. it.*, 1911, p. 1455-1497. — E. Mangenot in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1916 s. — Enc. It., XI, 575. — Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Literatur*, V (1932) p. 95-98. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, VIII-1, col. 820-849.

COSMA (S.), il Melode o Cosma di Gerusalemme, vescovo di Maiuma presso Gaza dal 743. Nato a Gerusalemme e rimasto orfano, fu allevato con Giovanni Damasceno e con lui fu monaco al convento di San Saba. Dopo il Damasceno è il più importante rappresentante della innologia cristiana del III periodo ed è l'unico melode che riprende nella poesia ecclesiastica il principio quantitativo. Lasciò *Canones* e *Idiomela* e scrisse un commentario alle poesie di Gregorio Nazianzeno. — Ed. in *PG* 98, 459-524. — Christ-Paranikas, *Anthologia graeca carminum christ.* (1871), 161-204 (11 canoni). — Il commento al Nazianzeno in *PG* 38, 339-679. — Acta SS. *Oct. VI* (Bruxellis 1856) *die* 14, p. 594-610. — Bardenhewer, *o. c.*, V, p. 173-76. — Altaner, *Patrologia*, Torino 1940, p. 368.

COSMA, detto **Vestitore o Vestiario** (ἐσσήτωρ) per il suo ufficio nel palazzo imperiale di Costantinopoli; personaggio oscuro del sec. V, autore di discorsi religiosi in onore dei santi Gioachino e Anna, di S. Zaccaria padre del Battista e di altri, e soprattutto di un'alata orazione per la traslazione delle reliquie di S. Giovanni Crisostomo dal Ponto a Costantinopoli (438); con commossa abbondanza C. si diffonde su alcuni particolari di questo postumo trionfo del Santo.

Bibl. — Baronio, *Annales eccles.*, VII (Lucae 1741) p. 504 ss. (ad ann. 438). — *PG* 65, 829-832, nelle note all'orazione di Proclo; PG 106, 1005-12, panegirico dei SS. Gioachino e Anna. — Fabricius, *Bibl. graeca*, lib. V, c. 15 (vol. VII, Hamburgi 1727, p. 556), lib. V, c. 32 (vol. IX, ib. 1737, p. 67, 98, 152). — A. Ehrhard in *Lex. für Theol. und Kirche*, VI, col. 220 s.

COSMA e DAMIANO, SS., Martiri illustri, patroni soprattutto dei medici.

1) « Bisogna sapere che vi sono tre coppie (di santi) chiamati *C.* e *D.*: quelli dell'Arabia che furon decapitati sotto Diocleziano, quelli uccisi a sassate in Roma sotto l'imperatore Carino, e i figli di Teodota, spirati in pace ». Così il *Synaxarium Eccl. Constantin.*, edito dal Delehaye (Bruxelles 1902) col. 791. Cf. Wangnereck, *Syntagmatis historici de tribus SS. Cosmae et Damiani nomine paribus* partes duae, Viennae in Austria 1660. In realtà sembra essere la triplicazione di un'unica coppia originaria. A quest'opinione si accostarono già gli antichi Bollandisti dopo matura disamina dei testi.

2) Negli *Atti*, a un nucleo fondamentale storico si aggiunsero, nelle più ampie redazioni posteriori, dei particolari dubbi o di scarso valore; ma è del tutto insostenibile che C. e D. siano una semplice riproduzione cristiana dei Dioscuri.

3) C. e D. erano gemelli, arabi di origine, educati in Siria, medici eccellenti. Cristiani pieni di zelo e di carità, esercitavano l'arte della medicina per beneficenza, detti perciò *anargiri*, o « senza argento », « senza compenso ». Accusati di essere cristiani e condotti dinanzi al preside Lisia durante la persecuzione di Diocleziano, professarono la loro fede con fermezza. Vari furono i supplizi e i tormenti superati prodigiosamente. Infine furono decapitati con la spada; con essi subirono il martirio i fratelli *Leonzio*, *Antimo* ed *Eutropio* o Euprepio, probabilmente il 27 settembre a Ciro in Siria, o, secondo altri, ad Ègea in Cilicia.

4) Il loro culto è antichissimo, diffuso assai in Oriente e in Occidente. Teodoreto di Ciro nel V sec. attesta già (PG 83, 1373) l'esistenza di una chiesa dedicata a S. Cosma; essa in seguito fu ingrandita e abbellita da Giustiniano. Lo stesso imperatore, essendo fatiscente la loro chiesa a Costantinopoli, guarito da una malattia per intercessione dei SS. Anargiri, la fece restaurare e ne costruì un'altra più ampia. Col tempo, i due MM. ebbero a Costantinopoli ben 4 basiliche. Anche a Roma furon dedicate ad essi chiese e monasteri. La più insigne è la basilica del Foro, dedicata

ad essi da papa Felice IV (526-530): in essa si ammirano tuttora i mosaici dell'abside e dell'arco trionfale. Felice IV vi fece anche apporre una bella iscrizione metrica.

Mosaici dell'inizio del sec. VI attestano già il culto dei due Anargiri a Ravenna. Si sa inoltre di chiese o cappelle anticamente erette in loro onore in Cappadocia, in Panfilia, presso Gerusalemme, in Edessa e in Egea. « Se aggiungiamo a queste prove, già così numerose e che si potrebbero moltiplicare, quella che è stata tratta dalla frequenza del nome cristiano di *Cosma* a partire dalla fine del *sec. IV*, si potrà rendersi conto dell'importanza d'un culto che ha avuto il suo punto di partenza in una piccola città della Siria » (Delehaye).

Bibl. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Sept.* VII (Parisiis-Romae 1867) *die* 27, p. 400-448. — S. Gregorio di Tours, *De gloria Martyrum*, c. 118; PL 71, 791. — H. Delehaye, *Le leggende agiografiche*, Firenze 1910, passim. — Id., *Les origines du culte des Martyrs*, Bruxelles 1912, p. 221-223 e passim. — Id., in *Analecta Bolland.*, XXX (1911) 122; XLIII (1925) 8 ss. — L. Deubner, *Kosmas und D.*, Leipzig 1907. — E. Rupprecht, *Cosmae et D. sanctorum medicorum vita et miracula* (da un cod. del Museo Britannico), Berlin 1935. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, III-2, col. 2350-67: sulla basilica romana, per la quale cf. soprattutto: Biassiotti-Whitehead in *Rendiconti della Pont. Accad. Rom. di Archeologia* 3 (1925) 83-122. — Schuster, VIII, 283-285.

COSMATI (*I*). Nome di una famiglia romana di architetti scultori e lavoratori marmorari (mosaico). L'arte cosmatesca non è propriamente « scultura, mancando di volume. I CC. tagliano i marmi di più colori per connetterli a formare delle linee su un piano; si applicano a decorare l'arredamento delle chiese, cibori, altari, cattedre, iconostasi, amboni, cori, candelabri, e poi facciate, pareti, pavimenti, ed anche qualche monumento funebre. La loro caratteristica è il gusto classico nelle cornici, nei fregi, nelle modanature. La loro composizione consta di riquadri e tondi di porfido e serpentino, incorniciato da zone di mosaico ricco di colori e di intrecci, con colonnine lisce e tortili, esse pure intarsiate » (Mottini). Nella famiglia cosmatesca troviamo un **Lorenzo** nella seconda metà del sec. XII; un **Jacopo** con opere datate dal 1205 e dal 1210; un **Cosimo** con opere dal 1210 al 1245; quindi un **Luca** (1231 e 1235), un **Jacopo** (1295), un **Adeodato**, un **Giovanni** sulla fine del secolo XIII. Nell'opera cosmatesca si vogliono vedere tre periodi; un primo di formazione influenzato dalla corrente siculo-campana (sec. XII), un secondo di maturità classicamente grandioso (fine del sec. XII e tutto il XIII), e un terzo di decadenza caratterizzato da influenze gotiche. Certo è che l'arte dei CC. ha lasciato capolavori preziosissimi e ha influenzato non poco l'arte costruttivo-decorativa delle epoche posteriori. Fra le più celebrate opere dei CC. ricorderemo in Roma — campo principalissimo dell'attività di questi eccellenti artefici — gli amboni di S. Maria in Ara Caeli (Lorenzo); il portale di S. Sabina (1205) e il portale con mosaici di S. Tomaso in Formis (Jacopo); la cappella del Sancta Sanctorum al Laterano (Cosimo); il pavimento di S. Giacomo alla Lungara e la magnifica sede vescovile e il coro di S. Lorenzo fuori le Mura (Jacopo junior, 1245); il baldacchino del Laterano e di S. Maria in Cosmedin (Adeodato, circa 1294), tombe in S. Maria sopra Minerva (1296) in S. Maria Maggiore e in S. Bibiana (Giovanni). Altre opere insigni della famiglia si trovano a Anagni, Subiaco, Terracina, Fondi, Arsoli, Alba Fucense, Orvieto, senza contarne altre innumerevoli di minor conto disseminate in tutte le antiche chiese romane. — Enc. It., XI, 576-78.

COSMOGONIA. v. Creazione. (*Il Racconto Biblico della*).

COSMOLOGIA, è, nella concezione scolastica, la parte generale della filosofia della natura. La filosofia della natura è lo studio dell'essere in quanto mutevole, *ens mobile*, intendendo qui la mutazione, *motus*, in senso rigoroso, cioè come passaggio successivo dalla potenza all'atto. L'essere mutevole è perciò anche esteso nello spazio ed esistente nel tempo. La filosofia della natura non studia l'ente mutevole spazio-temporale nelle sue determinazioni specifiche (questo è compito delle scienze) ma lo studia in quanto essere, ossia ricerca a quali condizioni è possibile un ente mutevole (corporeo). Studia quindi i problemi della costituzione essenziale dei corpi (v. Materia e Forma) della quantità e delle qualità, quindi dello spazio, del tempo e della attività dei corpi. — P. Hoenen, *Cosmologia* ,Roma 1936. — J. Maritain, *La philosophie de la nature*, Paris 1935. — v. anche Mondo

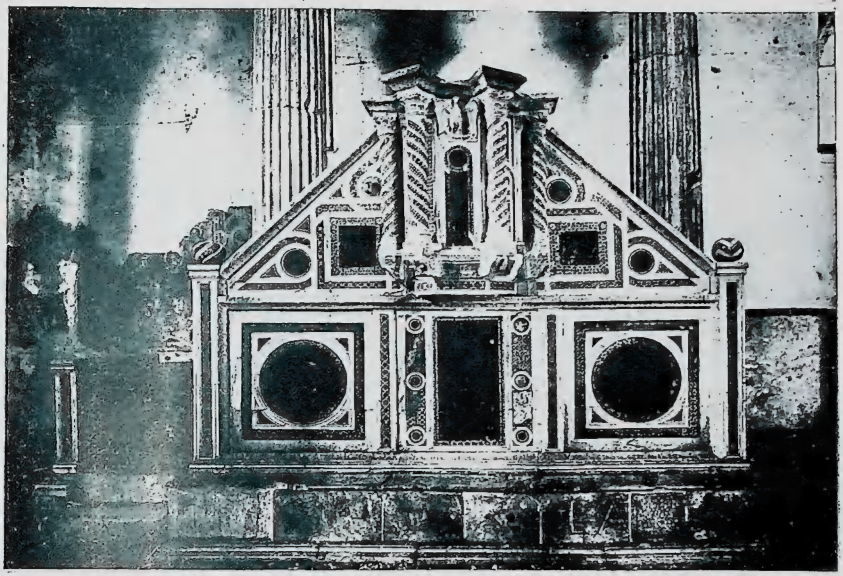
COSOÏ Teodosio (sec. XVI). Famoso seminatore di eresia fra gli ortodossi di Lituania e di Russia, « perfetto razionalista », che « della religione cristiana conservava solo il precetto d'amare il prossimo e ripudiava ogni elemento sovrannaturale ». — A. Palmieri in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1917-1920. — M. Jugie, *Theologia Dogm. Christianorum Orientalium*, I (1926) p. 557, donde abbiam tolto il surriferito giudizio.

COSSALI Pietro (1748-1815). Teatino, n. a Verona, m. a Padova; insigne matematico e fisico, dal 1806 professore di calcolo sublime all'Università di Padova. Classica ne è la storia dell'algebra e del suo sviluppo in Italia.

COSSART Gabriele, S. J. (1615-1674), n. a Pontoise, m. a Parigi; conosciuto comunemente per la parte presa all'ed. degli « Atti dei Concili » iniziata dal Labbe (completò i voll. IX-X, compose il vol XI e l'*Apparatus*, curò tutta l'ediz., Parigi 1671-72, in 17 voll. in f.). Aveva edito per la prima volta, in greco e in latino, il decreto sinodale circa le dottrine calviniane di Cirillo Lucari, emanato da Partenio, patriarca di Costantinopoli (1639-44), Parigi 1643. Lasciò anche una raccolta di ottimi sermoni e buone poesie latine: *Orationes et Carmina* (Parisiis 1675). In un sobborgo di Parigi aveva aperto un asilo gratuito per gli scolari poveri (detti *Cossartini*) che gli sopravvisse. — Quentin, *J. D. Mansi*, 1900, p. 29-32. — J. B. Martin in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1920.

COSTA d'Avorio o del Dente. Colonia faciente parte dell'*Africa Occidentale Francese*, il cui governatore generale risiede a Dakar. Giace sul Golfo di Guinea e confina con la Liberia, il Sudan Francese, il Niger e la Costa d'Oro. Ha una superficie di c. 477.000 km.² e una popolazione di 3.850.053 ab.

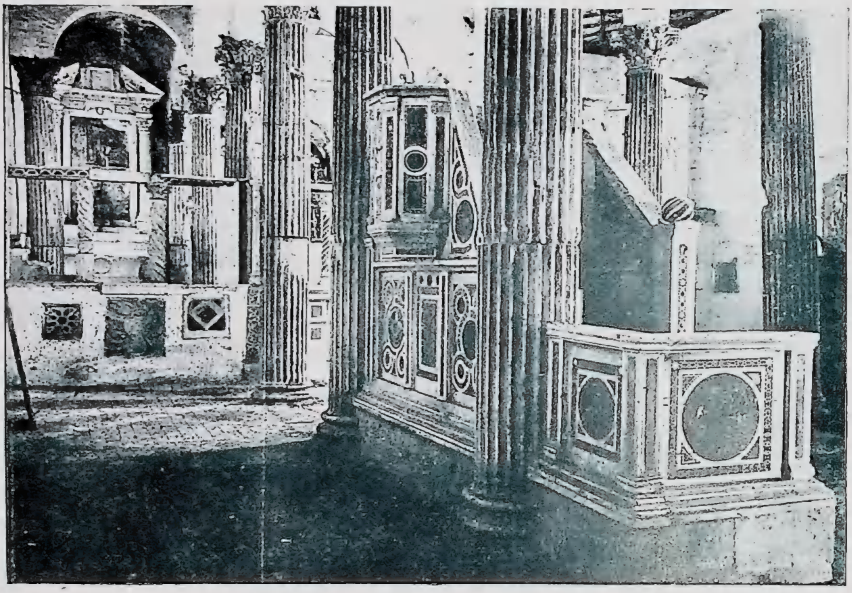
I Gesuiti, e poi i Cappuccini e i Domenicani presero ad evangelizzare queste terre nel sec. XVI; ma un lavoro organico fu iniziato solo più tardi dalla Società delle Missioni Afr. di Lione, alla quale



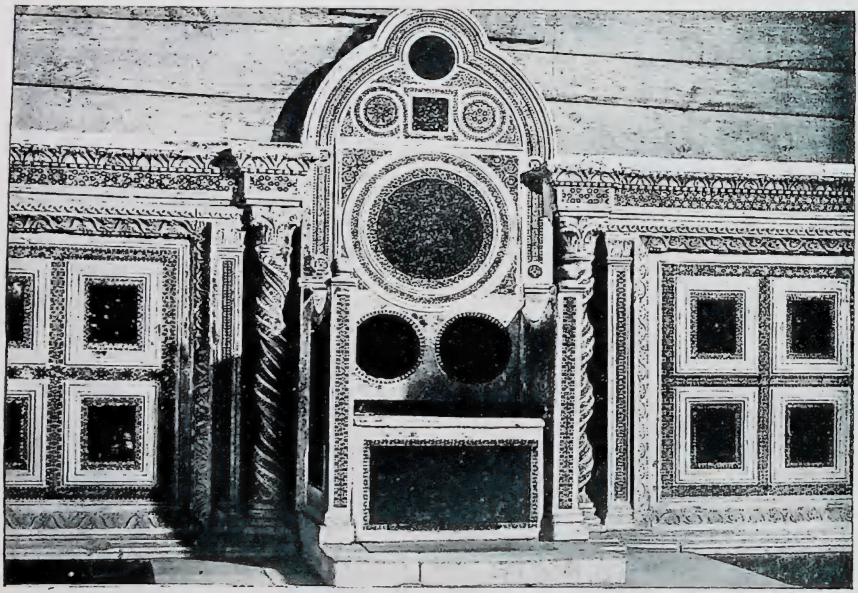
Pulpito nella Chiesa di S. Pietro - Alba Fucense.

Ambone di destra nella Chiesa di S. Maria in Cosmedin - Roma. (Fot. Alinari).

Proprietà riservata.

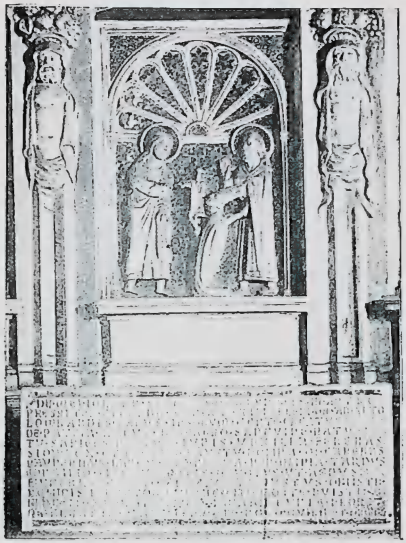


Parte posteriore dell'ambone nella Chiesa di S. Pietro - Alba Fucense.



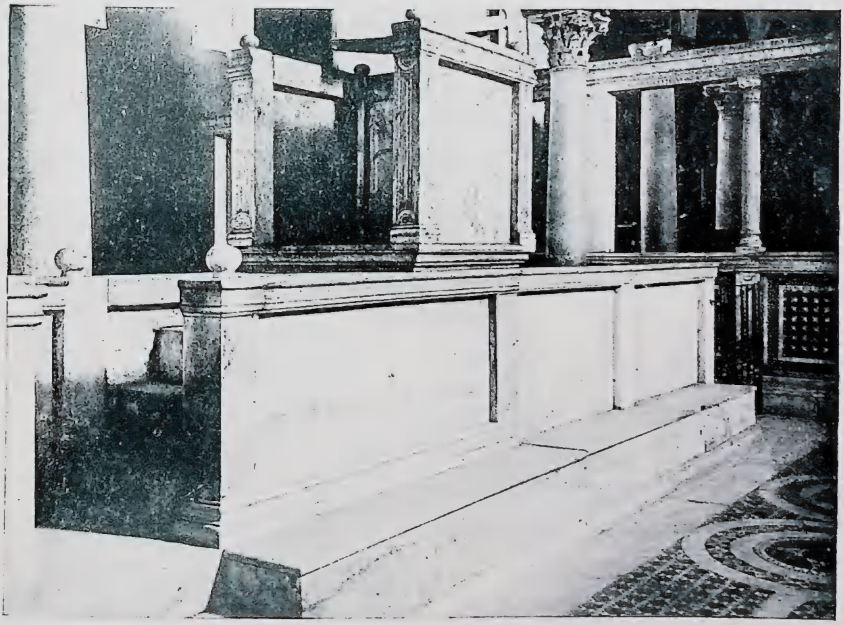
Seggio Pontificale nella Basilica di S. Lorenzo fuori le mura - Roma. (Fot. Alinari).

Proprietà riservata.



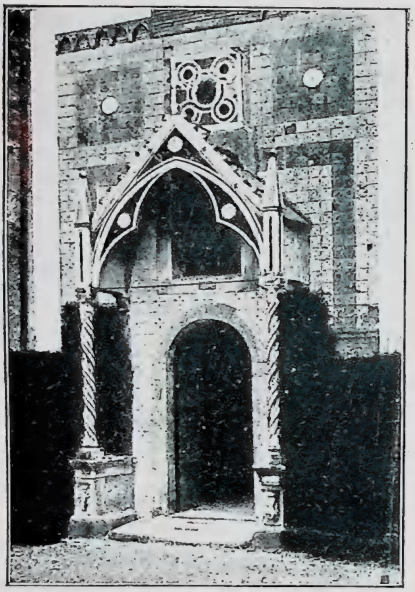
Monumento al Card. Giustino da Milano.
Basilica S. Giov. Laterano - Roma.

Porta della Cattedrale di Civita Castellana.

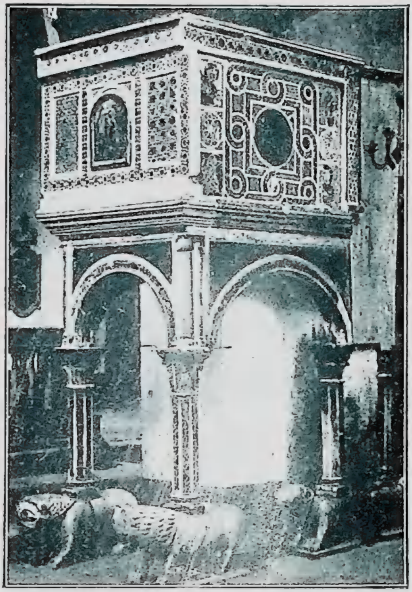


Ambone di sinistra (XII secolo) in S. Maria in Cosmedin - Roma. (Fot. Alinari).

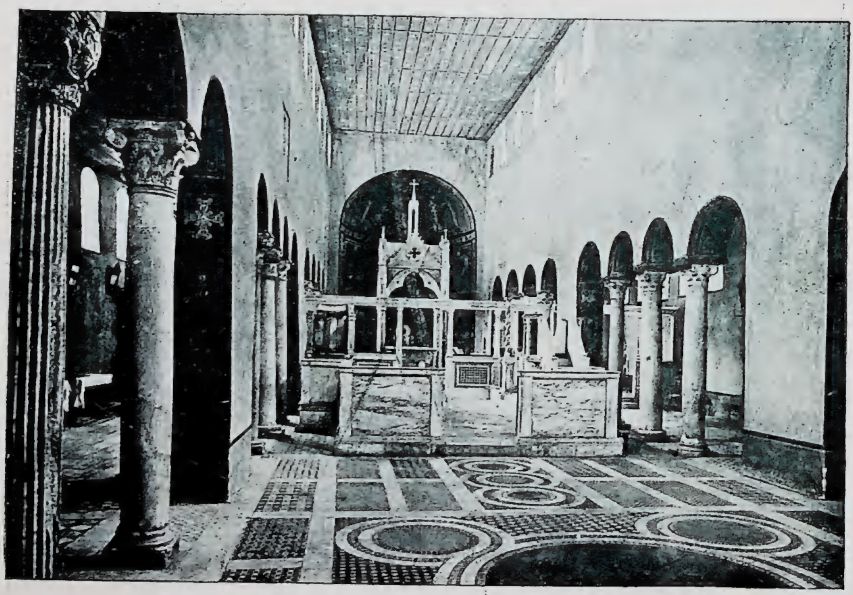
Proprietà riservata.



Cappella nel Castello di Arsoli.
(Fot. Moscioni).



Pulpito nella Chiesa di S. Pietro a Fondi.
(Fot. Moscioni).



Pavimento a musaico nella Chiesa di S. Maria in Cosmedin - Roma. (Fot. Alinari).

Proprietà riservata.

è tuttora affidato il territorio. Il 28 giugno 1895 la C. d'Avorio fu dichiarata *prefettura apostolica*, elevata poi a *vicariato* il 17 novembre 1911; attualmente comprende 4 *vicariati apostolici* e due *prefetture apostoliche*.

A) Vicariati: *Abidjan*, 1940, già « Costa d'Avorio » (v. sopra); catt. 56.540; *Bobo-Dioulasso*, 1937, già prefettura apostolica dal 1927; catt. 6.800; *Ouagadougou*, 1921, già, in parte, « Sahara » nel Sudan Francese; catt. 16.037; *Sassandra*, 1940; catt. 7.200.

B) Prefetture: *Korhogo*, 1911; catt. circa 5.500; *Gao*, eretta nel 1942 con territori distaccati dalle circoscrizioni limitrofe di Ouagadougou, Bamako e Bobo Dioulasso: AAS XXXIV (1942) 330 s; catt. 2.800. — Guida *delle Missioni Catt.*, 1935, p. 238 ss.

COSTA d'Oro. Colonia inglese dell'*Africa Occidentale*, sul Golfo di Guinea, fra la C. d'Avorio e il Togo. Comprende, oltre la C. d'O. propriamente detta, i territori degli Ashanti e la parte del Togo posta sotto *mandato* inglese. L'area è di km² 204 000 circa; la popolazione, di ab. 3 450.000 (nel 1940), è in continuo aumento per l'emigrazione dalle terre vicine. Gli indigeni sono di razza mista: Ashanti, Grunshi, Moschi, Haussa; per lo più animisti, feticisti, con credenza in un Essere Supremo; vi sono anche 54.622 musulmani; 198.824 protestanti; 85.000 cattolici (1935). La capitale è *Accra* (73.000 ab.).

I Francescani, penetrati nel 1482, furono cacciati un secolo e mezzo dopo dagli Olandesi. La Soc. delle Missioni Afr. di Lione riprese l'evangelizzazione nel 1880 e la prosegue tuttora. Secondo la riorganizzazione del 1932, nella regione vi sono quattro *vicariati apostolici*: *Costa d'Oro*, 1901, già prefettura ap. 1879; catt. 78.300; *Kumasi* 1932; catt. 24.500; *Navrongo*, 1934, già prefettura ap. 1926; catt. 15.700; *Volta Inferiore*, 1923; catt. 47.048.

In tutto il territorio lavorano 119 sacerdoti, 14 fratelli laici, 58 suore. — Guida, cit., p. 242 s.

COSTA Giovannino o *Zanino*, Beato, giovane pastore di Volpedo (diocesi di Tortona), ucciso il 2 aprile 1468 in odio della religione. Il culto tributatogli è testimoniato fin dalla fine del sec. XV, quando già esisteva nella diocesi di Cuneo una congregazione giovanile sotto la protezione del Beato. Nel 1802 il corpo, che si venerava a Tortona, si riunì alla testa, che si venerava a Volpedo.

L'assassinio si addebitò agli Ebrei in tempi, in cui circolava ancora la calunnia del cosidetto Omicidio Rituale (v.). — V. Lege, *Il borgo di Volpedo e il B. Giov. Costa*, Venezia 1921.

COSTABILE, Santo († 1124) quarto abate di La Cava (v.), dov'era entrato fanciulletto di 7 anni e dove successe poi al santo maestro e abate Pietro (v.) nel 1123. Era nativo di Tresino in Lucania. A lui si deve l'inizio del « Castello dell'Abbate » che in seguito divenne celebre baronia. Ne scrisse la vita, con quella dei tre predecessori, l'ab. Ugo di Venosa verso il 1140: si legge in Muratori, *Rerum Italicarum scriptores*, VI (Mediol. 1725) col. 229-236; nuova edizione, La Cava 1912.

COSTADONI Giovanni Domenico (1714-1785). Camaldolese, n. a Venezia, m. a Murano, distinto archeologo, collaboratore col Mittarelli nell'edizione degli *Annales Camaldulensium*, autore di opere teologiche e spirituali.

COSTAGUTI Roberto (1732-1818). N. a Livorno, m. a Sansepolcro, servita. Dal 1759 al 1792 si prodigò nella sacra predicazione ottenendo grandi successi nelle principali città d'Italia. Fu anche alla corte viennese e ripetutamente a Malta, dove la sua dottrina e abilità indusse il Gran Maestro di quell'Ordine a crearlo primo Rettore dell'Università ivi eretta nel 1769 nel luogo di un fiorente Collegio, che, prima della soppressione, dipendeva dai Gesuiti. Nel 1779 Pio VI lo nominò vescovo di Sansepolcro, dove per 40 anni diede splendide prove di carità e di zelo apostolico in un periodo non facile perché saturo di Giansenismo (v.) e Giuseppinismo (v.).

Merita menzione la difesa che egli fece della divozione al S. Cuore allora tanto combattuta per opera particolarmente di Scipione de' Ricci. — N. Risi in *Civiltà Catt.*, 94 (1943, II) 155-163.

COSTANTE o Costanzo da **Fabriano**, Beato, O. P. (1410-1481), n. a Fabriano, m. ad Ascoli; maestro di teologia a Bologna e a Firenze; priore a Fabriano, Perugia ed Ascoli. Lasciò una *Vita* del B. Corradino di Brescia e *Sermoni* (lat.). Beatificato nel 1811. — Année Dominicaine, II, 773 ss (al 25 febbr.). — A. Sorbelli, *Una raccolta poco nota d'antiche vite di Santi e religiosi domenicani*, Bologna 1922 (pp. 27).

COSTANTINO (S.) o *Costanzio*, Vescovo, venerato a Benevento, a Capri e a Massa Lubrese il 14 maggio: vedi Acta SS. *Maji* III (Ven. 1738) p. 374 s. Capri e Massa si contendono l'onore di possederne il corpo. Le memorie lo dicono di stirpe imperiale e « patriarca di Costantinopoli », il che crea non piccola difficoltà.

Non rimarrebbe che da pensare a S. Costantino, patriarca di Costantinopoli nel 674, primo nella serie dei quattro omonimi: vedi Acta SS. *Julii* VII (Ven. 1749) *die* 29, p. 84-86 e Synaxarium *Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. Delehaye, Bruxellis 1902, col. 856 (al 30 luglio). — G. Ruocco, *La identificazione di S. Costantino I... attraverso alcuni codd. latini*, Napoli 1935.

COSTANTINO da **Barbanson**, O. M. Cap. (1582-1631), nato a Barbanson nel Belgio, m. a Bonn. Entrò tra i Cappuccini a Bruxelles nel 1600. Nel 1611 andò in Renania, ove rimase fino alla sua morte, occupandovi un posto eminente. Scrisse: *Les secrets sentiers de l'amour divin*, Colonia 1623 (riedizione dei Benedettini di Solesmes, Parigi-Roma 1932); *Anatomie de l'âme et des opérations divines en icelle*, Liegi 1635: opere mistiche particolarmente indirizzate a combattere il pre-quietismo diffuso nel Nord della Francia e nei Paesi Bassi a causa di false interpretazioni della *Règle de perfection* del P. Benedetto da Canfeld (v.). — Hildebrand de Hoogelede, in *Franciscana* 7 (1924) 257-263. — Id., in *Revue d'Asc. et Myst.*, 19 (1938) 243-295. — Théotime des Hertogenbosch in *Collectanea Franciscana* 10 (1940) 338-382.

COSTANTINO Africano, così detto perchè nativo di Cartagine (sec. XI). Dopo molti viaggi in Oriente, ove imparò la medicina antica ed araba, si fece monaco a Montecassino (c. 1072? 1086?), dove morì in data incerta. Divulgò la medicina attraverso molte traduzioni dalle lingue orientali (ed. Lione 1515, Basilea 1539) e con opere sue, in parte ancora inedite, in parte anche di dubbia autenticità. Ritengono alcuni che, prima di ritirarsi a Montecassino, abbia insegnato nella scuola medica di Salerno. — PL 150, 1559, ss. — Enc. It., XI, 601 *a*.

COSTANTINO, Antipapa. Alla morte di Paolo I (757-767) accadde in Roma un tumulto, che prolungò più d'un anno la vacanza della sede pontificia. Totone, duca di Nepi, venne alla testa di una banda di soldati e, fatto proclamare per forza suo fratello C. ancora laico, s'impadronì di Roma. Cristoforo, primicerio della Chiesa romana e suo figlio Serosio, fuggiti di città, ebbero aiuto da Desiderio, re dei Longobardi. Pipino, re dei Franchi, invocato da C., non intervenne. Totone fu ucciso, e C. fu dapprima relegato nel convento di *Cella Nova* e poi barbaramente accecato. Calmato il furore popolare, si venne alla elezione (7 agosto 768) del legitttimo Pontefice, che fu Stefano III o IV. C. non è più nominato dopo il concilio lateranense del 769.

Il Villari fa colpa a papa Stefano di non essersi per nulla opposto alle crudeli vendette fatte contro i fautori di C. Ma è presumibile che in tanto eccitamento di animi si sia agito all'insaputa o anche contro gli ordini del Papa. Certo il pontificato di Stefano non poteva cominciare più tragicamente. — *PL* 98, 233-40. — Jaffé, I², 283. — L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État Pontifical*, Paris 1904, p. 114-126. — Villari, *Le invasioni barbariche in Italia*, Milano 1901, p. 376-379.

COSTANTINO Armenopulo (sec. XIV). Scrittore ortodosso, antipalamita, autore d'un manuale di leggi in 6 libri, donde il nome di *Hexabiblos* (estratti in *PG* 150; ed. critica per E. Heimbach, Lipsia 1851).

COSTANTINO, Cartofilace e diacono di S. Sofia in Costantinopoli. Nella V sessione del conc. Niceno II ecumenico VII (787) fu letta una sua orazione panegirica in onore di tutti i martiri, nella quale con vigorosa e appassionata eloquenza fa la storia delle persecuzioni, riporta le discussioni dei martiri dinnanzi ai giudici, canta la loro gloria in cielo e prega la loro intercessione in prò della Chiesa militante. L'autore dovette essere tanto antico da poter essere citato dal concilio come una autorità contro l'iconoclastia: lo possiamo collocare almeno nel sec. VI. — *PG* 88, 477-528. — Mansi, XIII, col. 185-188.

COSTANTINO I, il Grande, Imperatore Romano dal 306 al 337.

1) **Infanzia e giovinezza.** Nacque dall'imperatore Costanzo Cloro e da Elena (v.) a Naisso in Dacia verso il 280 e crebbe alla corte di Diocleziano, che lo fece *tribunus ordinis primi*. Ancor giovanissimo diede prova di valore combattendo sul Danubio contro i Sarmati. Nel 305 si verificò la successione nei capi della « tetrarchia ». I due « augusti », Diocleziano e Massimiano Erculeo abdicarono. I nuovi « augusti » furono Costanzo Cloro e Galerio, i nuovi « cesari », Severo, un soldato beone, e Daia, parente di Galerio e barbaro mal digrossato, a cui si diede il soprannome romano di Massimino. Ma C., che allora si trovava quasi come ostaggio a Nicomedia, fu tosto richiesto dal padre e Galerio dovette far buon viso a cattivo gioco. C. accompagnò il padre nella campagna contro i Pitti in Britannia, dove Costanzo sopravvisse di poco alla vittoria, essendo morto ad Eboracum (York) nel luglio del 306.

2) **C. « augusto » alle prese con Massenzio. La conversione.** C., raccomandato dal padre morente ai soldati, fu tosto da essi proclamato « augusto ». Galerio riuscì tuttavia a trattenerlo nel rango di « cesare » al posto di Severo, cui promosse « augusto ». Ma la situazione si complicò. Massenzio, figlio di Massimiano, occupato il potere in Roma, si proclamò poi (ottobre del 307) « augusto ». Nel frattempo anche Massimiano, abdicatario coatto, riassunse il suo titolo: *bis Augustus*. Severo, dopo un vano tentativo di spodestare Massenzio, tradito dai suoi fu costretto al suicidio. Galerio volle dargli quale successore « augusto » Licinio, riconoscendo insieme a Massimino e a C., per calmarne la gelosia, il titolo di *filii Augustorum*. Massimiano, venuto a conflitto col figlio Massenzio, s'era rifugiato nelle Gallie presso C.; ma, avendo tentato una congiura contro di lui, incontrò la morte (luglio 310). Morto (30 aprile 311) Galerio, C. fu tosto in grado di attuare il disegno che meditava: sbarazzarsi dei suoi rivali. Forte del consenso morale di Licinio, che doveva contendere con Massimino, prese le mosse per l'Italia, puntando contro Massenzio. Vinti in vari scontri i gruppi avversari dell'Italia settentrionale, ebbe aperta la via per Roma. Il 28 ottobre del 312 riportò presso il Ponte Milvio la celebre vittoria. Massenzio perì nelle acque del Tevere. C. fu accolto con esultanza in Roma e riconosciuto in tutta l'Italia e in Africa. Cf. F. Grossi Gondi, *La battaglia di C. a « Saxa Rubra »*, in *Civiltà Catt.*, 63 (1912, IV) p. 385-403.

Il *carattere prodigioso* della vittoria riportata da C. contro Massenzio ha in suo favore testimonianze, che ne accertano la storicità, anche se non sia facile precisare tutti i particolari del fenomeno miracoloso. I testimoni, contemporanei del fatto, sono: Lattanzio, Eusebio (più sobriamente nella *Storia Eccl.*, con maggiori particolari nella *Vita di Costantino*), il retore pagano Nazario, un Panegirista anonimo. Anche l'inciso *instinctu Divinitatis*, sull'arco dedicato in Roma a C. nel 313, allude al prodigio. La tradizione è poi accolta da Rufino, Prudenzio, Socrate, Sozomeno e Gelasio di Cizico. Testi presso C. Kirch, *Enchiridion fontium* Historiae Eccl. antiquae, 1923 (v. Indice). Si sogliono soprattutto ricordare i particolari, che Eusebio apprese da C. stesso colla conferma del giuramento: *sacramenti religione*. Un giorno (forse ancora nelle Gallie), sul tramonto, apparve a C. una croce luminosa colla scritta: τούτῳ νίκα, *vinci con questo*. Di notte gli apparve poi Cristo stesso, che gli ordinò di ritrarre il segno celeste sul labaro militare quale pegno della protezione divina.

Prima d'allora, C., checchè si dica delle convinzioni religiose del padre, era pagano. La splendida vittoria conseguita nel segno di Cristo lo decise ad abbracciare il Cristianesimo. Del fatto stesso della conversione non è possibile dubitare, nè si può accettare l'informazione di Libanio che la ritarda fino all'anno della vittoria contro Licinio o quella di Zosimo che la pone nel 326, spiegandola come conseguenza dei rimorsi avuti da C. per aver messo a morte il figlio Crispo e la moglie Fausta. Le attestazioni di Eusebio e la nuova politica religiosa tosto inaugurata da C. dimostrano che la conversione coincise colla vittoria del Ponte Milvio.

Ma fu sincera, fu un intimo trasporto dell'animo verso la nuova religione ormai chiaramente svelatagli o fu solo l'atteggiamento esterno suggerito dal calcolo politico ad uno spirito rimasto intimamente pagano o scettico? Per quanto possano impressionare il ritardo del battesimo fino all'estremo

della vita (quando lo ricevette dal vescovo ariano, Eusebio di Nicomedia), la conservazione del titolo di *Pontifex Maximus* e di emblemi pagani sulle monete ed altre simili incoerenze — spiegabili in una fase di transizione — noi crediamo, coi migliori dei nostri studiosi (Savio, Duchesne, Batiffol, Leclercq . . .) e in armonia cogli antichi, ad una trasformazione profonda, pur senza fare di C. un mistico o un santo (la Chiesa greca lo festeggia ai 21 di maggio colla madre Sant'Elena) o anche solo un cristiano in tutto puro di scorie pagane. Solo un'intima convinzione, non già il calcolo politico, poteva fare di C. il grande fautore dei cristiani in un tempo in cui essi erano, in Occidente, una minoranza perseguitata. Cf. anche A. Ferrua in *Civiltà Catt.*, 94 (1943, II) 100-105 contro P. Brezzi (1942).

3) **L'editto di Milano e la nuova politica religiosa di C.** L'anno stesso del suo trionfo contro Massenzio, C. volle porre fine alla persecuzione contro i cristiani e accordare loro libertà di culto. Un primo editto, di cui ci sono ignoti i termini precisi, fu tosto superato da quello, celeberrimo, dell'anno seguente. Nel febbraio del 313 i due « augusti », Licinio e C., convennero a Milano e concordarono quell'editto, che tramutò sostanzialmente la posizione giuridica del Cristianesimo nell'Impero. Quell'atto solenne e storico, di cui Lattanzio ci ha trasmesso il testo in latino ed Eusebio in greco, è ispirato idealmente dalla *divinitatis reverentia*. È quindi proclamata la più assoluta libertà religiosa, quella libertà di coscienza, che gli apologisti cristiani avevano così eloquentemente invocato e a cui i martiri avevano reso l'omaggio del sangue. L'editto considerava la divinità come in astratto: *quidquid est divinitatis in sede coelesti*. Le masse pagane e i loro sacerdoti non potevano quindi ritenersi direttamente minacciati dal fatto che si concedeva ai cristiani uguale libertà. Ma che l'editto traesse anche una segreta ispirazione dal favore di C. pei cristiani, appare dal pieno diritto di possedere riconosciuto alle loro comunità e dalla imposizione di una immediata e gratuita retrocessione dei beni loro usurpati. Fu un provvedimento di incalcolabile importanza per la storia della Chiesa, le cui comunità non avevan più bisogno di legittimarsi con titoli apparenti per esistere e per esprimere socialmente il proprio culto e la propria vitalità. S'aprì veramente per il Cristianesimo un'èra nuova.

Nè C. si limitò alla lettera dell'editto, lasciando che Cristianesimo e paganesimo si misurassero colle loro sole forze, ma accordò a quello aiuti e privilegi sempre crescenti, come sovvenzioni per l'organizzazione delle prime comunità, esenzioni per il clero, costruzioni di basiliche (v. Basilica, II) in Roma, in altre città d'Italia, a Gerusalemme e, più tardi, a Costantinopoli. Non computiamo tuttavia tra gli atti graziosi di C. per la Chiesa Romana la famosa **Donatio Constantini**, un documento apocrifo dell'epoca carolingia, il quale deve la sua denominazione al fatto che C., con tale atto, dopo aver rifatto la storia della propria conversione e riconfessata la propria fede, avrebbe ceduto a papa Silvestro, nell'anno stesso 313, il dominio temporale su Roma, su l'Italia e sull'altre province occidentali, mentre egli si decideva a trasferire la propria sede in Oriente. Era un modo di datare dai tempi costantiniani l'origine del Potere Temporale (v.).

4) **C. imperatore unico.** Dopo la disfatta di Massenzio, l'Impero era diviso fra due « augusti »: C. per l'Occidente e Licinio per l'Oriente. Ma mentre Licinio si trovava in Occidente per la promulgazione dell'editto di Milano e pel matrimonio con Costanza, sorellastra di C., il suo subalterno Massimino Daia ne invase gli Stati. Licinio accorse subito nella Tracia, mise in rotta il nemico e lo inseguì fin nella Bitinia. Massimino, vinto, si avvelenò (primavera del 313).

Le convinzioni religiose dividevano i due imperatori. E mentre C. veniva sempre più largheggiando di favori per i cristiani, Licinio, pur dovendo rispettare l'editto di libertà, rimase sempre pagano, con in fondo all'animo un malcelato dispetto verso il cognato, al quale un giorno ardì muovere guerra. Ma fu sconfitto a Cibale nella Pannonia (8 ottobre 314) e di nuovo in uno scontro nella Tracia, per cui dovette ritirarsi sul Danubio (novembre 314). Nella pace che seguì Licinio dovette cedere a C. l'Illirico.

In seguito Licinio cominciò a mostrarsi ostile ai cristiani, che escluse dalla corte, dagli uffici e dalla milizia, angariandoli in mille altri modi. Proibì inoltre le assemblee dei vescovi (se n'eran tenute due, l'una ad Ancira, l'altra a Neocesarea), che sospettava troppo inclini a C., ormai suo nemico.

C. provocato da questi e da altri segni di mala fede, attendeva il momento propizio. E l'attacco venne da Licinio, il quale voleva vendicarsi di uno sconfinamento di C. in Tracia.

C. accettò il confronto e il tiranno asiatico fu sconfitto, prima ad Adrianopoli (luglio 323), poi a Crisopoli (settembre 323) e, salvo per le preghiere di Costanza, relegato a Tessalonica, dove poi la sua morte fu invocata dai suoi stessi soldati (325). C. allora riunì nella sue mani tutto l'Impero; la pace della Chiesa fu così completa.

5) **Costantinopoli, nuova capitale dell'Impero.** Oltre all'editto di libertà religiosa due altre opere grandiose di C. furono: *il riordinamento amministrativo dello Stato* e il *trasferimento della capitale da Roma a* Costantinopoli (v.). Questo fu consigliato da ragioni politiche, militari e religiose. La minaccia che pendeva sull'Impero era allora l'invasione dei barbari. Roma si trovava troppo lontana dalle frontiere. Già al tempo della tetrarchia erano state scelte per residenze imperiali: Milano, Treviri, Sirmio e Nicomedia. C. lasciò Roma e scelse Bisanzio, situata all'imbocco del Bosforo, punto di congiungimento tra l'Oriente e l'Occidente sulla via seguita sempre dalle tribù barbare nelle loro migrazioni. La nuova città fu costruita sul tipo di Roma, con istituzioni politiche, amministrative e religiose. Ma, mentre a Roma il paganesimo serbava sempre radici profonde, a Costantinopoli il Cristianesimo era tutto, l'anima e la vita della città. L'inaugurazione della capitale fu celebrata con feste straordinarie nel maggio del 330. Costantinopoli, che portava il nome del suo fondatore, diminuì molto, allora, l'importanza politica di Roma e doveva poi, in seguito, divenire, religiosamente, l'anti-Roma.

6) **Morte di Costantino. Giudizio su di lui.** C., premuroso della pace religiosa, dovette intervenire nei grandi dibattiti religiosi del suo tempo: il Donatismo (v.), per il quale fece convocare il concilio di Arles del 314 e l'Arianesimo (v.), per il quale fece convocare il concilio di Nicea (325). Ma,

perdurando i dissidi, egli dovette in seguito adottare per i donatisti un sistema tollerante. Alla fede nicena egli si mantenne sostanzialmente fedele fino alla morte, quantunque allora « i campioni più illustri di essa fossero morti, o in esilio, e sembrassero ottenere il sopravvento, dal 330 in poi, in grazia dei loro raggiri, i nemici di Atanasio » (P. Paschini).

C. morì il 22 maggio 337 in una villa presso Nicomedia e venne sepolto a Costantinopoli nella basilica dei SS. Apostoli, da lui stesso edificata. Il lutto fu universale e profondo.

C. è stato diversamente giudicato. « Nella sua politica ecclesiastica — scrive il Batiffol — C. commise delle colpe: il cattolicesimo ha il diritto di essergli soprattutto severo per aver trattato come inesistente il primato del vescovo di Roma, d'essersi lasciato indettare dalla oligarchia ariana, e d'aver tollerato che questa oligarchia s'istituisse, quasi avesse qualche titolo per parlare in nome del cattolicesimo e per signoreggiarlo coll'appoggio del principe ». Fatte anzitutto queste riserve, e biasimate inoltre le sue crudeltà (forse il conoscere i particolari delle sue tragedie domestiche potrebbe attenuare il biasimo), C. rimane, nel giudizio dei secoli cristiani, l'instauratore della libertà della Chiesa. « L'Impero stesso apprezzò il suo governo: egli assicurò, finchè visse, la pace religiosa, un'amministrazione saggia, la sicurezza delle frontiere, il rispetto delle nazioni vicine » (Duchesne). Il titolo di « Grande » non gli fu dunque riconosciuto senza merito.

Morto C., massacrati nel frattempo i due nipoti Flavio Dalmazio e Flavio Annibaliano che egli aveva associato ai figli come eredi del potere, il 9 settembre 337 furono proclamati « augusti » i tre figli di C.: Costantino II, Costanzo II, Costante.

Bibl. — PL 8, 9-672, colla *Vita* di Eusebio, *Decreta et constitutiones* (93-400), le *Conciones* (399-478), le *Epistolae* (477-566), la *Donatio* (565-582), *Panegyrici* (581-672; ed. migliore: Baehrens, *Panegyrici latini*, Lipsia 1874). — Eusebio, *Vita Constantini*, in 4 libri; *Constantini oratio ad sanctorum coetum; De laudibus Constantini*: PG 20, 905-1440. — Lattanzio, *De mortibus persecutorum*, PL 7, 189-276. — Tillemont, *Histoire des Empereurs*, IV. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, III-2, col. 2622-2695. — L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, Paris 1911, t. II. — H. Dutouquet in *Dict. apol. de la Foi cath.*, I, col. 690-797. — F. Savio, *La conversione di C. Magno e la Chiesa all'inizio del sec. IV*, in *Civiltà Catt.*, 64 (1913, I), 385-397; (1913, II), 385-402. — Id., *L'apparizione della croce e la conversione di C. il G.*, Roma, 1913. — Lettere Costantiniane per il XVI Centenario della proclamazione della pace colla Chiesa, Roma 1914. — Numero straordinario di « L'Osservatore Romano », aprile-maggio 1913. — Enc. It., XI, 601 *b*-607. — A. Ferrua, *Per il centenario della morte di C.*, in *Civiltà Catt.*, 88 (1937, IV) 385-394. — Hans Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche*, T. III, *Die Reichskirche bis zum Tode Julians*, Berlin 1938. — J. Maurice, *Numismatique constantinienne, iconographie et chronologie* . . . 3 voll., Paris 1907-12. — Id., *Constantin le Grand. L'origine de la civilisation chrétienne*, Paris 1925; cf. *Civiltà Catt.*, 80 (1929, III) 412-22; *Études*, 213 (1932) 429-44. — M. Norman H. Baynes, *Constantin the Great and the Christian Church*, London 1930. — A. Piganiol, *L'empereur Constantin*, Paris 1932.

COSTANTINO Meliteniota. Della celebre famiglia bizantina dei Melitenioti, fiorita a Costantinopoli nei sec. XIII e XIV e feconda di teologi, *C.* fu arcidiacono e cartofilace a Costantinopoli nella seconda metà del sec. XIII, segnalato fra i partigiani dei Latini, fautore ardente dell'unione, sul quale argomento compose un'opera; altra opera dedicò alla processione dello Spirito Santo (ambedue in *P G* 141). — S. Vailhé in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1226 s. — M. Jugie, *Theologia dogm. Christianorum Or.*, I (1926) 421 s.

COSTANTINO, Papa (708-715), siro d'origine (Bisanzio amava i papi orientali), succeduto a Sisinnio e consacrato il 25 marzo 708.

Di carattere mite, seppe tuttavia in gravi frangenti assumere atteggiamenti energici. Così fece fronte all'arcivescovo di Ravenna, Felice, il quale, istigato dai maggiorenti, non volle rilasciare al Papa, come i suoi predecessori, le consuete assicurazioni scritte, ma tentò di rendersi autonomo. Sulla città ribelle e sul suo arcivescovo sovrastava però terribile castigo. Infatti Giustiniano II, imperatore di Bisanzio, probabilmente (è la motivazione addotta dallo storico Agnello [v.]) per vendicarsi d'una sommossa scoppiata nel 695 e trascinatasi alquanto, spedì a Ravenna una flotta capeggiata dal patrizio Teodoro. I ribelli furono arrestati ed imbarcati per Bisanzio, ove subirono la morte. L'arcivescovo, che era tra i prigionieri, non fu ucciso, ma gli furono bruciati gli occhi e gli fu imposto l'esilio. Più tardi il Papa gli si riconciliò e lo rimise in sede.

Verso il 710 Giustiniano invitò il Papa a Bisanzio. Fra i motivi dell'invito era senz'altro quello di carpirgli l'approvazione, già in ogni guisa impetrata dai papi Sergio e Giovanni VII, del concilio Trullano (v.) del 692. Il Papa si sobbarcò al pericoloso viaggio, accompagnato dai suoi dignitari, fra i quali il diacono Gregorio, che gli doveva poi succedere col nome di Gregorio II. Partito da Porto il 5 ottobre del 710, il Papa dovette svernare ad Otranto. Ripartito in primavera, giunse a Bisanzio accolto trionfalmente. Piena di rispetto fu anche l'accoglienza fattagli dall'imperatore a Nicomedia. Il contenuto delle trattative non ci è noto, ma è certo che C., saggiamente coadiuvato da Gregorio, non si lasciò strappare concessioni compromettenti.

Il Papa rientrò in sede il 24 ottobre del 711. Poco dopo Giustiniano cadde vittima di una sommossa. Il successore Filippico, monotelita, tentò di rivendicare l'eresia dalla condanna inflittale dal VI concilio ecumenico (680). C., sostenuto dal suo clero e dal suo popolo, ricusò ogni approvazione agli atti dell'imperatore eretico, il quale, nel 713 fu detronizzato ed accecato. Gli successe Anastasio, che ristabilì l'ortodossia.

C. intervenne nella contesa fra Benedetto, santo arcivescovo di Milano, e il vescovo di Pavia, al quale fu riconosciuto il diritto di essere consacrato dal Papa. Cf. F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia*, « Milano », Firenze 1913, p. 286 ss. Questa esenzione, riconosciuta a Pavia, capitale del regno longobardo, è un indizio di rapporti migliorati fra il Papa e i re longobardi.

Durante il pontificato di C. vennero a Roma e vi si fecero monarchi Coinred, re di Mersia e Offa, principe di Essex. Essi erano stati preceduti dall'esempio del re Coadvalla sotto papa Sergio nel 689.

Bibl. — PL 89,315-48. — *Liber Pontificalis*, ed. Cantagalli, volume VI (1934) p. 9-24. — Jaffé, *Regesta*², I, 247. — Paolo Diac., *Hist. Langob.*, VI, 31 (PL 95,613 s). — Hefele-Leclercq, III-2 (1909) p. 293-326. — P. Villari, *Le invasioni barbariche in Italia*, Milano 1901, p. 324-326. — A. Saba, *Storia dei Papi*, Torino 1930, p. 293-296. — H. Hemmer in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1224 s.

COSTANTINOPOLI. I. **Origini civili e religiose della città: Bisanzio-Costantinopoli.**

1. *Bisanzio* prese il nome da *Byzas* che con le genti di Megara la fondava verso la metà del sec VII a. C. La posizione geografica e strategica ne favorì il rapido sviluppo e la conquista di singolari privilegi che l'occupazione romana rispettò. La città tuttavia non sfuggì alle pericolose competizioni politiche dell'impero, e dal tempo di Settimio Severo, ridotta ad un umile borgo alle dipendenze di Eraclea, iniziava un periodo di oscurità e decadenza.

Costantino (v.) doveva essere il vero scopritore di Bisanzio. Gli sviluppi giganteschi dell'impero avevano lasciato Roma troppo lontana dai punti interessanti vitalmente la sua unità e la sua difesa: per questo erano sorte le due capitali, Milano e Nicomedia. Con Costantino il problema assume nuovi aspetti: l'impero ritorna nelle mani di un solo e prende nuovi orientamenti con l'editto di Milano; sorge così la necessità di una nuova unica capitale, in luogo che unisca Oriente ed Occidente e in paese nuovo ove le nuove vie non soffrano intralci. Ebbene Bisanzio sulle linee di congiunzione tra l'Europa e l'Asia, prossime al teatro delle invasioni barbare, in singolare posizione strategica per terra e per mare, non poteva subire confronti. Su di essa cade la scelta di Costantino che la ricostruisce chiamandola *Costantinopoli*.

La ricostruzione iniziò nel 324, anno nel quale forse comparve il nuovo nome, e la dedicazione fu celebrata l'11 maggio del 330. All'opera grandiosa concorse un po' tutto il mondo romano col sacrificio dei propri tesori d'arte, ma la fretta e l'economia incisero sensibilmente sulla stabilità e sul gusto artistico della città. Tuttavia la capitale del Bosforo, imponente per monumenti, palazzi e santuari, singolare per l'assenza dei templi pagani e il campeggiare ovunque della croce, avrebbe tosto attratto con privilegi, distribuzioni e impieghi una folta popolazione (che lo Schultze farebbe salire, già per il primo secolo di esistenza, a un milione) e col meraviglioso porto la flotta di tutto l'impero, realizzando rapidissimi progressi, cosicchè Teodosio dovrà porsi il problema d'una nuova cinta di mura che Teodosio II erigerà negli anni 413-439.

Costantinopoli, con i suoi sette colli, con le sue 14 regioni, con i suoi prefetti del pretorio e prefetto urbano, con il suo senato e con le sue corporazioni, appariva così come era la seconda Roma.

2. Una cosa mancava: l'antichità cristiana di Roma.

È infatti priva di serio fondamento la leggenda, accettata da quasi tutti i cataloghi del patriarcato e dagli storici tardivi di Bisanzio, che ne asserisce l'origine apostolica per opera di S. Andrea.

Il primo cenno di cristianesimo nell'antica borgata di Byzas ci è dato dall'arrivo a Roma verso il 180 di un suo cittadino, certo Teodoto, che papa Vittore I dovette espellere dalla Chiesa per i suoi errori antitrinitari. Gli esordi cristiani di Bisanzio sono intimamente legati alla Chiesa d'Eraclea, che le diede probabilmente i primi capi e a cui rimase soggetta come sede suffraganea da quando iniziarono i suoi vescovi verso il 215.

C. entra decisamente nella storia ecclesiastica con i vescovi Metropane (v.) e *Alessandro* (314-337) all'inizio di quel secolo IV che avrebbe steso la strada alla sua ascesa; ma vi entra con una pagina contaminata da torbidi ariani: l'eresia domina infatti per ben 40 anni con i vescovi Eusebio (v.) di Nicomedia, Macedonio (v.), Eudossio (v.) e Demofilo e la restaurazione della fede non potrà essere ripresa che nel 379 coll'assunzione all'episcopato di Gregorio Nazianzeno (v.) e condotta a termine che nel 381 col primo concilio costantinopolitano.

Le difficoltà ariane tuttavia, se indebolirono la compagine gerarchica della Chiesa e ne compromisero l'opera spirituale, non impedirono l'ascesa della sua potenza esterna, per cui già in questo periodo andò delineandosi in C., accanto alla capitale civile, una certa presunzione di capitale religiosa. È poteva sembrare un processo quasi ineluttabile, se si tien conto della importanza che l'imperatore andava sempre più arrogandosi nelle cose di Chiesa, per cui, mentre i vescovi, particolarmente quei più vicini della Tracia, del Ponto e dell'Asia, si trovavano a dover sovente trattare con la corte per affari ecclesiastici, il vescovo di Costantinopoli per la sua vicinanza e per i suoi contatti più facili coll'imperatore, diventava sovente il loro intermediario obbligato. Anzi è appunto in queste contingenze che si può notare il raccogliersi frequente attorno a lui dei vescovi di passaggio alla capitale e di quelli legati alla corte per consultarsi negli affari pendenti iniziando lentamente quel sinodo permanente che diverrà una specie di consiglio e tribunale supremo del vescovo di C.

Questa condizione di cose avanzava inesorabilmente un problema: il vescovo di C. si adatterà a rimanere l'umile suffraganeo di Eraclea? e il canone del primo concilio di C.: « il vescovo di C. avrà la preminenza d'onore dopo quello di Roma, essendo questa città la seconda Roma », sarà la prima avvisaglia della formazione di quel nuovo aggruppamento ecclesiastico che si chiamerà Chiesa Greca ed avrà per capo il vescovo di C. nuovo patriarca.

II. **Formazione e sviluppi del patriarcato di C.**

1. Il succitato canone nella sua forma non riguardava una questione di giurisdizione, nè la sua motivazione avrebbe potuto crearla, poichè la gerarchia tra le sedi vescovili era tradizionalmente regolata dalla antichità e apostolicità di esse e non dal loro rango civile. Cosicchè, nonostante il suo pronunciamento, la situazione della gerarchia in Oriente doveva rimanere quale l'aveva riassunta il can. 6.° del concilio di Nicea, richiamato dal canone 2.° del primo concilio di C.: due primazie quella di Alessandria e quella di Antiochia per le diocesi dell'Egitto e dell'Oriente, e le tre eparchie d'Eraclea d'Efeso e di Cesarea per le diocesi di Asia, Tracia e Ponto.

Ma di fatto la situazione si andò decisamente mutando sotto l'incessante impulso dei vescovi della capitale succedentisi tra il 381 ed il 451 e col favore dell'imperatore: C. crebbe di giorno in giorno le sue usurpazioni in tre direzioni, cioè nelle tre eparchie vicine, nelle primazie alessan-

sandrina e antiochena, e persino nei territori della Chiesa Romana, ottenendo diversa fortuna, ma varando con sicurezza il suo patriarcato. Nelle tre eparchie vicine l'affermazione fu facile mediante interventi giudiziari, elezioni, deposizioni ecc. sempre più frequenti e autoritarie; anche nella Chiesa di Antiochia l'invasione non trovò grande resistenza sia per i disordini di lungo scisma come per l'indebolimento causato dall'eresia nestoriana; con Alessandria la lotta fu più lunga e talvolta umiliante per C., ma la vittoria fu segnata verso il 451 con la deposizione di Dioscoro (v.); solo Roma potrà tener fronte validamente rendendo nulla la legge di Teodosio II che collocava l'Illirico (v.) sotto la giurisdizione della capitale orientale.

La messe raccolta in tre quarti di secolo era abbondante, ma necessitava di una conferma ufficiale ed essa fu creata nei canoni 9,° 17° e particolarmente 28° del concilio di Calcedonia nei quali C. era eretta in *patriarcato* sulle diocesi di Tracia, Asia e Ponto con diritto di ordinare i vescovi nei territori ad esse sottomessi, e veniva insieme designata come sede di appello per tutte le Chiese di Oriente.

L'usurpazione poggiante unicamente su ambizioni e principi antitradizionali era gravissima e il grande papa Leone I che approvava tutto quanto s'era definito circa la fede a Calcedonia, cassava quel can. 28° che era stato emesso assenti i legati pontifici e tutto quanto s'era operato contro la disciplina. Ma C. continuò la sua via completando e assicurando la propria supremazia sull'Oriente negli anni che seguirono dal 451 al 484, quando le Chiese di Antiochia e Alessandria, sempre più oppresse dall'eresia monofisita si volgevano con sempre maggior frequenza ad essa per la protezione della loro ortodossia e del loro capo gerarchico.

2. Nel frattempo il patriarcato andava assumendo linee sempre più decise sia nell'*organizzazione* che nella *estensione*. L'organizzazione si sviluppa in questi tre gradi: a) *patriarca*, b) *capi delle antiche eparchie* di Eraclea, Efeso e Cesarea, *metropoliti, arcivescovi autocefali*, c) *vescovi suffraganei*. Il patriarca era il primo personaggio dell'impero dopo l'imperatore ed attorno ad esso si raccoglieva un complesso di cariche facenti capo al protosincello, specie di vicario generale. Il Patriarca era elettivo, ma la commissione dei metropoliti elettori era spesso soverchiata dalla volontà dell'imperatore, il quale come « isapostolo » si arrogava gran parte nella Chiesa, vegliando alla purezza del dogma, dando forza di legge ai canoni conciliari, sino a quelle intrusioni che la storia passa sotto il nome di Cesaropapismo (v.). Dal sec. V un nuovo fattore entra decisamente nella vita religiosa della capitale: il *monachismo* che, rapidamente sviluppando le sue istituzioni, darà alla Chiesa patriarcale dignitari, teologi, letterati ecc., accentrando in sè gran parte della vita religiosa e intellettuale.

L'*estensione* del patriarcato ebbe un ambito fluttuante di secolo in secolo, sia per le nuove usurpazioni, che per l'attività missionaria. Difatti, se verso la metà del sec. VII le sedi dipendenti erano 419 (33 metropoliti, 34 arciv. autocefali, 352 vescovi suffraganei), l'aggiunta susseguita delle 25 sedi dell'Isauria prima (732) e poi la violenta sottrazione a Roma dell'Illirico (Leone Isaurico a. 732 nella questione iconoclasta) e dell'Italia meridionale, le aumentarono incessantemente sino alle 624 del sec. X.

Nel frattempo le missioni tra i popoli circostanti. Serbi, Croati, Bulgari, popoli del Caucaso e più tardi tra i Russi, rendevano sempre meno definiti i confini del Patriarcato che l'invasione araba e le vicende delle Crociate (v.) finirono per portare a grande confusione.

Una cosa però è facile notare in tutto questo sviluppo: man mano che C. riesce ad imporsi sull'Oriente, essa diviene sempre meno conciliante con Roma, gettando i semi di quello che sarebbe diventato il grande scisma greco.

III. **Dallo scisma al concilio di Firenze.** 1. *Il movimento scismatico*.

Fin verso la fine del sec. V, se le usurpazioni di C. avevano trovato in Roma diffidenza e reazione, pure le relazioni con Roma non erano mai state seriamente turbate.

Il primo grave urto fu determinato dalla lotta circa il dogma calcedonese: l'imperatore per amore di unità politica presunse imporre l'Enotico (v.), formola manipolata da Acacio (v.); Roma con Felice III (v.) condannò l'editto, e la resistenza di C. determinò la prima separazione di tutto l'Oriente dalla comunione con Roma per 35 anni (484-519).

Poi la pace ritornò colla assunzione al trono di Giustino (519), anzi per la prima volta un papa, Giovanni I, fece il suo ingresso solenne in C. ove la vita ortodossa si risvegliava e saliva a splendore bene simboleggiata dal sontuoso tempio di S. Sofia che Giustiniano elevò in quegli anni. Ma le cause del dissidio rimasero latenti e sintomi di malessere si manifestarono tratto tratto nelle violenze usate a papa Vigilio (v.) [controversia dei Tre Capitoli (v.); concilio II di C., anno 553] e nel titolo di *ecumenico* assunto dal patriarca Giovanni IV il Digiunatore (v.) nel 588 quasi ad atteggiarsi ad unico arbitro sovrano della Chiesa orientale.

All'inizio del secolo seguente si fu daccapo colla rottura. L'imperatore, uscito appena dalle diuturne lotte contro i Persiani, si trovava di fronte agli Arabi che avanzavano dalla Siria alla Palestina, alla Mesopotamia, all'Asia; bisognava unire religiosamente l'impero per poterlo opporre in blocco all'invasore, ed ecco la formola monotelita per la unione, l'Ecthesi (v.) di Eraclio (v.). Roma dovette nuovamente opporre la sua condanna e lo scisma si riaperse per non chiudersi che quarant'anni più tardi nel VI concilio ecumenico (III di C., anno 680).

Ma oramai che garanzia di pace potevano offrire i concili con la umiliante subordinazione della situazione religiosa alla politica? Quando arriverà al trono Bardane (803) gli atti del VI concilio ecumenico saranno dati alle fiamme.

È facile quindi comprendere come all'inizio del sec. VIII Leone l'Isaurico potesse promuovere la eresia iconoclasta (v. Iconoclasti), deponendo un patriarca che tentava reagire e trascurando le ostilità dell'opinione pubblica. La nuova contesa, più violenta delle passate, sarà accompagnata da usurpazioni ai danni di Roma che accentueranno di nuovo il distanziamento tra le due Chiese, e non si arriverà ad una riconciliazione definitiva che nel marzo dell'843 dopo la parentesi sintomatica di un altro concilio andato a vuoto, il II niceno del 787.

Alla fine della controversia iconoclasta, Roma appariva la rocca dell'ortodossia vittoriosa di un magnifico complesso di battaglie; ma nessuno poteva nascondersi che tanti anni di scisma avevano creato un precedente troppo grave: tra Roma e C. il solco

s'era andato allargando così che, se una nuova contesa fosse sorta, avrebbe potuto facilmente diventare fatale. Ora tale contesa scoppiò a proposito della usurpazione del seggio patriarcale, il cui titolare trovavasi in esilio, per opera del laico Fozio (v.). Roma finì per aver ragione anche questa volta, ma Fozio aveva fissato una nuova pietra miliare sulla via della separazione raccogliendo in un corpo di dottrine tutte le cause di scisma che i secoli avevano sparso nelle pagine dei controversisti e nella immaginazione popolare.

La consumazione definitiva dello scisma (v. Scisma d'Oriente) fu opera dell'orgoglio del patriarca Michele Cerulario (v.).

I contatti tuttavia di C. con Roma e con l'Occidente non furono tutti tagliati neppure dallo scisma: da un lato Roma anelava sempre alla riconciliazione, dall'altro C. minacciata sempre più da vicino dai Turchi (v.) volgeva forzatamente all'Occidente per aiuto.

È così che i contatti di C. con Roma si svilupparono naturalmente su tre vie; direttamente tra le due sedi, attraverso le crociate, mediante concili generali. La prima via, ordinaria e cordiale, fu quasi invariabilmente seguita da Roma che colse ogni occasione per tornare sull'argomento della unione, ma nè le conferenze cui si arrivò sotto Urbano II (v.), nè le susseguenti Legazioni del 1136, 1185, ecc. diedero risultati. Il patriarca Michele III d'Anchialos finiva per asserire di preferire i Turchi ai Latini, e di questi si faceva nel 1182 un massacro nel qual cadeva vittima pure il legato papale.

La seconda via, assai confusa per divergenze di esitanti o per malafede, si risolse, contro la volontà nel Papa, violentemente sulla conquista di C. e nell'instaurazione dell'impero neo-latino (v. Crociate). L'esito non fu punto lusinghiero per nessuna delle parti; il patriarcato in disfacimento (Epiro, Bulgaria, Serbi ecc. si separavano) si trasferiva a Nicea e finiva per fondere la causa religiosa con la nazionale.

La terza via diede risultati, ma precari. Sotto la pressione sempre più incombente dei Turchi e poi sotto la minaccia d'una spedizione franca, l'imperatore si indusse a caldeggiare il concilio proposto dalla S. Sede e si approdava così ad una riconciliazione prima nel concilio di Lione (v.) del 1274 rotta tosto dall'imperatore Andronico II, e più tardi in quello di Firenze (v.) del 1439 anche esso mandato a vuoto per opera di Marco d'Efeso.

2. Sulla *situazione interna* di questo periodo, che registra una magnifica fioritura del monachismo dopo la bufera iconoclasta e un tempo di decadenza verso il sec. XII per l'abuso dei benefici a danno degli offici con commende, simonie, ecc., incidono gravemente tre fatti: l'intervento imperiale sull'elezione del patriarca, le conquiste turche e quelle dei crociati, e la fondazione del patriarcato latino.

L'intervento dell'imperatore nell'elezione del patriarca si fece più sistematicamente dispotico scuotendo tutto l'edificio gerarchico della Chiesa Costantinopolitana coll'esautorare il S. Sinodo, a cui competeva esclusivamente l'elezione del patriarca e dei Metropoliti, come a questi ultimi, assistiti dai suffraganei competeva l'elezione dei Vescovi.

Le conquiste turche e quelle dei crociati intaccano profondamente l'ambito della giurisdizione patriarcale. E' facile notare la diminuzione delle sedi metropolitane e una più marcata tendenza all'autonomia: verso la metà del sec. XIII le metropoli erano scese al centinaio, e verso la metà del XV a 72 appena.

La fondazione del *patriarcato latino* di C. ebbe particolare importanza per la preservazione e cura dell'elemento cattolico, per alimentare il richiamo di Roma, e far la organizzazione di quelle sedi che rimarranno in mano degli Occidentali. La sua vita avrà sempre un carattere assai precario prima diretta da patriarchi residenti in C., poi da vicari del patriarca residente altrove, ma supererà l'effimera durata dell'impero neo-latino, resisterà sotto la dominazione turca, e tramanderà l'opera sua provvidenziale largamente alimentata da un ricco complesso di missioni religiose prima al vicariato apostolico di C. e più tardi alla delegazione apostolica.

IV. C. dalla occupazione turca alla fine del sec. XVIII. L'occupazione turca di C. (25 maggio 1453) fu la fine dell'impero, non della Chiesa Bizantina. Il sultano si trovò nella necessità politica di non compromettere l'esistenza della Chiesa, e si preoccupò conseguentemente che il seggio patriarcale vacante trovasse un titolare nella persona del solitario Giorgio Scholarios chiamato Gennadio (v.).

L'asservimento tuttavia della Chiesa era inevitabile, e il trovarsi allo sbaraglio non più della volontà degli imperatori cristiani, sovente più e devoti, ma di un sultano musulmano, era la inesorabile condanna a una rapida decadenza. Nè può illudere l'incessante espansione del patriarcato seguita alla occupazione turca, espansione che sulla fine del sec XVII, nonostante la separazione della Chiesa Russa (1559), portava la sua giurisdizione dal Danubio all'isola di Creta e dalla Dalmazia alle frontiere della Persia. Si trattava semplicemente di confini ecclesiastici seguenti le tappe dell'avanzata turca, destinati fatalmente a subirne i futuri rovesci, che due atteggiamenti spirituali già delineavano: il principio della connessione dell'indipendenza religiosa con quella civile, e il sentimento di reazione dei paesi occupati all'invasore mussulmano.

La prima vittima dell'asservimento fu il patriarca stesso, al quale Maometto II confermò bensì ed anzi allargò i privilegi anche civili già concessi dalle leggi bisantine, ma la cui elezione abbandonò alla politica, alla ambizione ed al denaro coll'impressionante risultato che in 348 anni (1453-1801) si successero 106 patriarcati con 77 titolari dei quali meno della metà morì in seggio, mentre i rimanenti finirono umiliantemente e anche violentemente.

Naturalmente questo si ripercuoteva su tutta la compagine del patriarcato che dovette tosto lamentare anormali elezioni alle sedi metropolitane ed episcopali, decadenza della disciplina, affievolimento dell'istruzione, e persino un preoccupante dissesto finanziario.

E' un po' da queste difficili condizioni che si spiega il serio pericolo di un inquinamento protestante nella Chiesa di C. in questo periodo. Essa infatti, che aveva seguito il movimento dei riformati sin dagli inizi con un osservatore in Germania e poi mediante corrispondenze con i teologi di Tubinga, non aveva dubitato di classificarlo come nemico di Cristo e della Chiesa.

Ma nelle oscure vicende delle successioni patriarcali di questo periodo, dovette subire impotente la sorpresa di ben tre patriarcati del calvinista Cirillo

Lucaris (v.) che, solo superando difficoltà gravi, poteva condannare in un concilio del 1638, senza poterne eliminare ogni strascico sotto i successivi patriarchi Partenios I e II.

Tuttavia l'esperimento protestante fu superato con onore della Chiesa di C. I rapporti tra le due chiese sino alla rivol. francese furono discretamente buoni: da un lato i papi non cessarono di interessarsi di C. in ogni miglior modo sempre fiduciosi di poter rigettare i Turchi nell'Asia, e dall'altro non mancarono nei patriarchi atteggiamenti di simpatia, tanto che in tutto il 600 missionari cappuccini e gesuiti poterono svolgere con libertà un largo apostolato nella Chiesa orientale. Ma le relazioni ufficiali rimasero stagnanti, e Roma dovette accontentarsi di interessarsi dei cattolici con un *vescovo suffraganeo patriarcale* che i turchi le permisero di tenere in C. dal 1661, e che essa trasformò nel 1779 in *vicario apostolico patriarcale*.

V. Dalle gravi evoluzioni della Chiesa di C. nel sec. XIX alla guerra 1914-18. Il sec. XIX rappresenta per la storia della Chiesa C. una svolta di rilevante gravità sia nel campo giurisdizionale che in quello costituzionale.

L'ambito della giurisdizione patriarcale subì il contraccolpo della sconfitta turca nella Balcania, e si vide rapidamente sfuggire con la proclamazione di assoluta autonomia una dopo l'altra: la Chiesa Greca del regno ellenico nel 1833, la quale con le aggiunte seguite, stralciava dal Patriarcato ben 63 diocesi; le Chiese Serbe dell'antico patriarcato di Ipek (anni 1830-1879) seguita dai gruppi affini del Montenegro e della Bosnia-Erzegovina; la Chiesa Bulgara dell'antico patriarcato di Ocrida che riconquistò l'autonomia, già goduta, nel 1872, e la Chiesa Rumena delle antiche metropoli di Valacchia e di Moldavia, dal 1855 al 1873.

Al patriarcato rimanevano ancora, oltre al minuscolo lembo di continente europeo, l'Asia Minore e i territori delle antiche Chiese di Antiochia, Gerusalemme e Alessandria, ma la sua autorità effettiva sulle superstiti regioni doveva tosto subire un incessante affievolimento che, iniziando dalle lontane metropoli orientali, sarebbe giunto all'estremo sull'Asia Minore e nella Tracia orientale epurate dopo la guerra 1914-18 dell'elemento greco per opera del governo turco.

L'antico patriarcato di C. non è quindi oggi che una delle Chiese ortodosse dell'Oriente Cristiano (v.), il cui reale vincolo colle Chiese sorelle non è che la fede nei primi sette concili ecumenici, poichè l'antica autorità centrale del patriarcato non si riduce che ad una illusoria preminenza d'onore della quale si respinge persino l'umile espressione canonica consistente nella consacrazione e nell'invio da C. del S. Crisma.

Quasi simultaneamente a questa vasta diserzione che scompaginava tutto il complesso esterno del patriarcato avveniva all'interno una profonda evoluzione che ne trasformava rilevantemente gli antichi organi direttivi e ne creava uno nuovo.

La trasformazione del S. Sinodo, che rimane alla direzione delle attività spirituali e della creazione della gerarchia, è forse la meno nuova, arieggiando in qualche modo il sistema del gerontismo già esperimentato nel settecento. Esso mantenne alla presidenza il patriarca, ma ebbe per membri fissi dodici metropoliti rinnovantisi annualmente per metà e la cui autorità è notevole, condizionando la validità degli atti del patriarca e potendone anche provocare la deposizione con una denuncia alla sublime Posta per mancanza ai propri doveri.

Più compromessa ne è risultata invece la situazione del patriarca, poichè sulla sua elezione non solo sarebbe gravato l'antico diritto di scelta del Sultano, ma anche il peso di un nuovo gruppo di elettori, laici, che si aggiunse agli ecclesiastici, ottenendo grande influsso sui primi due dei tre gradi nei quali avviene l'elezione.

Assolutamente nuova poi fu l'introduzione nel governo del patriarcato del cosidetto « consiglio misto » composto di otto laici e quattro metropoliti. È la diretta ingerenza nella Chiesa dell'elemento laico poichè, se è vero che a detto consiglio non era confidata che la sorveglianza dell'amministrazione, tuttavia l'aver esso nelle mani gli interessi della Chiesa, ne ingigantiva l'importanza accanto al Sinodo col quale formava i « Due corpi » del governo.

Il nuovo orientamento, che trovava il suo codice nel regolamento del 1860, sembrò determinare un risveglio di vita: tale l'impressione del ricco complesso di commissioni che sviluppano o coordinano le più svariate attività ecclesiastiche (per la disciplina ecclesiastica, per la liturgia, la censura dei libri, ecc.) delle eforie per le scuole teologiche (di Halki, Patmos, S. Croce, ecc.), delle sillogi letterarie e artistiche, delle disposizioni severe per l'elezione e per l'opera pastorale dei vescovi, ecc.

Ma in realtà trattavasi più di una complicazione che di un miglioramento e questo è facilmente spiegato dalla natura della trasformazione e dalle cause che l'hanno provocata. Difatti il reclutamento del clero non migliorava, l'istruzione continuò così la sua decadenza che nel 1923 su 135 sacerdoti della diocesi di C. solo 12 sapevano tenere l'istruzione religiosa, le istituzioni monastiche continuarono a declinare e l'assetto del patriarcato, se riuscì a strappare dalle mani dei laici l'elezione del patriarca, non seppe staccare la sua storia dalle peripezie politiche della Turchia, riducendo oramai la sua autorità diretta alle sole metropoli di Dercos, Imbros, Calcedonia e Prinkipo, con l'esiguo numero di 150.000 fedeli (nel 1931).

Eppure anche in queste difficili contingenze non fece un sol passo verso Roma, che anzi in questo settore accusò una deviazione dal suo atteggiamento meno rigoroso che poteva oramai ritenersi quasi tradizionale; difatti sia alla enciclica alle Chiese Orientali di Pio IX (1848) come ai molteplici atti del pontificato di Leone XIII i patriarchi Antimo VI e VII risposero tutt'altro che amichevolmente

Ciononostante la S. Sede continuò fiduciosa l'opera di ravvicinamento che da secoli perseguiva instancabilmente. A Roma si moltiplicarono attenzioni e provvidenze sino alla istituzione della Congregazione per la Chiesa Orientale (v.), dell'Istituto di studi Orientali, e alle encicliche *Mortalium animos* e *Rerum Orientalium*.

A C. la Delegazione Apostolica, amministratrice pure del Vicariato, tradusse in atto le direttive colla cura pastorale delle parrocchie dipendenti e con le molteplici opere spirituali, culturali e assistenziali promosse da parecchie Congregazioni Religiose maschili e femminili.

Così le distanze che la Chiesa di C. mantiene rigidamente sono grado a grado superate dal la-

voro fecondo e fiducioso di Roma che nè i secoli nè le avversità poterono arrestare, e nel quale, nonostante la nuova più grave situazione creata dalla Turchia (v.) dopo la guerra mondiale 1914-1918 rimane la speranza della risurrezione della Chiesa gloriosa di S. Giovanni Crisostomo.

Bibl. — V. Schultze, *Altchristl. Städte und Landschaften*, I, *Konstantinopel* (324-450), Leipzig 1913. — C. Diehl, *Histoire de l'Empire byzantin*, Paris 1920. — Id., *Byzance, grandeur et décadence*, Paris 1919. — L. Bréhier, *Églises Byzantines*, Paris 1906. — L. Duchesne, *Églises separées*, Paris 1896. — R. Janin, *Les Églises orientales et les rites orientaux*, Paris 1926². — L. Cousin, *Histoire de Costantinople depuis Justin jusqu'à la fin de l'empire*, 8 voll., Paris 1672-1684. — I. Sokolov, *L'Eglise de C. au XIX^e siècle*, Saint-Petersbourg. — A. Belin, *Histoire de la latinité de C.*, Paris 1894². — I. Pargoire, *L'Église Byzantine de 527 à 847*, Paris 1923. — P. Hofmann, *Il vicariato apostolico di C. 1453-1830. Documenti con introduzione*, in « Orientalia Christiana Analecta », fasc. 113, Roma 1935. — V. Laurent, *La chronologie des patriarches de C. de 955 à 1111* in *Échos d'Orient* 35 (1936) 67-82. — P. Petit, *Réglements généraux de l'Église orthodoxe en Turchie*, in *Revue de l'Orient Chrétien*, t. III, p. 393-424. — G. Cuper, *De Patriarchis Costantinopolitanis*, in Acta SS. *Aug.* I (Venetiis 1750) p. 1*-266*. — P. Meyer, in *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, I² (1927) col. 1408-14. — S. Vailhé, in *Dict de Théol. cath.*, III, col. 1307-1519. — Vari studi e informazioni in *Échos d'Orient*, Parigi dal 1898, in *Orientalia Christiana Analecta*, Roma dal 1923.

COSTANTINOPOLI (Concili Ecumenici di).

Primo Concilio di C., ecumenico secondo (381).

1) *Storia.* Segna la fase culminante dell'opera dell'imperatore Teodosio per restaurare la fede nicena nelle regioni di lingua greca. Fu aperto nel maggio 381, con l'intervento di 148 vescovi convenuti da quasi tutto l'Oriente. I semiariani furono rappresentati da 36 vescovi: invitati ad abiurare gli errori contro lo Spirito Santo, abbandonarono il concilio prima della inaugurazione. La presidenza fu tenuta da Melezio di Antiochia, quindi, alla morte di lui, da S. Gregorio Nazianzeno e dopo la rinuncia di Gregorio al vescovado, dal successore suo Nettario. Il C. si chiuse il 9 luglio e Teodosio confermò le decisioni il 30 successivo.

2) *Decisioni dottrinali.* Ci restano 7 canoni di cui solo i primi 4 autentici. Le decisioni dogmatiche furono raccolte in un *tomos* ora perduto, ma riprodotto, per quanto riguarda la sostanza almeno, nel primo canone. Esso riafferma la fede di Nicea e condanna gli errori posteriori a Nicea: quelli di Eunomio (v.) ed Eudossio (v.), l'errore degli Pneumatomachi (v.) contro lo Spirito S.; i Sabelliani o Monarchiani, Marcello d'Ancira, Fotino e gli Apollinaristi (v.). In più si riaffermò la consostanzialità e la distinzione delle tre Persone divine e la perfetta incarnazione del Verbo.

Sull'origine del simbolo detto Costantinopolitano, v. Simbolo.

3) *Decisioni disciplinari.* Mentre le decisioni dogmatiche trovarono felice consenso, non così quelle disciplinari. Alla sede di Costantinopoli dopo di aver invalidata la consacrazione di Massimo e dichiarate nulle le ordinazioni compiute da lui (can. 4), fu riconosciuto come vescovo Gregorio Nazianzeno (v.), che già la occupava dal 379. Ma in seguito a profonde divergenze per la successione alla sede di Antiochia, essendo morto nel frattempo il vesc. Melezio, e all'atteggiamento sfavorevole di papa Damaso, il Nazianzeno rinunciò alla sede e fu sostituito da Nettario (v.). Eco delle altre questioni spinose sollevate, sono soprattutto i cann. 2° e 3°. Il 2° stabilisce che un vescovo di una diocesi (civile) non deve ingerirsi nelle Chiese di altra diocesi; il 3° che il vescovo di Costantinopoli ha un primato di onore dopo il vescovo di Roma, perchè Costantinopoli è la novella Roma.

4) *Ecumenicità.* Il C. fu detto ecumenico per la prima volta in un concilio tenuto a Costantinopoli nel 382. Nel conc. di Efeso (431) non è supposto come ecumenico. A Calcedonia nel 451 gli vien riconosciuta la ecumenicità che da allora resta pacifica per tutto l'Oriente.

L'Occidente, a causa del can. 3°, fu molto severo. A Calcedonia i legati papali approvarono il simbolo attribuito al concilio del 381, ma, alla lettura del can. incriminato, abbandonarono la seduta. Con Gregorio Magno si accetta l'autorità del concilio per quanto riguarda le decisioni dogmatiche. L'accettazione incondizionata è solo col conc. Lateranense IV (v.).

Bibl. — Mansi, III, 557-560. — Tillemont, IX. — Hefele-Leclercq, II, 1-48. — Batiffol, *Le siège Apostolique*, Paris 1924, p. 83-145.

II Concilio di C., ecumenico quinto (553). Rappresenta uno dei momenti più salienti della reazione monofisita al conc. di Calcedonia (v. Monofisitismo).

L'occasione è data dalla controversia dei Tre Capitoli (v.). Per sedare la reazione che la condanna di essi (aprile 548) da parte di papa Vigilio (v.) suscitò in Occidente, fu ritirato il *Judicatum* e si convenne tra papa ed imperatore che si sarebbe d'ambo le parti mantenuto il più rigoroso silenzio sulla questione dei Tre Capitoli, fino ad un prossimo grande concilio. Invece nel 551 Giustiniano emanò una nuova condanna dei Capitoli e di sua iniziativa indiceva il concilio. Nonostante le proteste del Papa che avrebbe voluto il concilio lungi dall'influsso della corte e nonostante il rifiuto di parteciparvi, esso si inaugurò senza Vigilio il 5 maggio 553. Il Papa annunziò che avrebbe fatte conoscere le sue decisioni. Dopo alcune sessioni, nelle quali si condannarono i Tre Capitoli, il 14 maggio venne emanato da Vigilio il suo *Constitutum*: in esso, pur condannando 60 proposizioni tolte dalla dottrina di Teodoro di Mopsuestia, rifiutava di condannarne la persona; per Teodoreto ed Iba si atteneva all'assoluzione di Calcedonia. Il concilio imperiale continuò e il 26 maggio approvò l'abrasione del nome di Vigilio dai Dittici (v.) pur affermando la sua comunione con la Sede Apostolica! L'ultima sessione, l'8ª, del 2 giugno, ripetè la condanna dei Tre Capitoli e dei suoi sostenitori, approvando 14 anatematismi, tolti in gran parte dall'editto imperiale del 551. Di questi, alcuni condannano il Nestorianesimo (v.); altri rinnovano la condanna di antichi errori, in modo speciale dell'Origenismo (v.); gli ultimi son diretti contro la persona e l'opera di Teodoro, gli scritti di Teodoreto di Ciro e la lettera di Iba.

Le decisioni, sottoscritte da 164 vescovi, ebbero valore di legge. L'Oriente si piegò senza difficoltà. Poi gli avvenimenti sono coperti da un cono d'om-

bra. Sappiamo solo che il 23 febbraio 554 Vigilio, in un nuovo *Constitutum*, condannava i Tre Capitoli.

Anche il successore di Vigilio, Pelagio, riconobbe il 5° conc., pur riaffermando la venerazione dell'Occidente per Calcedonia.

Ma ancora 150 anni dopo, in Occidente, in segno di protesta, serpeggiavano tentativi di scisma.

Bibl. — Gli atti in greco sono perduti, eccetto quello degli anatematismi. Abbiamo la vers. latina ed. da Baluze, *Nova collectio conciliorum*, t. I, Parisiis 1683 e 1707, e Mansi, IX, 171-657. — Hefele-Leclercq, III-1, 1-156. — Duchesne, *L'Église au VI siècle*, Paris 1925. — Y. Bois in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1231-1259. — F. Diekamp, *Die origenistichen Streitigkeiten in VI Jahrh. und das V allgemeine Konzil*, Münster 1899.

III Concilio di C., ecumenico sesto (680).

1. *Cause determinanti*. Questo concilio completa quello di Calcedonia, così come l'errore da esso condannato il Monoteletismo (v.), è un corollario del Monofisitismo (v.).

Anche dopo la condanna di questa eresia, forti correnti dell'Oriente inclinavano ad ammettere in Cristo un'unica volontà, una sola operazione, divino-umana, teandrica. La soluzione poteva apparire una rivincita e i condannati a Calcedonia l'appoggiarono con calore. Sventuratamente le condizioni politiche di Oriente furono utili alla nuova eresia, perchè la corte pensò che, conciliando ortodossi e monofisiti nella formola monotelita, più facile sarebbe stata l'azione comune contro i barbari.

L'uomo atto al disegno enunciato fu il patriarca Sergio di Costantinopoli e al suo fianco Ciro, vescovo di Fase, e poi di Alessandria. Però, nel 633, un monaco di Egitto, Sofronio, vide il pericolo, e, divenuto vescovo di Gerusalemme, in una lettera sinodale a papa Onorio, a Sergio e ad altri patriarchi, propugnò la dottrina delle due operazioni. Ma già Sergio l'aveva prevenuto e Papa Onorio, di scarsa competenza teologica, approvò la politica del silenzio, proposta da Sergio, pur rilevando che ognuna delle due nature di Cristo compie quanto le spetta. Accettava anche, nella preoccupazione di escludere le due volontà contrarie, di parlare di un'unica volontà. Era la vittoria di Costantinopoli e Sergio volle confermarla con l'Ecthesi (v.) stesa da lui e pubblicata dall'imperatore: in essa si proibiscono le espressioni « una o due operazioni », per conchiudere all'unica volontà in Cristo. L'Oriente fu tutto ossequiente, ma non l'Occidente. Nel 641, Giovanni IV condannò il monoteletismo. Nel 648 l'imperatore Costante II, per consiglio del nuovo patriarca Paolo, pubblicava il *Tipo* o legge che proibiva di occuparsi della questione. Ma ora occorreva andare a fondo e nel 649 papa Martino I, in un sinodo al Laterano, tornò a condannare il monoteletismo, i suoi sostenitori, l'Ecthesi e il Tipo.

2. *Il Concilio*. Vari tentativi di composizione del dissidio abortirono, finchè l'imperatore Costantino IV Pogonato (668-685) invitò papa Agatone (678-681) ad un grande concilio. Dopo un sinodo romano del 680, Agatone inviò i suoi delegati a Costantinopoli con 2 lettere dogmatiche. Il 7 novembre, presenti i vescovi dei quattro patriarcati di Oriente, si inaugurò la prima delle 18 sessioni conciliari. I legati del papa furono naturalmente i sostenitori del dioteletismo contro il patriarca Macario di Antiochia, difensore del monoteletismo. Il patriarca Giorgio di Costant. si barcamenò, secondo le circostanze.

La 13ª sess., con vari scritti di Sergio, condannò pure la prima lettera di Onorio come contraria all'insegnamento apostolico e favorevole agli eretici. La stessa sess., con vari monoteliti, condannò pure la persona di Onorio per aver seguito Sergio e « confermato i suoi empi dogmi ». Era una rivincita degli Orientali. Nell'ultima sess. (16 sett. 681), i Padri accettarono solennemente le lettere di Agatone ed espressero la loro fede nelle due operazioni di Cristo.

Le decisioni conciliari furono confermate da Agatone e, in seguito, da Leone II il quale ripetè la condanna agli eretici e ad Onorio.

Bibl. — Mansi, X, 863-1188. — Pargoire, *L'Église byzantine de 527 a 847*, Paris 1905. — Herzog in *Realencyklopädie*³, art. Monotheleten, p. 401-414. — J. Bois in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1259-1263 — Hefele-Leclercq, III, 317. 559.

IV Concilio di C., ecumenico ottavo (869-870).

È il concilio che solennemente sancì il ritorno sulla sede di Costantinopoli del legittimo patriarca Ignazio ponendo fine alla intrusione di Fozio (v.). La sua particolare importanza sta nell'intervento decisivo di Roma negli affari orientali. La convocazione fu potuta effettuare quando nell'867 a Michele successe l'imperatore Basilio, che esiliò Fozio e richiamò alla sua sede Ignazio. Imperatore e patriarca pensarono che un concilio avrebbe posto termine in modo definitivo ai disordini di cui Fozio era stato fautore. Adriano II raccolse l'invito di Costantinopoli ed in un sinodo romano dell'869 tracciò il programma del concilio generale, che si aprì in S. Sofia il 5 ottobre del medesimo anno. Dapprima non ebbe che una dozzina di partecipanti; verso la fine i presenti arrivarono a 102. La renitenza ad intervenirvi si comprende, pensando alla condizione che il Papa aveva posto: sottoscrizione, per chi aveva seguito Fozio, di un « libellus satisfactionis » con atto di sottomissione alla Chiesa di Roma. Il libellus fu solennemente approvato durante la 2ª sessione. Fozio fu condannato nella 7ª sessione. L'ultima, la decima, avvenne il 28 febbraio 870. Vi parteciparono, coll'imperatore Basilio, i messi dell'imperatore Ludovico II e di Michele, re dei Bulgari. In essa, dopo il riconoscimento dei precedenti concili, venne definitivamente condannato insieme a Fozio anche l'Iconoclastismo. I decreti furono sottoscritti da tutti, anche dall'imperatore, e ne fu chiesta l'approvazione solenne dal Papa. Gli atti ci sono noti dalla traduzione latina che poco dopo ne fece Anastasio il Bibliotecario per ordine del Papa e da un compendio greco, opera di un anonimo.

Il concilio approvò 27 canoni tra dogmatici e disciplinari, dei quali la maggior parte riguarda le questioni foziane e l'ingerenza laica negli affari ecclesiastici. Di importanza eccezionale è il 21° che sancisce la dignità dei cinque Patriarchi: di Roma, di Costantinopoli, di Alessandria, di Antiochia, e di Gerusalemme. Se Adriano II, approvando questo canone, implicitamente riconobbe il 3° canone del

II conc. ecumenico, non accordò invece valore alcuno alle insinuazioni di quegli orientali che reputavano questa pentarchia di diritto divino, come se il vescovo di Roma fosse *primus inter pares*.

Va però subito soggiunto che lo stesso can 21° mette in particolare rilievo il primato del Papa, quando riconosce che la Chiesa romana è il suo Capo non possono essere giudicati da nessuna autorità ecclesiastica, neppure da un concilio ecumenico. Cf., pel primato, anche il canone 2°.

Ricordiamo infine che questo concilio per i Greci non è l'VIII ecumenico. Per essi l'VIII fu l'altro C. di Costantinopoli tenuto nell'879-80 sotto Giovanni VIII e che portò alla riabilitazione di Fozio. (v. Concili Ecumenici). — M. Jugie in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1273-1307.

COSTANZA. Virtù morale, che, secondo l'insegnamento di S. Tomaso, è, come la Perseveranza (v.), parte potenziale della Fortezza (v.). Costanza e perseveranza — egli insegna — convengono, in quanto ambedue sostentano l'anima nella continuità del bene: ma differiscono secondo la diversità degli ostacoli, che s'oppongono a tale continuità. La C. premunisce contro lo scoraggiamento e la rilassatezza, che potrebbero provenire dalle varie difficoltà esterne; mentre la perseveranza fa persistere l'uomo « contro la difficoltà che proviene dalla stessa diuturnità dell'atto ». Perciò « principalior pars fortitudinis est perseverantia, quam constantia, quia difficultas, quae est ex diuturnitate actus, est essentialior actui virtutis, quam illa, quae ex exterioribus impedimentis ».

Frequentissimo è nella Bibbia l'elogio di queste virtù affini. È senza dubbio nella vita spirituale la C. ha un'importanza notevolissima, poichè assicura la solidità e contribuisce al regolare funzionamento delle altre virtù, nonostante le difficoltà esterne. Così, ad es., la castità, non sorretta dalla C., cede ben presto alle lusinghe del mondo e della carne.

La C., come tutte le virtù morali, può essere *acquisita* o *infusa*. Quella si acquista con la ripetizione degli atti, ed è coefficiente fondamentale nella formazione del Carattere (v.); questa si conserva e si accresce colla preghiera, colla meditazione sulle celesti ricompense e sulla vanità delle cose e delle gioie mondane, secondo il monito di S. Paolo, *Gal* III 3, col prevedere gli ostacoli e le difficoltà. Tra i vizi, che si oppongono alla C., sono: per difetto, *l'incostanza*, cioè la flacchezza e l'oscillamento nelle vie del bene: per eccesso, *la pertinacia*, smoderata fissazione nelle proprie idee e nel proprio modo di agire.

Bibl. — S. Tomaso, *Summa Theol.*, II^a-II^{ae}, q. 137-138, e Commentatori. — G. Blanc in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1197-1200. — Schiffini, *De virtutibus infusis*, 1904, n. 365 ss. — Tanquerey, *Précis de Théol. ascét. et myst.*, n. 1093 s.

COSTANZA (Concilio di), 1414-1418. Questo concilio non fu che l'ultimo capitolo della storia dello Scisma d'Occidente (v.). Vedi anche: Huss, Hussiti, Wiclef; i nomi dei Papi o d'altri personaggi, ricorrenti in questo articolo; inoltre Regicidio.

1) Il Concilio di Pisa (v.) del 1409, anzichè l'unione, diede alla Chiesa, con Gregorio XII e Benedetto XIII, un terzo pontefice, Alessandro V. Pietro Filargi da Candia, arciv. di Milano, che dopo soli 11 mesi morì in Bologna (3 maggio 1410). Gli venne dato per successore Baldassare Cossa, napoletano, che si chiamò Giovanni XXIII. All'indomani della battaglia di Roccasecca (29-IV-1411), per conformarsi ai decreti del concilio di Pisa, Giovanni XXIII convocò un concilio a Roma pel 1-IV-1412, prorogato poi al dicembre e aperto agli inizi del 1413. Ma fu ben tosto sciolto per l'esiguo numero dei partecipanti. Ne indisse però un altro, in luogo da destinarsi, per la fine del 1413. Su pressione dell'imperatore Sigismondo, fu scelta Costanza (bolla di convocazione da Lodi 9-XII-1413). Scopo del concilio erano l'unione, la riforma nel capo e nelle membra, gli errori di Wiclef e di Huss: fu fissato l'inizio per il 1 nov. 1414.

2) Di fatto la solenne **apertura del C. di Costanza** si fece il 5 nov. 1414 e la prima sessione ebbe luogo il 16 dello stesso mese. Furon tenute 45 sessioni. Intervennero, oltre ai cardinali, 3 patriarchi, una trentina di arcivescovi, 150 vescovi, circa 100 abati, 300 dottori, grande numero di ecclesiastici, e vi fu un movimento di circa 150.000 forestieri. Per tre lunghi anni il mondo ansioso e paziente alternò la speranza al timore, e la bonaccia venne talvolta rotta da tempeste non meno violente di quelle che rabbuffavano il lago vicino (Todesco). Giovanni XXIII sperava di poter presiedere e dominare il C., ma ben presto si accorse che s'avvicinava la fine del suo potere. « Hic vulpes capiuntur » avrebbe detto. Si risolsero subito alcune questioni. Così fu stabilito di votare per nazione, e alle quattro del concilio di Pisa (italiana, francese, inglese e germanica) si aggiunse la spagnola; si accordò il voto, oltrechè ai vescovi, anche ai dottori, agli ambasciatori dei Papi e ai procuratori dei vescovi e abati assenti; ai cardinali non fu permesso di formare un collegio, ma dovettero essi pure votare per nazioni.

Sin dalla prima sessione e congregazione si discussero questioni, che portavano alla dichiarazione della superiorità del concilio sul Papa, senza però dar loro una precisa soluzione, come invece avvenne nelle sessioni terza, quarta, quinta. Si discusse il modo di giungere all'unione. A Giovanni XXIII venne ricordata la promessa fatta di abdicare, ma rispose colla fuga (20 marzo 1415). Ripreso e imprigionato, rese l'anello del Pescatore e il sigillo delle bolle e nella sessione XII fu deposto. Gregorio XII facilitò la via verso l'unione, quando, nella XIV seduta plenaria, fece dal cardinal Dominici dichiarare convocato il C. e poi dal suo plenipotenziario, Carlo Malatesta di Rimini, fece annunciare la propria abdicazione, a condizione che si riteneasse legittimo.

Benedetto XIII, che l'imperatore non era riuscito a far abdicare, fu poi deposto nella sessione XXXVII (26 luglio 1417).

Si passò poi a discutere, se la riforma dovesse farsi precedere alla elezione del nuovo Papa. Si convenne, su proposta di Enrico, vescovo di Winchester, di promulgare subito i decreti di riforma, che avevano avuto l'unanime suffragio delle nazioni e di passare poi alla elezione del Pontefice, il quale, prima di sciogliere il C., intraprendesse in pieno la riforma della Chiesa, cominciando dal Capo e dalla curia romana. E così fu fatto.

Altro punto di grave discussione fu la procedura del conclave, di cui si trattò nella sessione XL. Ai 33 cardinali vennero aggiunti, hac

vice tantum, 30 prelati, 6 per nazione. L'eletto doveva riportare due terzi dei suffragi dei cardinali e dei prelati. Il conclave si riunì l'8 nov. 1417. Si ebbero dapprima 6 candidati, poi 4, e infine si fu unanimi per Odone Colonna, che prese il nome di **Martino V**. Di lui notiamo subito la bolla « Inter cunctas » del febbr. 1418, colla quale approvò non già il concilio in blocco, ma solo i decreti « in favorem fidei et ad salutem animarum ».

3) Diamo ora il contenuto dei famosi decreti delle sessioni III-IV-V riguardanti la teoria conciliare e degli altri riguardanti la riforma.

A) Nella III sessione vennero redatti 4 decreti ispirati dal d'Ailly e dal Gersone. 1) Il C. di Cost., legittimamente adunato nello Spirito Santo, è concilio ecumenico e rappresenta la Chiesa militante, ha la sua autorità immediata da Dio e quindi tutti devono ad esso obbedire, il Papa compreso, in tutto ciò che riguarda la fede, l'estinzione dello Scisma e la riforma della Chiesa nel Capo e nelle membra. 2) Chi si rifiuta di assoggettarsi ai decreti di questo o di altro concilio canonicamente convocato sarà sottoposto a debita penitenza. 3) La fuga del Papa (Giovanni XXIII) è scandalosa e lo rende sospetto, se non intervenga sufficiente giustificazione, di favorire lo Scisma e l'eresia. 4) Sia Giovanni XXIII che tutti i membri del concilio hanno goduto e godono a Costanza la più ampia libertà. Nella IV sessione furono eliminati gli art. 2, 3, 4, e nel primo, omesso quanto riguardava la riforma nel Capo e nelle membra; ma nella V sessione del 6 apr. 1415, tenuta alla presenza dell'imperatore e sotto la presidenza del card. Orsini, vennero ristabiliti. Notisi che nella sessione VI (17 apr. 1415) la maggioranza rigettò la tesi della superiorità del concilio sul Papa.

B) *Decreti di riforma*, sui quali si ebbe unanime consenso delle nazioni e che furono pubblicati nella sessione XXXIX (9 ott. 1417): 1) Cinque anni dopo il C. di Cost. si adunerà altro concilio ecumenico, indi altro dopo 7 anni e in seguito ogni 10 anni. Luogo e data da fissarsi dal C. e dal Papa o, in mancanza di questo, dal solo C. 2) In caso di scisma il C. si adunerà di pieno diritto entro l'anno; nessuno dei papi contendenti lo presiederà; nel frattempo saranno invalide le nomine cardinalizie. 3) Il Papa nuovamente eletto dovrà fare una professione di fede cattolica dinanzi ai suoi elettori. 4) Nessun vescovo potrà essere trasferito in altra sede contro sua volontà e senza seri motivi, comunicati all'interessato; si esige inoltre il consenso della maggioranza dei cardinali. Per i prelati inferiori occorrerà motivo ragionevole e consenso scritto dei cardinali. 5) Aboliti certi abusi di riserve, diritto di spoglio, ecc.

Nella XL sessione (30 ott. 1417) si fissarono i punti, sui quali dovevasi procedere alla riforma: 1) numero, qualità e nazione dei cardinali; 2) riserve della S. Sede; 3) annate e servizi comuni; 4) collazione di benefici ed aspettative; 5) conferma di elezioni; 6) cause da deferirsi a Roma; 7) appelli a Roma; 8) Cancelleria e Penitenzieria; 9) esenzioni ed unioni fatte durante lo Scisma; 10) le commende; 11) le rendite dei benefici vacanti; 12) alienazione dei beni della Chiesa Romana; 13) casi, nei quali il Papa debba essere corretto o deposto, e relativa procedura; 14) simonia; 15) dispense; 16) provvisioni; 17) indulgenze; 18) decime.

4) **I Concordati del 1418.** L'urgenza della riforma era da tutti sentita, ma tutti desideravano si cominciasse dagli altri. Martino V dichiarò di accettare quanto di comune accordo fosse presentato. Discussioni interminabili portarono il Papa a trattare con le singole nazioni sulla base dei 18 punti sopra indicati, esclusi il 7° e il 13°. Si ebbero così i « *Concordati* »: quello stipulato cogli Inglesi valevole in perpetuo; quello coi Germanici limitato ad quinquennium; quelli colle nazioni latine subordinati al parere dei sovrani.

Ma siccome ciascuna nazione era fortemente legata ai propri usi e voleva mantenere libertà di movenze, ne venne che il concordato inglese ben presto cadde e quello francese non fu accettato dai parlamenti, se non con nuove modificazioni. La riforma non si potè insomma attuare in pieno: bisognò attendere ancora quasi due secoli (concilio di Trento). Mancò a pochi la buona volontà, a molti il coraggio (Voigt)

5) **Valore del C. di Costanza.** Si è discusso molto sul valore delle decisioni di Costanza e in specie delle sessioni III-IV-V. È opinione di molti che la ecumenicità del C. sia da riconoscersi dalla sessione XIV (14-7-1415), quando Gregorio XII fece leggere dal suo rappresentante la bolla di convocazione. Dissentono coloro che sostengono essere per lo meno dubbia la successione dei Papi di Roma in confronto di quella di Avignone. Si è invece quasi generalmente concordi sulla ecumenicità del C. dalla sessione XLII, quando fu eletto Martino V, fino alla fine.

Che valore hanno quindi i decreti delle sessioni III-IV-V che sostengono la superiorità del C. sul Papa? Una approvazione esplicita e totale da parte di Martino V non vi fu; nella bolla « *Inter cunctas* » approvò quanto era stato deciso « in favorem fidei et ad salutem animarum », e condannò quanto era contrario alla fede e ai costumi. La bolla del 10-3-1418 sulla questione del tirannicidio chiarisce molto bene il pensiero del Pontefice. Dichiarò infatti di non ammettere la superiorità del C. e condannò l'appello del Papa ad esso. In altra occasione Martino V disse di aver accettato quanto era stato approvato *conciliariter*, usando di tal termine nel senso stesso usato nel C., in opposizione cioè a *nationaliter*. Del resto, lo stesso card. d'Ailly, fervente assertore dell'autorità del C. sul Papa, non era persuaso della validità di quei decreti per il modo della votazione e la qualità dei votanti (moltissimi laici); gli era per lo meno soprannato il dubbio, che tali deliberazioni fossero state prese *conciliariter*.

I padri, che approvarono tali decreti, intesero affermare una dottrina? È molto dubbia la cosa, tanto più che all'indomani della famosa sessione V, di fronte alla proposta del d'Ailly di una condanna contro Wiclef e Huss da emanarsi in base ai decreti della V sessione, ossia dal solo concilio, considerato superiore al Papa, i padri si opposero.

Nota infine il Baudrillart che il decreto « *Frequens* » circa la convocazione periodica dei concili non implica l'affermazione che la pienezza della sovranità e dell'infallibilità stessa della Chiesa non possa essere esercitata che nell'accordo tra papa e concilio, non essendo stata tale dottrina formulata dal concilio; detto decreto deve ritenersi semplice misura preventiva ad evitare ulteriori scismi, non già come un impegno assoluto per i Papi. Eu-

genio IV il 4 sett. 1439 condannò come empia e scandalosa l'affermazione costanziense, secondo cui il concilio « potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet cuiuscumque status vel dignitatis, etiamsi papalis exsistat, oboedire teneatur in his quae pertinent ad fidem »; e ai legati in Germania scriveva il 22 luglio 1446: « . . . Generalia concilia *Constantiense* ac *Basilecense* . . . absque praeiudicio iuris, dignitatis et praeeminentiae S. Sedis Apostolicae . . . cum omni reverentia et devotione suscipimus et veneramur ».

Bibl. — Hefele-Leclercq, VII. — *Acta Conc. Constantiensis* per H. Finke, 4 voll. 1896-1928. — L. Tosti, *Storia del C. di Costanza*, Napoli 1853. — Küpper, in *Kirchenlexikon*, VII (1891) col. 978-1006. — L. Salembier, *Le Grand Schisme d'Occident*, Paris 1921. — Pastor, *Storia dei Papi*, I (Roma 1910). — Janssen-Pastor, *L'Allemagne et la Réforme*, I, Paris 1902. — Valois-Noël, *Le Pape et le Concile*, I, Paris 1909. — A. Baudrillart in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1200-1224. — A. Mercati, *Raccolta di Concordati . . . tra la S. Sede e le Autorità civili*, Roma 1919.

COSTANZO, diacono e poi arcivescovo di **Milano** (593-600), della cui elezione molto si compiacque S. Gregorio Magno che l'aveva avuto intimo durante la sua missione a Costantinopoli (578-585). Secondo le disposizioni del Pontefice, la consacrazione fu fatta a Genova dai vescovi suffraganei, non già, come voleva il diritto precedente, dall'arcivescovo di Aquileia (v.) che allora era in dissidio con Roma.

Ebbe dal Pontefice il pallio. C. si applicò con zelo a comporre gli scismi, guadagnò all'ortodossia la regina Teodolinda e Agilulfo, promosse in diocesi e fuori la disciplina ecclesiastica, tenendosi sempre in relazione col Pontefice, le cui lettere sono appunto la precipua fonte di informazione. — S. Gregorii M., *Epistolarum* Lib. III, 26, 29; 31; Lib. IV, 1-4, 22, 39; Lib. V, 4; Lib. VII, 14, Lib. IX, 35, 53, 61, 86, 126; Lib. X, 29; Lib. XI 4, (conciso, commosso elogio in morte di C.). — F. Savio, *Gli antichi Vescovi d'Italia*, La Lombardia, P. I. « Milano », 1913, p. 251-266.

COSTANZO (Constantius), SS. 1) Confessore ad **Ancona** (sec. VI), elogiato da S. Gregorio Magno. — Acta SS. *Sept.* VI (Parisii-Romae 1867) *die* 23, p. 640 s. — PL 77, 177-181.

2) Vescovo di **Aquino** (sec. VI), contemporaneo di S. Benedetto, secondo la testimonianza di S. Gregorio Magno (PL 66, 164). — Ughelli, I, 395 s. — Cappelletti, XXI, 352. — Acta SS. *Sept.* I (Ven. 1756) *die* 1, p. 243-246.

3) Confessore in quel di **Brescia** (Val Trompia); cronologia molto incerta. — Acta SS. *Febr.* II (Ven. 1735) *die* 12, p. 604.

4) Martire, vescovo di **Perugia**, detto anche *Costantino*.

Il Cappelletti (IV, 450) lo considera il II vesc. di Perugia e ne pone il martirio sotto M. Aurelio nel 145. Secondo il Lanzoni (I, 548-50) le quattro redazioni di una *Passio* convengono nell'assegnarne il martirio al tempo di Antonino, localizzandolo nel trivio di Foligno. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Ian.* II (Ven. 1734) *die* 29, p. 924-937.

COSTANZO Camillo, Beato, S. J., (1591-1622), n. a Motta Bovalina presso Gerace, missionario e martire nel Giappone, beatificato da Pio IX il 7 maggio 1867. Fu a Goa (1602), a Malacca (1604), a Nagasaki (1605).

La persecuzione che infuriava nel Giappone lo costrinse ad abbandonare il suo promettente lavoro apostolico e a rifugiarsi in Macao. Ritornato in Giappone (1621), sotto veste di soldato, fu fatto prigioniero e bruciato vivo nel distretto di Firando. Scrisse in giapponese 15 libri a confutazione delle sètte del Giappone e 2 libri a difesa della fede cattolica. — Enc. It., XI, 639 *a*.

COSTARICA. Piccola Repubblica indipendente dell'America Centrale, compresa fra quella del Panama e quella del Nicaragua. Superficie c. 49.827 km.^{2} con una popolazione di 655.000 (1941) ab., dei quali c. 3.500 indiani aborigeni, c. 18.000 colorati delle Indie Occid. Britanniche; gli altri discendono da Europei immigrati. Religione cattolica (90 %) Capitale: *S. José* con 65.000 ab.

Scoperta da Cristoforo Colombo (v.) nel 1502. Nel 1563 Vasquez de Coronado fondò la città di Cartago, che rimase capitale fino al 1823.

Evangelizzata dai Francescani, fece parte della diocesi di Leon nel Nicaragua, finchè fu eretta la diocesi di *S. José* (1850). Nel 1921 essa divenne metropoli con suffraganea *Alajuela* (1921). Nello stesso anno fu eretto il vicariato ap. di *Limón*, affidato ai Lazzaristi tedeschi; esso conta 47.800 cattolici e 9000 protestanti. È sentita la scarsità del clero. Nelle due diocesi e nel vicariato si contano infatti complessivamente solo 141 sacerdoti.

La Repubblica ha la sua ambasciata presso il Vaticano, il quale invia un nunzio alla Repubblica, comune al Panama ed al Nicaragua con sede a S. José di C. — *AAS* XIII (1921) 252-255. — Guida *delle Missioni Catt.*, 1935, p. 295 s.

COSTER Francesco, S. J. (1532-1619), teologo controversista fiammingo, n. a Malines, m. a Bruxelles. Soggiornò anche a Colonia e a Roma. Entrato nella C. di G. (1552), difese strenuamente, contro il protestantesimo, la religione cattolica nei Paesi Bassi con la vita santa e gli scritti: *Enchiridion controversiarum* (1585). Importanti le sue *Apologie* contro Gomar (1594), Osiander (1606). Lasciò raccolte di prediche, scritti ascetici, una trad. del « Catechismo Romano » in fiammingo. — Poncelet, *Hist. de la C. d. J.*, Bruxelles 1927. — — Sommervogel, II, 1510-34. — Hurter, *Nomenclator*, III (1907) col. 423. — H. N. in *Revue d'Hist. Eccl.*, 33 (1933) 1068 s. — P. Bernard in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1920-22.

COSTITUZIONE Civile del Clero. E' la famosa *Constitution civile du clergé*, redatta dall'avvocato giansenista Martineau (21 aprile 1790) per l'Assemblea nazionale della Rivoluzione Francese. Soppressi i privilegi del clero e gli Ordini religiosi, confiscati i beni ecclesiastici, si venne al tentativo di sconvolgere anche la gerarchia e la disciplina ecclesiastica. Ecco, sommariamente, su quali principi e in quali modi.

La religione è necessaria, ma come la praticava la Chiesa primitiva. Perciò, soppressione dei benefici senza cura d'anime, come le collegiate, riduzione dei vescovadi non dipartimentali da 135 a 83, un solo parroco nelle città con meno di diecimila anime. Vescovo e parroci eletti da gruppi politici, non della diocesi e della parrocchia, ma del dipartimento e del distretto; l'istituzione canonica compete al metropolitano e al vescovo, e, in caso di difficoltà, al concilio provinciale e al sinodo dioce-

sano. Nessun intervento della S. Sede; il Sommo Pontefice vi è appena nominato come vescovo di Roma. Segue la tabella degli assegni stabiliti per il clero.

Il progetto Martineau ebbe molti apologisti: l'estrema sinistra (Robespierre), i legisti (Treilhard), i giansenisti (Camus), gli apostati (Gouttes, Gobel, Massieu, ecc., futuri vescovi); ma trovò anche un abile e degno censore nell'arcivescovo d'Aix, Mgr. de Boisgelin. Il 24 luglio 1790 il decreto fu approvato; il re Luigi XVI a malincuore l'emanò il 24 agosto successivo; e « Intimo ingemiscimus corde » cominciava il breve del Papa del 20 settembre. Trenta vescovi, membri dell'Assemblea Nazionale, e 93 prelati protestarono il 30 ottobre contro il decreto, inutilmente. Il 27 novembre 1790 un nuovo decreto imponeva al clero un giuramento di fedeltà alla costituzione, che significava in concreto lo scisma dichiarato.

« Ho 70 anni, disse all'Assemblea il vescovo di Poitiers, e 35 di episcopato,, durante i quali ho fatto tutto il bene che potevo fare. Accasciato dagli anni, non disonererò la mia vecchiaia. Non giuro! » E su 44 vescovi, 42 lo imitarono.

L'onore della Chiesa di Francia era salvo. Il clero ne uscì purificato piuttosto che vinto.

Alla consacrazione dei nuovi vescovi « giurati » si prestò il famoso Talleyrand. L'elezione dei parroci provocò spesso la rivolta delle coscienze popolari. Mirabeau stesso così scattava: « Se l'Assemblea s'illude che la destituzione di 20 mila preti non turbi il paese, vuol dire che porta ben strani occhiali ». Il 13 aprile 1791 Pio VI colpì di sospensione il clero « giurato » che non avesse fatto ritrattazione entro 40 giorni, dichiarò nulle le consacrazioni vescovili, sacrileghi e deposti i consacratori, invalide le elezioni dei parroci. Il clero rimasto fedele alla Chiesa, perseguitato, esiliato e disperso, salvò la fede e la gerarchia per i giorni della Restaurazione.

Bibl. — L. Sciout, *Histoire de la Const. civile du clergé (1790-1801)*, Paris 1872-81, voll. 4. — Pierre de la Gorce, *Histoire religieuse de la Révol. Franç.*, Paris 1909, I. — Jager, *Hist. de l'Église de France pendant la Révolution*, voll. 3, Paris 1852. — Sicard, *L'ancien clergé de France*, Paris 1894-1903, in 3 voll. — Pisani, *Répertoire bibliographique de l'épiscopat constitutionnel (1791-1802)*, Paris 1907. — C. Costantin in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1537-1604. — E. Vacandard in *Dict. des connaissances relig.*, II, col. 479-486.

COSTITUZIONI Apostoliche, Διαταγαὶ τῶν ἁγίων, ἀποστόλων, *Canones ecclesiastici apostolorum*.

Le CC., in 8 libri, messe sotto il nome di Clemente Romano, ebbero grande autorità, nonostante la disapprovazione del sinodo di Trullo (692; Kirch, *Enchiridion fontium Hist. eccles. antiquae*[6], n.1089), perchè vi si vide per lungo tempo il genuino insegnamento degli Apostoli codificato e trasmesso dal papa Clemente.

Il testo delle CC. non era conosciuto in Occidente fino al 1563, quando Francesco Torrès (*Turrianus*) fece l'*editio princeps* del testo greco. Il Torrès è il primo traduttore latino G. C. Bovio (1563) non dubitarono dell'autenticità apostolico-clementina della compilazione, spiegando alcuni passi laboriosi e incriminati d'errore come tardive interpolazioni. Ma, dopo gli studi di J. S. Drey (1832), J. G. Bickell (1843), P. de Lagarde (1854), F. X. Funk (1891, 1905), R. H. Connolly (1910), l'opera fu definitivamente dichiarata apocrifa e la sua storia potè considerarsi sostanzialmente stabilita.

Il compilatore si diverti a distendere senz'ordine, a diluire e rimaneggiare variamente i testi antichi. I libri I-VI sono senza dubbio ispirati alla Διδασκαλία τῶν Ἀποστόλων (v. Didascalia), che il redattore sfrutta in modo molto disuguale, adattando, ampliando e raramente riassumendo, trasponendo, interpolando, introducendo nuovi capitoli (v. I. V, c. 8, 9). Le aggiunte sono tratte dalla S. Scrittura (una settantina di citazioni nuove dal Pentateuco), da un preesistente catalogo delle eresie, forse da quello di Egesippo, e da una redazione delle Clementine. Vi sono affatto assenti le preoccupazioni teologiche, anzi il linguaggio dogmatico è vago e primitivo. Lo scopo dello scrittore era quello di adattare le prescrizioni disciplinari della Didascalia ai costumi contemporanei.

Il lib. VII, nella prima parte (cc. 1-32), s'ispira alla Didachè (v.) con maggiore infedeltà di quella notata per i primi 6 libri. Lo scopo del redattore non era di fare una recensione fedele dei testi antichi, ma di proporre un codice disciplinare imbastendolo sul canovaccio dei testi antichi. Laonde si stacca completamente dalla Didachè nella descrizione della liturgia che non è più la primitiva liturgia della fine del sec. I, riflessa dalla Didachè. Nella seconda parte (cc. 33-49) si contiene una preghiera destinata agli iniziati (33-38), un'istruzione per i catecumeni e una nuova descrizione del rito battesimale (39-45), un elenco, con molti anacronismi, dei vescovi ordinati dagli Apostoli (46), formule di preghiere, mattinale, vespertina, ecc. (47-49). Alcuni indizi ci permettono di riconoscere con sufficiente sicurezza nel redattore del lib. VII lo stesso redattore dei libri I-VI.

Nel lib. VIII la prima parte (1-2) parla del dovere dell'umiltà che incombe anche a coloro che furono da Dio ornati di doni speciali. La seconda parte (3-26) raccoglie i riti pontificali delle ordinazioni (16-22), disposizioni relative ai confessori, alle vergini, alle vedove, agli esorcisti (23-26). Ma la pericope 5-15 è la sezione più importante del libro, perchè contiene quella che fu detta *Liturgia Clementis* (Kirch, *o. c.*, 679-94) che riflette gli usi liturgici delle grandi Chiese di Siria, Antiochia, Laodicea, Tiro, Gerusalemme. Vi si raccolgono preghiere da recitarsi sopra i catecumeni, gli energumeni, battezzati, i penitenti e i fedeli (5-11) e una completa liturgia della Messa, di cui le preghiere sono attribuite ad Andrea, e il canone a Giacomo il Maggiore, apostoli. La terza parte (27-46) è un ibridissimo mosaico di riti riguardanti l'ordinazione dei vescovi e di altri chierici (27-28), di canoni, messi sotto l'autorità degli Apostoli, relativi ai beni ecclesiastici, all'ammissione dei catecumeni al Battesimo, ai giorni di festa, alle ore destinate alla preghiera . . . Termina con alcune formule di benedizioni, preghiere del mattino e della sera, preghiere per morti, e una raccomandazione ai chierici di non usurpare le funzioni altrui.

In molti manoscritti il capo 46 del l.b. VIII è seguito dagli 84 (85) Canoni (v.) *Apostolici*.

È ormai pacifico che tutta la compilazione nacque nell'ambiente siriaco, ed è quasi altrettanto incontroverso che la data di composizione va posta dopo il 380 e probabilmente alla fine del sec. IV o all'inizio del sec. V.

Il redattore fu imputato di eresia ariana ed apollinarista, ma il Funck ha dimostrato che alcuni dei passi criticati furono trascritti dalle fonti, gli altri si ritrovano anche presso autori, la cui ortodossia è indubitata.

Bibl. — *Ed. princeps*: del prete Fr. Torres, Venezia 1563, preparata sui Mss. vatic. greci. — PG 1, 555-1156. — Delle altre ediz. ricordiamo: F. X. Funck, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, 2 voll., 1905, Paderborn; con ricco apparato critico. Ed. di frammenti liturgici con introduz. e note in J. Quaspen, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (*Floril. patristicum*, VII, 1 4), Bonn 1935-36.

Leclercq in *Dict. d' Archéol. chrét. et de Liturgie*, III-2, col. 2732-2795. — F. Nau in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1520-37. — D. Van den Eyden, *Baptême et Confirmation d'après les Const. Ap.*, in *Recherches de Sc. Rel.*, 27 (1937) 196-212.

COSTITUZIONI Papali o pontificie o apostoliche si dicono gli atti emessi dal Papa, mentre si dicono Decreti (v.) quelli emessi dai Dicasteri romani. Nel medioevo le CC. e i Decreti erano riguardati come vere leggi; i Rescritti e le Decretali (epistolae) come risposte particolari.

Oggi, in senso stretto, le CC. sono gli Atti pontificî, emanati *motu proprio* o in forma di Bolla (v.), circa argomenti della maggiore importanza per la Chiesa. Tali sono, per es. le CC.: *Ineffabilis Deus* (8-XII-1854) che definisce il dogma dell'Immacolata Concezione; *Apostolicae Sedis* (11-X 1869) sulle censure latae sententiae; *Sapienti consilio* (28-VI-1908) sulla Curia Romana; *Providentissima* (27-V-1917) sul nuovo CJ.

COTELIER Giovan Battista (1627-1686), n. a Nîmes, m. a Parigi. Fu ingegno precoce; si impadronì presto dell'ebraico, del greco, del latino; tutto dedito allo studio, di larghissima cultura religiosa, è soprattutto noto come editore di testi sacri: 1) *Sanctorum Patrum qui temporibus apostolicis floruerunt* (Barnaba, Clemente, Erma, Ignazio, Policarpo, tutte le opere edite e inedite, autentiche o spurie, in greco e in latino, con note, 2 voll. in f.) Parisiis 1672, di cui è nota la terza edizione di Amsterdam (1724, in 1 t. in f. aumentata), la prima essendo andata distrutta da un incendio. È corredata da interessanti note e commenti. 2) *Ecclesiae Graecae Monumenta* (collezione di autori ecclesiastici greci con scritti inediti), 3 voll., Parisiis 1677-1686, cui i Maurini aggiunsero un 4° vol. compilato sulle schede di C. (*Analecta graeca*, ib. 1688), con traduzione e note critiche. Benchè dottore della Sorbona, non fu sacerdote. — Hurter, *Nomenclator*, IV (1910), col. 477-79. — J. B. Martin in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1922-24.

COTERELLI, o anche **Cotarelli, Cotherilli, Scotelli**, furon detti bande di avventurieri, che nei secoli XII e XIII scorazzarono per la Francia seminando distruzione e morte. Provenivano dall'Olanda, dal Belgio, dalla Francia, dalla Spagna del nord. Non furono eretici; manifestarono però la loro crudeltà soprattutto distruggendo chiese e monasteri e devastandone le proprietà. Di loro si occuparono il concilio Laterano III (1179), Celestino III (1191) e Innocenzo III (1213). — F. Vernet, in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1924-26.

COTON (Cotton) Pietro, S. J. (1564-1626) n. a Néronde (Loire), m. a Parigi. Gesuita nel 1583, fu confessore e predicatore di Enrico IV e Luigi XIII (1603-17), rettore, 2 volte provinciale. Uomo di santa vita, oltre che abile parlatore e controversista robusto, mise la sua grande influenza a servizio della riforma cattolica. Ottenne il ristabilimento dei Gesuiti (1603) e li difese bene, dalle calunnie messe fuori dopo l'uccisione di Enrico IV, nella *Lettre déclaratoire* (1610) sul tirannicidio (cf. B. Duhr, *Jesuitenfabeln*, 1904[4], p. 607 s, 760-62). La sua opera principale è l'*Institution catholique*, 2 voll., Paris 1610. Scrisse pure, in materia di controversia coi protestanti, *Genève plagiaire* (1618), oltre a lavori ascetici.

Bibl. — J. Roverius, *De vita P. Cottoni*, Lugduni 1660. — J. M. Prat, *La Cie. de J. en France du temps du P. Coton*, 4 voll., Lyon 1876. — Sommervogel, II, 1539-60 — E. Griselle, *Profils de Jésuites du XVII siècle*, I (Lille 1911). — D'Orleans. *Vie du P. C.*, Paris 1688. — H. Bremond, II, 75-135. — Pastor, XII (Roma 1930), v. Indice. — Fouqueray, *Hist. de la Cie. de J. en France*. t. II-IV. — A. Potier, *Le R. P. P. Coton. Intérieure occupation d'une âme dévote*, Paris 1933.

COTRONE. v. Crotone.

COTTA, dal lat. medievale *Cota, Cottus, Cottum*, è una veste liturgica bianca, a maniche larghe, che giunge dalle spalle fino almeno a metà persona. Gli allievi del sacerdozio la ricevono dal vescovo al momento della loro iscrizione al clero col conferimento della Tonsura (v.). Oggi è però indistintamente usata da quanti servono all'altare, anche se non sono chierici. Anticamente designava anche un abito laico, forse imbottito, perchè *cottum* si chiama anche la coperta del letto, e un altro nome per C. è appunto *super-pelliceum* (sopra la pelliccia). Infatti l'origine della C. va ricercata al Nord, dove sembra che l'Alba (v.), propria dei chierici, fosse presto dimessa come abito ordinario, perchè troppo stretto e scomodo a portarsi su abiti imbottiti. La C. subì diverse variazioni, specialmente nelle maniche. Oggi ancora la loro larghezza la distingue dal Rocchetto (v.). Può essere ornata o no con pizzi e ricami; anticamente ne era spoglia. — G. Braun, *I Paramenti sacri*, trad. Alliod, Torino 1914, p. 81-84. — E. Roulin, ... *Vêtements liturgiques*, Paris 1930, p. 28 ss.

COTTAM Tomaso, Beato, S. J. (1549-1582). N. in Lancashire, convertito dal protestantesimo e fattosi gesuita, aspirò alle missioni in India, ma impedito da malferma salute si trattenne in Francia, donde, passato in Inghilterra e riconosciuto, incontrò il martirio. È uno degli 11 martiri gesuiti del tempo di Elisabetta. v. Campion; Southwell. Si festeggia il 1° dicembre. — C. Testore, *I Martiri Gesuiti d' Inghilterra e di Scozia*. Isola del Liri 1934.

COTTOLENGO Giuseppe Benedetto, Santo (1786-1842), fondatore della *Piccola Casa della Divina Provvidenza*.

I. Vita. Nato a Brà (Torino) il 3 maggio 1786, avviato agli studi ecclesiastici nel 1802, divenne sacerdote nel 1811. Dei 12 fratelli, dei quali era primogenito, altri due entrarono nel sacerdozio: Luigi, il terzogenito, che si addottorò in teologia e fu canonico della cattedrale di Chieri, e Ignazio, il quartogenito, che si fece domenicano col nome di padre Alberto e fu parroco a S. Maria di Castello in Genova.

Il nostro, dapprima vice-parroco a Corneliano d'Asti, si trasferì poi presso il Collegio delle Provincie in Torino, dove nel 1816 conseguì la laurea in teologia. Due anni dopo fu chiamato a far parte della Congregazione del Corpus Domini, costituita da sacerdoti di vita comune, ma senza voti, addetti al servizio della parrocchia del Corpus Domini. Nel contempo fu anche nominato canonico della collegiata della SS. Trinità, esistente nella Metropolitana. Dal 1827 si dedicò alla fondazione della « Piccola Casa ». Morì in Chieri, il 30 aprile 1842. Fu dichiarato venerabile da Pio IX il 19 luglio 1877, beatificato da Benedetto XV l'8 aprile 1917 e canonizzato da Pio XI il 19 marzo 1934.

II. **L'opera**, a cui son legati e il nome e la gloria del C., ebbe i più umili inizi. Un gruppo di nove stanze, prese ad affitto in via Palazzo della Città (Torino) a mano a mano che eran lasciate libere da precedenti inquilini, onde raccogliervi ammalati della parrocchia del Corpus Domini, finchè non venissero ammessi in Ospedali legalmente riconosciuti, costituì il primo ricovero, dove l'inesauribile carità del C. si piegò sulle sofferenze umane. Fu chiamato prima « Deposito », poi « Ospedaletto della Volta Rossa » dalla casa dov'era situato. Gli ammalati crebbero, il servizio era prestato per turno da buone donne della città, nelle ore in cui erano libere da altre occupazioni. Ma l'Ospedaletto, fondato nel 1827, doveva chiudersi sulla fine del 1831 per disposizione del Ministero dell'Interno, provocata dal lamento dei proprietari delle case limitrofe, preoccupati per il dilagare del *cholera morbus* in alcune province del Piemonte.

Pochi mesi dopo il C. acquistava una casetta di campagna nella regione a nord di Torino chiamata Valdocco. Era la prima pietra di quell'edificio che doveva raggiungere dimensioni enormi, per aprirsi ad ogni sorta di infelici e di sofferenti. Attualmente accoglie circa 13.000 persone. Porta ancora il nome impostogli dal Fondatore: **Piccola Casa della Divina Provvidenza**, sotto gli auspici di S. Vincenzo de' Paoli.

Al servizio dei ricoverati e ai vari bisogni della Casa provvedono numerosi gruppi di assistenti, la maggior parte legati da voti religiosi. Alcuni reparti della Piccola Casa sono riservati a congregazioni di stretta clausura, consacrate alla preghiera, propiziatrice dei favori divini. La direzione generale è affidata a un sacerdote chiamato « *il Padre* ». Assistenti e ricoverati sono distinti in *famiglie*, dedicate ognuna ad un Santo protettore. Eccone l'elenco:

A) *Famiglie istituite dal C. stesso.*

1. Congregazioni Religiose e Assistenti.

Vincenzine o *Figlie di S. Vincenzo de' Paoli*, chiamate dal popolo « Cottolenghine ». Tengono anche molte case nel Piemonte e altrove.

Orsoline, comunità femminile senza voti, legata alla precedente.

Provande o *Figlie della Madonna*, specie di seminario per le aspiranti allo stato religioso.

Fratelli di S. Domenico, deputati al servizio dei ricoverati nei reparti maschili.

Suffragine, congregazione di clausura consacrata al suffragio delle anime purganti.

Figlie della Pietà, congregazione di clausura consacrata al culto della Passione e Morte del Salvatore e della Vergine Addolorata e alla preghiera per i moribondi.

Carmelitane Scalze, di austerissima vita claustrale, consacrate alla preghiera per il Sommo Pontefice e la Gerarchia Ecclesiastica.

Suore Penitenti Taidine, dal nome della protettrice S. Taide. Congregazione di clausura, consacrata alla preghiera per la conversione dei peccatori.

Preti della Santissima Trinità, di vita comune, ma senza voti, deputati all'assistenza spirituale nella Piccola Casa.

Tommasini, aspiranti al Sacerdozio che per istrettezze finanziarie non possono entrare nei seminari. Protettore S. Tommaso d'Aquino.

Pastorelle o *Figlie della Divina Pastora*, congregazione di semiclausura, sotto la direzione delle Vincenzine.

2. Ricoverati.

Invalidi: la famiglia maschile è dedicata a S. Antonio Abate, quella femminile a S. Elisabetta.

Epilettici: la famiglia maschile sotto la protezione del B. Amedeo di Savoia, la famiglia femminile sotto la protezione di S. Maria Maddalena.

Buoni Figli e *Buone Figlie:* famiglie di deficienti, poste sotto il patrocinio dei SS. Innocenti.

Sordomuti: la famiglia maschile è dedicata al Salvatore che guarisce il sordomuto, quella femminile a S. Giovanni Battista, nella cui natività Zaccaria riebbe la loquela.

Orfanelli, sotto la protezione di S. Giuseppe; *Orfanelle*, sotto la protezione di S. Anna.

Frattini e *Genoveffe*, ragazzetti e fanciulle dai 7 ai 12 anni, cui non possono provvedere i parenti.

B) *Famiglie istituite dai Successori.*

1) Congregazioni religiose e assistenti.

Suore di S. Marta, deputate al servizio della Casa accanto alle Suore Vincenzine e all'assistenza notturna agli ammalati in case private.

Suore del S. Cuore di Gesù, congregazione di clausura.

Crocine o *Figlie di S. Croce.*

Suore Adoratrici del Preziosissimo Sangue, di clausura, consacrate alla preghiera per il clero.

Suore di S. Eliana, addette al servizio di pulizia.

2) Ricoverati.

Luigini e *Luigine*, fanciulli dai 5 ai 7 anni, sotto la protezione di S. Luigi.

Figli di S. Antonio di Padova, ricoverati atti a qualche lavoro, addetti al servizio della Casa.

Figlie di S. Chiara, ricoverate inabili per indisposizione fisica alla vita religiosa, raccolte in comunità senza voti.

L'elenco delle famiglie della Piccola Casa della Divina Provvidenza fa concludere che essa, iniziatasi allo scopo di sovvenire alle infermità umane, si è poi allargata a divenire un immenso asilo per quanti chiedono la carità spirituale del rifugio e del sostegno per la elevazione a Dio, fatti, alla lor volta, attraverso la preghiera, diffusori di sollievo e di santificazione fin dove l'attività umana non può direttamente arrivare. La caratteristica principale e universalmente nota di questa carità è l'assenza assoluta di risorse e di calcoli umani per la realizzazione dei suoi disegni. L'abbandono più assoluto alla Divina Provvidenza rifulge in ogni fase della fondazione della Piccola Casa e in tutta la sua storia. Ogni giorno si registrano attestazioni prodigiose dell'assistenza divina, e il valore sociale

della Carità (v.) cristiana non potrebbe avere illustrazione più commovente.

Bibl. — P. P. Gastaldi . . . *Vita del venerabile Servo di Dio, G. B. Cottolengo*, 2 voll., Torino 1892. — Antonelli-Costaggini, *Vita del beato G. B. Cottolengo*, Roma 1917. — A. Luzio in *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino* 57 (1921-22), adunanza 30 aprile 1922. — A. Gorrino, *Beato G. B. Cottolengo*, Pinerolo 1932 — Icilio Felici, *Il Cottolengo*, Firenze 1934. — Stef. Ballario, *S. Gius. Ben. Cottolengo*, Torino 1934. — G. Borelli, *Il C. Il Santo e la sua Piccola Casa*, Torino 1934. — G. Bitelli, *Il Santo degli infelici*, Torino 1934.

COUDERC Maria Vittoria Teresa, *Ven.* (1805-1885). Nacque a Le Mas de Sablières in diocesi di Viviers da distinta e pia famiglia che, in quei tempi assai tristi per la Chiesa di Francia, soleva ospitare sacerdoti e religiosi. A 17 anni si provò con successo nell'insegnamento a Les Vans. Nel 1826 entrò ad Aps fra le Suore della Presentazione; ma qualche mese dopo fu al fianco del grande predicatore di missioni, padre Terme S. J., per fondare, in La Louvesc, la Pia Società del *Ritiro al Cenacolo* o *di S. Francesco Regis*, la quale, morto il padre Terme (1834), fu, per insistenza del padre Renault, distinta in due congregazioni, la prima destinata prevalentemente all'opera degli Esercizi Spirituali, l'altra all'educazione delle fanciulle. Maria Teresa fu dapprima superiora generale (1828-1838), poi, fin quasi agli ultimi anni, superiora del primo ramo (*Suore del Cenacolo*); infine si dimise dal suo officio. Fu, in ogni condizione, chiaro modello di virtù religiose e negli ultimi sei anni sopportò dolori fisici e morali con animo da santa. Il suo decesso a Fourvière fu accompagnato da segni straordinari. Nel 1927 fu introdotta la causa della sua beatificazione.

L'Istituto (*Suore del Cenacolo*), lodato nel 1863, confermato nel 1870, approvato nel 1886, conta oggi 34 case con più di mille suore professe. — *AAS* XIX (1927) 349-353; XXVII (1935) 411-415.

COUDRIN Pietro Giuseppe (1768-1837), n. in diocesi di Poitiers, sacerdote dal 1792, m. a Parigi, dove, in via Picpus, diede vita alla *Congregazione dei SS. Cuori di Gesù e di Maria* . . . detta appunto Congregaz. di Picpus (v.), da lui ideata qualche anno innanzi per parare ai mali del massonismo rivoluzionario. Lo coadiuvò nella fondazione del ramo femminile Enrichetta Aymer (v.). — Biografie per A. Coudrin e St. Perron in francese, e I. de la Cruz nello spagnolo (Torre la Vega 1934).

COUPPÉ Lodovico (1850-1926), vescovo missionario francese della Congregazione del SS. Cuore di Gesù, morto presso Sidney. La sua attività in Oceania fu coronata da grandi successi.

COURRAYER (Le) v. Le Courrayer.

COURT Antonio (1696-1760). Restauratore del calvinismo in Francia, n. a Villeneuve de Berg, m. a Losanna, dove dal 1729 si rifugiò e dove nel 1726 aveva fondato un seminario per la formazione dei predicatori « del deserto » destinati alla Francia. Fu il primo pastore ordinato (1718) dopo la soppressione dell'Editto di Nantes (v.). A Ginevra si conservano le sue opere manoscritte in 116 parti. — Lachenmann in *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, I² (1927) col. 1734 s. — A. Bigelmair in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 64. — Enc. It., XI, 755 *b*.

COURTECUISSE (Brevis Coxa) Giovanni († 1423). Teologo ed oratore francese, uno dei principali del clero parigino al tempo dello Scisma d'Occidente. Alunno e poi docente e rettore del Collegio di Navarra a Parigi, si meritò il titolo di *doctor sublimis*. Fu membro del Gran Consiglio e favorito del duca di Navarra. Prese parte attivissima alle vicende dello Scisma. La sua elezione ad arcivescovo di Parigi (1420) fu contrastata dal re d'Inghilterra, con cui era in urto. Martino V lo nominò (1422) vescovo di Ginevra. Le sue opere teologiche, esegetiche ed oratorie sono quasi tutte inedite. — E. Mangenot in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1984 s. — A. Bigelmair, *l. c.*, II, col. 551.

COURTENAY Guglielmo (c. 1342–1396). Figlio del conte Ugo di Devon, vescovo di Hereford (1370), poi di Londra (1375), infine (1381) arcivescovo di Canterbury. Nella politica osteggiò il duca di Lancaster, Giovanni di Gaunt, figlio di Edoardo III, cercando di contrastarne l'influsso sul re. La sua opposizione a Wiclef non ebbe risultati pratici. — Enc. It., XI, 756 *b*.

COUSIN Germana, S., Vergine (c. 1579-1601). Nata a Pibrac vicino a Tolosa, rimasta orfana di madre, ebbe a soffrire in casa per parte della matrigna ed era mandata nei campi a custodire le pecore. Condusse vita umile di mortificazione, di penitenza e di intensa pietà, sprezzata dagli uomini, ma guidata da Dio alle altezze della perfezione e glorificata coi miracoli.

Fu beatificata nel 1854 e canonizzata nel 1867. La festa è il 15 giugno. — Martyrol. Rom — L. Veuillot, *S. Germaine Cousin*, 1854, ristampato e completato da Fr. Veuillot in « Les Saints », Paris 1904. — Anatole du Faur, *Hist. de la Communauté de Pibrac*², Toulouse 1912 (in Appendice). — H. Grégon, *La bergère au pays des loups*, Paris 1923.

COUSIN Luigi (1627–1707), di Parigi. Membro dell'Accademia francese, fu direttore del *Journal des savants* dal 1687 al 1701. Lavorò instancabilmente alla traduzione degli storici ecclesiastici e pubblicò: *Histoire de Constantinople depuis Justin jusqu'à la fin de l'empire* (1672 e 1684; versione di una dozzina di storici bizantini da Procopio a Ducas); *Histoire de l'Église* (1675–76 e 1686; versione di storici ecclesiastici greci); *Histoire romaine* (1678, 1686 in 2 voll.; versione di Xiflino, Zonara, Zosimo); *Histoire de l'empire d'Occident* (1683, in 2 voll., incompleta; vers. di storici medievali da Eginardo a Witichindo). Si provò anche nella letteratura agiografica (*Storia di parecchi santi della casa di Tonnerre e di Clermont*, 1698) e tradusse dal card. Bona *I principi e le regole della vita cristiana* (1675; 1693⁴). — Biografia univers., XIV (Ven. 1823) 18 ss.

COUSSEMAKER (de) Carlo Edmondo Enrico (1805–1876), musicografo francese, la cui fama è legata agli studi storici specialmente nel campo della musica medievale. Notevole è la *Histoire de l'harmonie au moyen âge* (Paris 1852). Nè meno preziosi sono i quattro volumi (*Scriptores de musica medii aevi*), in cui sono raccolti trattati di musica medievale che, insieme a quelli pubblicati dal Gerbert (*Scriptores ecclesiastici de musica potissimum*, 1864–76; Graz 1908), formano un « Corpus » del genere. Studi più recenti hanno contribuito a modificare molto le concezioni del C., che

tuttavia segnano nella storia della musica un momento di assoluto rilievo.

COUSTANT Pietro, O. S. B. (1654-1721), n. a Compiègne, entrato nella Congregazione Maurina l'anno 1672, m. a Parigi. Bella figura di monaco, critico illuminato ed erudito. Collaborò all'edizione di S. Agostino, specialmente occupandosi dei Sermoni e degli Opuscoli. Rivendicò a S. Cesario d'Arles molti sermoni già attribuiti all'Ipponate. Accuratissima è l'edizione delle opere di S. Ilario di Poitiers (Paris 1693). Altra opera è *Epistolae RR. Pontificum a S. Clemente I ad Innoc. III* con magnifica prefazione sul Primato Romano (Parigi 1721). — Tassin, *Histoire littér. de la Congr. de St. Maur*, Bruxelles-Paris 1770, p. 417 ss. — Ghellinck in *Nouv. Revue Théol.*, 57 (1930) 746 ss. — P. Albers in *Lex. für Theol. und Kirche*, III. col. 65-66.

COUVREUR Serafino, S. J. (1835-1919), n. in Piccardia, gesuita dal 1853, dal 1870 missionario in Cina, dove morì a Hsien-Hsien. Esimio sinologo, pubblicò testi classici cinesi con versione latina e francese, compilò molte opere, come il *Dictionnaire classique de la langue chinoise*, Ho-Kien-Fu 1904, che sono anche oggi sussidi utilissimi per lo studio della letteratura cinese.

COVARRUBIAS (Covarruvias) y Leyva Diego (1512-1577), n. a Toledo, m. a Segovia. Discepolo del Navarro, a 21 anni prese ad insegnare diritto canonico nell'antica Università di Salamanca, di cui riformò gli statuti. Come vescovo di Ciudad-Rodrigo (dal 1560) intervenne al conc. di Trento, ove col Card. Ugo Boncompagno (poi Greg. XIII) avrebbe redatto, secondo l'informazione del nipote Giov. Covarrubias de Orozco — da taluno però (come von Scherer) messa in dubbio — i decreti *De reformatione*. Dal 1565 fu trasferito alla sede vescovile di Segovia. Pel suo tatto ebbe da Filippo II alti uffici nello Stato, scrisse assai di diritto pubblico e privato, ma ebbe larga fama, prima e dopo la morte, per le sue *Opera omnia canonica*. — Hurter, *Nomenclator*, III (1907) col. 120-22. — R. von Scherer in *Kirchenlexikon*, III (1884) col. 1169-70. — T. Ortolan in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 2006-2007.

COVARRUBIAS y Orozco, *Sebastiano de* (secolo XVI-XVII). Ecclesiastico, nativo di Toledo, consigliere del S. Ufficio in Roma, letterato e filologo, autore di *Emblemas Morales*, trecento allegorie politiche, e del primo dizionario spagnolo: *Tesoro de la lengua castellana ó española*.

COVERDALE Miles (1487-1568), n. a Coverdale (Contea di York), m. a Londra. Agostiniano in Cambridge, poi prete secolare (1526), aderì alle idee protestantiche ed ebbe, anche in conseguenza di esse, vita assai agitata. Fu in Francia, in Germania, a Ginevra. Col favore di Cranmer (v.) nel 1551 fu eletto vescovo di Exeter. Dottrinalmente andò sempre più accostandosi al puritanesimo. A lui si deve la prima edizione intera della Bibbia in inglese (Zurigo 1535) e spesso la versione è fatta, come egli stesso afferma nella prefazione, « dal tedesco e dal latino », non dall'ebraico e dal greco. Collaborò anche per la « Grande Bibbia » inglese del 1539 e per quella di Ginevra del 1560. — K. Bauer in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, I² (1927) col. 1736. — Enc. It., XI, 763 *b*. — G. Constant, *La Réforme en Angleterre*, Paris 1930: v. Indice alfabetico.

COWTON (Couton) **Roberto**, O. F. M. (sec. XIII-XIV). Contemporaneo di Scoto, commentò in Oxford le Sentenze di Pietro Lombardo, tenendosi in una via di mezzo fra Scoto e S. Tomaso e tentando, ad esempio sulla questione della prescienza divina, di accordarne il pensiero. — F. Pelster in *Zeitschr. für kath. Theologie* 46 (1922) 216-221. — H. Schwamm, *R. Cowton über das göttliche Vorherwissen*, Innsbruck 1930.

COX Giovanni. v. Coccio Giov.

COXCIEN (Coxie) Michele, van, pittore, n. a Malines nel 1499 e m. nel 1592. Vissuto per molti anni a Roma, vi conobbe Raffaello, informando la sua arte a quella del grande italiano. Lavorò a Malines e a Bruxelles, dove fu allievo di Bernard van Orley. La maggior parte della sua produzione (dipinti, decorazioni e cartoni per arazzi e vetrate) è di soggetto religioso, ed è notevole per classicità di disegno e freschezza di colore.

COYPEL Natale (1628-1707), pittore francese. A Parigi direttore dell'accademia di Francia, a Roma membro dell'accademia di San Luca. Vigorosi e pieni di schietta originalità gli affreschi suoi nella chiesa degli Invalidi. **Antonio** e **Nicola**, suoi figlinoli, lo seguirono in arte e tutti si distinsero. Il primo (1661-1722) fu a Roma col Bernini e fu tra quelli che più lavorarono a introdurre in Francia ilb arocco. Caratteristiche sono le sue preparazioni di modelli per arazzi. Realistico e talvolta volgare, non ha doti di eccessiva nobiltà. Figlio di Antonio è **Carlantonio** (1694-1752), che fu primo pittore del re e distinto scrittore e poeta. — Enc. It., XI, 767.

COZZA Lorenzo, O. F. M. (1654-1729), n. a San Lorenzo sul lago di Bolsena, m. a Roma. Custode e vicario apostolico in Terrasanta, ebbe gran parte nella sottomissione dei Maroniti al tempo di Clemente XI e nel preparare l'unione a Roma del patriarca alessandrino, Samuele Capassulis. Generale dell'Ordine (1723-27), dotto e pio, fu creato cardinale (1726) da Benedetto XIII, che ne aveva immensa stima. — Eut. Castellani, *Atti del Rev. Padre L. C.*, Quaracchi 1924. — L. Oliger, *Vita e diarii del Card. L. C.*, ivi 1925. — Pastor. *Storia dei Papi*, XV, v. Indice.

COZZA-LUZI Giuseppe (1837-1905), n. e m. a Bolsena, abate di Grottaferrata (1879-1882), dove restituì nella sua purezza il rito greco. Fu poi (dal 1882) vicebibliotecario della Vaticana, fin quasi agli ultime anni di vita, e, morto il De Rossi, anche presidente della Società Rom. di Archeologia Cristiana. Pubblicò l'ed. fotografica del Cod. vat. 1209 della Bibbia e alcuni frammenti di Strabone, ricavati da palinsesti. Fu di prodigiosa fecondità: lasciò più di 180 scritti, non sempre però criticamente sicuri e profondi. Ricordiamo: *Sacrorum bibliorum vetustissima fragmenta graeca et latina ex palimpsestis. codd. bibl. Cryptoferratensis* (1867); *De Romani Pontif. auctoritate doctrinali testimonia liturgica Graecorum* (1870); *Hymnologia Graecorum in S. Ambrosium* (1879); alcuni studi mariologici, ecc. — Elenco delle opere in Mai, *Nova Patrum bibliotheca* (dal Cozza stesso continuata nei voll. IX e X), X, p. XXV-XXVII. — A. Palmieri in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 2008 s. — Enc. It., XI, 768 *a*. — Hurter, *Nomenclator*, V-2 (1913) col. 1943.

CRABBE Pietro, O. F. M. (1470?-1554), n. e m. a Malines. Dopo aver consultato circa 500 biblio-

teche, pubblicò a Colonia (1538-1552), in 3 voll., *Concilia omnia tam generalia quam particularia ab Apostolorum temporibus*, ecc., a cui il Surio aggiunse un 4° vol. nel 1567 (ristampa di Venezia 1583 in 4 voll.).

I documenti sono disposti cronologicamente, ma la cronologia è talora inesatta. — Hurter, *Nomenclator*, II, 1532 s. — Hefele-Leclercq, I, 98 ss. — É. Mangenot in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 2010.

CRAIGIE Pearl Mary Teresa (1867-1906), n. a Boston (Stati Uniti), m. a Londra, più nota sotto il pseudonimo John Oliver Hobbes. La sua tragedia famigliare si conchiuse colla separazione dal marito Reginaldo Walpole Craigie (1895). Nel 1892 si era già convertita al cattolicesimo. Godette grande notorietà letteraria per i molti suoi scritti e per i suoi drammi, tutti ispirati a profonde convinzioni religiose e a sinceri intenti morali. — J. Morgan Richards, *The Life of J. Ol Hobbes*, London 1911. — Enc. It., XI, 774 *b*.

CRAMER: 1) **Giovanni Andrea** (1723-1788), n. nell'Erzgebirge, m. a Kiel. Letterato, oratore sacro (poeta protestante di larga fama. Tradusse dal Crisostomo, da Bossuet, dai Salmi, lasciò 22 voll. di prediche e 3 voll. di poesie. — Biografia Universale XIV (Ven 1823) p. 65-67.

2) **Guglielmo** (1815-1903), n. in Oelde, m. a Münster. Prelato cattolico, autore di apprezzate opere pastorali, fra cui *Die christliche Mutter* raggiunse la 28ª ed. (1899) e *Der grosse Tag* la 20ª (1897).

3) **Guglielmo** (1845-1916), n. e m. a Geseke in Westfalia. Sacerdote cattolico, traduttore e fecondo scrittore di opere per la formazione religiosa del popolo. — Sui tre, cf.: *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 69-70.

CRAMPON Giuseppe Teodoro Agostino (1826-1894), n. nel Canton di Corbia, m. a Parigi. Sacerdote, professore nel Seminario di S. Riquier, poi canonico ad Amiens. Dal maestro Le Hir aveva appreso l'amore agli studi biblici, nel quale campo ha lasciato buon nome, soprattutto con quella nuova versione del Vecchio Testamento dall'originale con note critiche ed esegetiche, che, continuata poi per il Nuovo e con grande amore rivista e migliorata dai Gesuiti con collaborazione di professori di S. Sulpizio, fu edita in 7 voll. dal 1894 al 1904. È largamente diffusa anche un'edizione manuale.

CRANACH Luca, *il Vecchio* (1472-1553). È nella pittura « il maestro principale della scuola sassone del sec. XVI ». Fu anche incisore. Opere sue si trovano sparse in tutte le gallerie d'Europa. Trattò soggetti profani e sacri. Fu seguace convinto di Lutero, di cui ci lasciò il noto ritratto. — Enc. It., XI, 775 *b*-776 *a*.

CRANIOTOMIA. v. Chirurgia e Morale.

CRANMER Tommaso (1489-1556), n. ad Aslacton nel Nottinghamshire. Alunno e poi docente alla Univ. di Cambridge, nell'agosto del 1529 suggerì che la causa matrimoniale di Enrico VIII (v.) si demandasse alle Università. Ma, volendo il re una sentenza papale, mandò a Roma il C. stesso ad impetrarla. Ritornò attraverso la Germania, dove fece conoscenza coi riformatori e ne assorbì le idee. Benchè già sacerdote, sposò segretamente a Norimberga la nipote dell'Osiander. Ignaro di ciò, Enrico VIII lo creò primate d'Inghilterra, arcivescovo di Canterbury. Benchè l'ortodossia del C. fosse già sospetta a Roma, tuttavia Clemente VII, per non accrescere le ragioni di dissidio, confermò la nomina (febbraio del 1533). Il primate compiacque tosto al re emanando la tanto bramata sentenza di nullità del matrimonio con Maria d'Aragona. La fortuna del C. continuò sotto Edoardo VI, ma gli venne a mancare sotto Maria Tudor. Imprigionato, nel marzo del 1554 fu condotto a Oxford per discolparsi in pubblica disputa; nell'aprile fu dichiarato eretico contumace; il 12 sett. dovette comparire in giudizio. Egli era accusato: di avere violato il celibato, di avere tradito il giuramento fatto al Papa per essere promosso alla dignità episcopale, di essere eretico. In realtà il C., teologo mediocre e senza originalità, influì enormemente sulla evoluzione dello scisma in eresia (v. Anglicanesimo). Vicino al supplizio, fece ritrattazioni, ma poi le detestò, accettando il rogo (21 marzo 1556).

Tra gli eretici chiamati in Inghilterra dal C. fu P. M. Vermigli (v.).

Bibl. — Vedi gli studi su Anglicanesimo. — L. Loevenbruck in *Dict. de Théol. cath.*, III, colon. 2026-2031. — Enc. It., XI, 799. — H. Kittel in *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, I², (1927) col. 1739 s. — G. Constant, *La Réforme en Angleterre*², Paris 1930: v. Indice alfabetico.

CRASHAW Riccardo (1613-1649). Notevole poeta lirico religioso, n. a Londra, m. a Loreto. Figlio di un sacerdote puritano, studente di teologia e filologia a Cambridge, trovò nell'ambiente religioso laudiano (v. Laud), nell'amicizia con Nic. Ferrar (v.) e negli scritti di S. Teresa coefficienti propizi per la sua conversione al cattolicesimo (1646). Ferveva allora in Inghilterra la rivoluzione puritana. Il C. si trovava a Parigi; di là vennè a Roma e, favorito di raccomandazioni, potè ottenere un canonicato a Loreto. — Enc. It., XI, 800.

CRASSET Giovanni, S. J. (1618-1692). Scrittore ascetico francese, n. a Dieppe. Gesuita dal 1638, docente di lettere e filosofia, predicatore e soprattutto ricercato direttore di anime; m. a Parigi. Eccettuata una *Histoire de l'Église du Japon* (Paris 1689, in 2 tomi), le sue opere sono tutte di contenuto ascetico: *Méthode d'oraison*, Paris 1672, 1931; *Considérations chrétiennes pour tous les jours de l'Année* (3 voll.), 1683 ss; *Préparation a la mort* (1689); *Entretiens sur le S. Sacrement de l' Autel . . .* (1678), ecc. Tutte tradotte in italiano. — Sommervogel, II, 1623-46; IX, 146 s. — J. Brucker in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 2032 s. — Hurter, *Nomenclator*, IV (1910) col. 561. — H. Bremond, V, 311-39; VIII, 289-309.

CRASSO Francesco (1500-1566), di antica e nobile famiglia, giurista, diplomatico e poeta, fu per lunghi anni senatore e consigliere ducale in Milano, sua patria, e governatore di Siena e di Cremona. Rimasto vedovo, si recò a Roma, e Pio IV lo mandò a governare Bologna. Nel 1565 fu creato cardinale e partecipò all'elezione di Pio V. Dietro invito di Carlo V, preparò la raccolta delle *Novae constitutiones* (1541) e pubblicò: *Commentaria in ius civile; Orationes; Carmina*, dal 1541 al 1565. — Ciaconius, III, 987. — Argelati, *Bibliotheca Scriptorum Mediolanensium*, I-2, col. 492-494.

CRASTONI o Crestoni Giovanni o Giulio (secolo XV). Carmelitano di Piacenza (*Monachus*

Placentinus), religioso piissimo e fervente umanista. Volse in italiano (1480) la grammatica greca del Laskaris suo maestro; ci diede per primo a stampa il Salterio greco accompagnato con una sua versione latina (1481); compilò inoltre due lessici (greco-lat. 1478, 1480 e latino-greco, 1480) per facilitare l'intelligenza della Bibbia.

CREATURE (Bontà, Uso, Abuso delle). Creatura dicesi ogni cosa creata (v. CREAZIONE). Ma qui ci riferiamo alle sole CC. sensibili.

A) Secondo il racconto biblico della creazione, Dio ripetutamente si compiacque nella *bontà* delle sue creature: *Gen* I 4, 8 (secondo i LXX), 10, 12, 18, 21, 25, 31. Nell'ultimo testo la bontà delle CC. è accentuata: *Viditque Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona*. Tutto infatti rispondeva mirabilmente al volere del Creatore, tutto era ordine ed armonia; le CC. erano pertanto atte a lasciar trasparire l'interna gloria di Dio (*Salm* XVIII 2 ss; CXLVIII 1 ss) all'intelletto umano (*Sap* XIII 1 ss; Rom I 20 s). Cf. M. HETZENAUER, *Commentarius in Genesim*, 1910, p. 23. L'insistente elogio della bontà delle CC. serviva all'autore sacro, per condannare l'antico errore orientale, secondo il quale v'eran cose intrinsecamente cattive, in quanto procedute da un principio cattivo (Id., p. 7).

Per la solidarietà che è fra l'universo e l'uomo, suo re, il peccato ha indotto una violenta servitù anche nelle CC. Vedi *Rom* VIII 19-22. L'asservimento delle CC. non ne ha tuttavia viziato l'intrinseca bontà.

B) Partendo dai dati biblici e rivelati, la teologia ha maggiormente dilucidato i concetti di « bontà, uso e abuso » delle CC. Dio è *causa efficiente* ed *esemplare* delle CC. Ora, essendo egli, per sua essenza, infinita bontà, la creatura stessa deve partecipare dell'infinita bontà divina. Come causa efficiente del mondo, Dio, suprema bontà, ha appunto creato per comunicare alle creature la sua bontà, in quanto questa è comunicabile. Cf. S. Agostino, *De Civitate Dei*, l. XI, c. 24. Ne consegue essere la bontà una *nota trascendentale ontologica della creatura*. S. Tomaso (*Summa*, p. I, q. 5, a. 3, in c.) stabilisce il principio aristotelico: *omne ens, inquantum huiusmodi, bonum esse*. E invero: *nullum ens dicitur malum, inquantum est ens, sed inquantum caret quodam esse* (ib., ad II). Propostosi poi il quesito: « Utrum omnia sint bona bonitate divina » (q. 6, a. 4), risponde: *Unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum*.

Essendo ogni creatura di per sè buona, ne consegue che l'uso delle CC. è pure di per sè buono, quando non sia in contrasto colla finalità superiore. Non esistendo creature in sè cattive, ma solo creature che possono venir usate per un fine cattivo, l'uso delle CC. è lecito ai fini della vita e ne è proibito soltanto l'abuso. Questo può verificarsi soprattutto in due modi: 1.° *perchè si usa di una creatura ad un fine intrinsecamente od estrinsecamente cattivo*; 2.° *perchè si eccede nell'uso delle CC., le quali sono destinate a soddisfare legittimamente la nostra sensibilità o le nostre facoltà spirituali*. Tale eccesso può riguardare la quantità, la qualità, il tempo, la ripetizione degli atti, il luogo, o altre circostanze.

Ogni abuso dei beni creati è sempre, in sè, peccaminoso, astraendo dalla coscienza del soggetto. L'uso moderato dei beni sensibili è dettato, secondo le regole della ragione e della fede, dalla virtù della TEMPERANZA (v.). — S. TOMMASO, *ll. cc.* — B. BERAZA, *Tractatus de Deo creante*, Bilbao 1921, p. 115.

Il Cantico delle Creature. Il TILEMANN fa giustamente notare come il risveglio del sentimento per la natura incominciasse non col Rinascimento, ma col Poverello d'Assisi.

Un attento esame psicologico rivela come in F. d'A. non le prerogative della natura in se medesima, e neppure la disposizione naturale, ma solo il suo amore per Dio fosse la sorgente originaria del suo amore per la natura (*Speculum perfectionis*, c. 113, p. 223). Poichè tutte le cose derivano dal Signore tutte entravano con F. d'A. in intima parentela, per quanto piccole, umili, diventavano suoi fratelli e sorelle. In tal modo egli tendeva attorno al mondo un vincolo di armonia simile a quello esistente tra l'uomo e la natura il giorno della creazione. Come l'amore di Dio condusse il Serafico alla natura, così la natura lo riconduceva nuovamente a Dio.

Scrive il Celano:

Per impressa rebus vestigia insequitur ubique dilectum, facit sibi de omnibus scalam, qua perveniatur ad solium.

La vista dell'universo creato, con tutto quello che in esso vive e opera, lo eccitava alla divozione.

Giunto quasi al termine della sua vita, per la quasi completa cecità non più in grado di contemplare le bellezze della natura, il suo amore mistico per il Creatore, che svela analogicamente le sue bellezze infinite attraverso le creature, produce quel meraviglioso frutto di poetico spirito che è *Il Cantico delle Creature* o *Cantico di Frate Sole*. Lo testifica il Celano: « Laudes de creaturis tunc quasdam composuit et eas utcumque ad Creatorem laudandum accendit ». Cf. anche *Spec. perfect.*, c. 118.

Letterariamente il Cantico si inserisce nel ciclo di quella mistica poesia umbra, della quale S. Francesco d'A. e Jacopone da Todi sono i due rappresentanti massimi ed estremi.

BIBL. — HEINRICH TILEMANN, *Studien zur Individualität des Franziskus von Assisi*, Leipzig 1914, p. 210. — AFFÒ IRENEO, *Dei Cantici volgari di S. Franc. d' Assisi*, Guastalla 1777, in *Miscel. Francisc.*, 11 (1907) 128-150. — BERTONI, *Per l'autenticità del Cantico delle creature*, in *Bullettino critico di cose francescane*, Firenze 2 (1906) 1 s. — I. DELLA GIOVANNA, *S. Franc. d'Assisi giullare e le Laudes Creaturarum*, in *Giorn. Stor. della Lett. Ital.*, 25 (1895) 1-92. — M. FALOCI PULIGNANI, *Il cantico del Sole, sua storia, sua autenticità*, in *Miscel. Franc.*, 6 (1895) 43-50. — CHRISTEN-FELDER, *Leben des heil. Fr. von Assisi*³, Innsbruck 1922, p. 397-406. — M. BONFANTINI-G. GERVASONI, *Antologia della letteratura ital.*, Parte I, Milano 1940, p. 24-26.

CREAZIONE I. Nozione. In senso stretto, la creazione è: « productio alicuius rei ex nihilo sui et subiecti », o, come dice S. Tomaso: « productio alicuius rei secundum suam totam substantiam » *Sum. Theol.*, p. 1, q. 55, a. 3; la creazione è la produzione *totale* di una determinata cosa; *della cosa*, che viene creata, prima della sua creazione *non esiste nulla*.

II. Dottrina cattolica. Che rapporto hanno gli enti estra-divini con Dio? È dogma di fede che Dio ha creato dal nulla tutti gli enti senza eccezione alcuna. La Chiesa insegnò e difese pubblicamente questa verità fin dal principio, contro i negatori o i deformatori. Le *professioni di fede* composte dalla Chiesa in opposizione alle cosmogonie pagane (materia increata) e al dualismo degli Gnostici (v.) e dei Manichei (v.), dicono: « Credo in Deum Patrem omnipotentem, creatorem cœli et terræ, visibilium et invisibilium ». Il *Sinodo di Braga* (a. 561) condannò i Priscillianisti (v.), i quali affermavano che le anime umane e gli angeli sono emanazioni della sostanza di Dio; che il demonio è increato e a sua volta è creatore della sostanza del male e di alcuni esseri (cf. *Denz-B.*, n. 235, 237 s.). Contro riesumazioni manichee da parte dei Catari (v.), e degli Albigesi (v.), e affermazioni materialistiche di alcuni filosofi come Almarico (v.) di Bena e David (v.) di Dinant, si pronunciò il Conc. Lateranese IV (*Denz. B.*, n. 428). Eugenio IV nel *Decretum pro Iacobitis*: « Manichæorum anathematizat insaniam » (*Denz.-B.*, n. 707). Il Conc. Vaticano contro il Monismo (v.) e le teorie da esso dipendenti, il materialismo e il panteismo statico o dinamico, definì di nuovo il dogma della creazione quasi con gli stessi termini del Conc. Later., (*Denz.-B.*, n. 1783), aggiungendo alcuni nuovi canoni contro le teorie ricordate (*Denz.-B.*, n 1801 ss.). Condanna « sub anathemate » quelli che « verum Deum visibilium et invisibilium creatorem et Dominum negaverint » can 1; « qui præter materiam nihil esse affirmare non erubuerint » can 2; « qui dixerint unam eamdemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam » can 3; « qui dixerint res finitas tum corporeas tum spirituales aut saltem spirituales a divina substantia emanasse, aut divinam essentiam sui manifestatione, vel evolutione fieri omnia, aut Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam » can 4. Finalmente afferma che si deve credere: « Mundum resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas » can 5.

III. Fondamento rivelato della dottrina.

A) *La S. Scrittura* insegna esplicitamente questa verità.

1) Gen. 1, 1 « In principio *creavit* (ebr. *bara*), Deus cælum et terram ». L'ebr. *bara*, nella forma « *qal* » e « *niphal* » corrispondente passivo, indica sempre ed esclusivamente un'operazione divina, non è mai accompagnato da un termine che indichi la materia « ex qua », connota cioè sempre un'azione divina che opera qualcosa di primitivo, di nuovo o di prodigioso: cf. Gen I 27; V 1 s; VI 7: Es XXXIV 10; Num XVI 30; Deut IV 32; Is IV 5; XL 28; XLI 20; XLV 18; Salm L (LI) 12; CIII (CIV) 30; CXLVIII 5, ecc. Il *contesto* del passo citato mette fuor di dubbio il pensiero dell'autore sacro, il quale vuole evidentemente indicare l'origine prima del mondo, il suo assoluto inizio, oltre il quale, all'infuori di Dio, non era che il nulla, ed insegnare che Dio è la causa unica di tutto l'universo. Si è preteso (Holzinger, Gunkel, Loisy, sulla scorta di ebraisti) di trar fuori dai primi versetti del *Gen* l'affermazione della materia « eterna » mediante un artifizio sintattico, che, se pur si riscontra in altri testi semitici antichi, non è però da supporre ove non è. Il primo versetto costituirebbe la protasi, il secondo conterrebbe una parentesi, nel terzo sarebbe l'apodosi: 1, « In principio, quando (« *berē'šith* » si suppone in istato costrutto) Iddio creò il cielo e la terra (2. e la terra era allora solitudine e caos . . .) 3. Iddio disse: « Sia luce . . . » Ma nessun traduttore antico ha inteso il testo così; il primo capo del *Gen* è d'una linearità stilistica che esclude simile scabrosità all'inizio. Il 1° versetto sta a sè ed è d'un peso dottrinale unico nelle cosmogonie. Nè l'eternità della materia risulta da *Sap* XI 18, dove l'onnipotente mano di Dio è detta aver creato il cosmo ἐξ ἀμόρφου ὕλης. L'affermazione non si riferisce qui alla « creatio prima »; ma alla « creatio secunda », ossia all'opera di distinzione e di ornamentazione del cosmo, dopo la creazione del caos primitivo (v. l'articolo seg.). Che anzi in *Sap* I 14 è chiaramente affermato che l'oggetto della creazione è l'*essere* stesso delle cose tutte: cf. II-Macc VII 28.

L'espressione « *cælum et terra* », secondo l'uso scritturistico, comprende tutte le cose all'infuori di Dio, poichè gli Ebrei antichi non avevano un termine proprio per dire l'« universo »: cf. Es XX 11; XXXI 17; Salmo CXLV 6; Ger X 16; XXIII 24; Atti XVII 24; Ebr I 3, ecc. Giov I 3 « *Omnia* per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est ».

2) Secondo la dottrina costante della S. Scrittura, Dio ha fatto tutto con la sola sua volontà e per questo è padrone assoluto di tutte le cose. Salmo XXXII 9. Cf. Salmi CXIII 11; CXXXIV 6; CXLVIII 5; Giudit XVI 17; Est XIII 9; Apoc IV 11.

3) Fine ed effetto dell'azione creatrice di Dio è l'essere di tutte le cose, Sap I 14.

4) Solo Dio è « Iahwe », Es III 14; cf. III 19; Os XIII 4; XII 2; cioè: « ipsum esse subsistens », conseguentemente nulla all'infuori di Lui è incausato.

5) Tutte le cose sono come niente rispetto a Dio cf. Sap I 23; Is XL 17; Dio è principio e fine di tutto, cf Is XLVIII 12; Apoc I 8; Rom I 33.

Evidentemente l'esistenza della materia increata, indipendente da Dio è inconciliabile con simili affermazioni.

B) *I Padri* pongono la creazione ex nihilo tra le verità fondamentali della religione cristiana e al principio delle regole di fede: Erma, Tertulliano, Origene, Novaziano, ecc. Per i singoli testi, cf. Rouët, *Enchiridion Patristicum*, Index Theologicus, n. 188 e 189. Molti Padri difendono esplicitamente il dogma della creazione, confutando gli errori opposti. Contro il pensiero dei Gentili che la materia sia eterna, scrissero S. Teofilo Antiocheno, *Ad Autol.* II, 4 e S. Atanasio, *De Incarn. Verbi 2;* contro gli Gnostici: S. Ireneo, *Adv. haer,* II, 2; II, 4; II, 5; II, 30; la verità di Dio creatore è uno dei punti principali della dottrina di S. Ireneo intorno a Dio; Tertulliano, *Adv. Hermog.* e *Adv. Marc.*; S. Metodio, *De lib. arb.*; contro i Manichei, soprattutto S. Agostino.

Quasi tutti i teologi ritengono la creazione ex nihilo conoscibile e dimostrabile razionalmente. Storicamente però nessun popolo e nessuna filosofia ebbe una nozione precisa e completa di creazione ex nihilo. Perciò si deve ammettere che la rivelazione di essa fu moralmente necessaria. S. Tomaso sostiene con vari argomenti la dimostrabilità ra-

zionale della C., cf. *C. Gent.*, II, 15, 16; *Comp. theol.*, 67, 68; *De Pot.*, q. 3, a. 1. 5; *Sum. Theol.*, p. I, q. 45, a. 2; q. 61, a. 1; nella q. 44, a. 1 dice: « Necesse est dicere, omne ens, quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est, quod causetur in ipso ab eo, cui essentialiter convenit; sicut ferrum ignitum fit ab igne. Ostensum est autem supra (q. 3, a. 4) .... quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est (q. 11, a. 4) quod esse subsistens non potest esse nisi unus .... Relinquitur ergo, quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participent esse ».

IV. **Precisazioni sulle verità della creazione.** 1° Dio è l'unico creatore di tutto. Il Conc. Lat. IV definì: « Unus solus est verus Deus . . . unum universorum principium, creator omnium », *Denz.-B.*, n. 428; cf. Conc. Vat., *Denz.-B.*, n. 1783. La Scrittura insegna esplicitamente questa dottrina. Eccli I 8: « Unus est altissimus, creator omnipotens ». Is XLIV 24: « Ego sum Dominus faciens omnia, extendens caelos solus, stabiliens terram, et nullus mecum »; cf. Giov I 3; Rom XI 36; Ebr III 4; Apoc IV 11.

I Padri difesero questa verità contro la tendenza ad attribuire la creazione del mondo al DEMIURGO (v.) o ad altre creature intermedie (cf. ROUËT, *o.* c., Ind. Theol., n. 190).

Se esaminiamo la possibilità che una creatura abbia da Dio la potenza di creare, è teologicamente certo, contro Durando, Biel, Frohschammer, che nessuna creatura può essere causa principale della creazione. La S. Scrittura infatti presenta la creazione come un segno distintivo del vero Dio: cf. Salmo XCV 5; Is XXXVI 16; XL 26-28; XLVIII 13; Ger X, 10 ss.; Baruch III 32; Ebr I 2-3; III 4. I Padri insegnano esplicitamente questa impossibilità, affermando, in sostanza, che chi crea è Dio; cf. ROUET, *l. c.*

S. Tomaso propone diverse ragioni: la distanza tra il nulla e l'ente è infinita, richiede perciò una potenza infinita, della quale evidentemente nessuna creatura è capace; ecc.; cf. *Sum. Theol.*, p. I, q. 45, a. 5; *C. Gentes*, II, 20, 21; *De Pot.*, q. 3, a. 4.

È sentenza comune, contro Pietro Lombardo, Suarez, Tanner, Oswald, ecc., che la creatura non può essere neppure causa istrumentale della creazione. S. Tomaso, che nei commenti ai libri delle sentenze aveva ritenuto probabile la opinione del « Magister Sententiarum », negli scritti susseguenti, la confutò (cf. *C. Gentes*, II, 21, 5).

2° *Dio creò liberamente.* Vale a dire: Dio poteva creare o no (libertà di esercizio o di contraddizione), creare il mondo attuale o infiniti altri mondi possibili (libertà di specificazione). La libertà della Creazione è inconciliabile con qualsiasi forma di PANTEISMO (v.) con il FATALISMO (v.) e con l'ottimismo assoluto di Abelardo, Malebranche, Leibniz. Hermes e Günther sostennero che la creazione è libera nel senso che Dio creò con la massima spontaneità, cioè indipendentemente da qualsiasi influsso estra-divino (coazione), non nel senso che non sia stato intrinsecamente necessitato. Rosmini affermò una necessità morale.

Il Magistero Eccl. propose molte volte il dogma cattolico dell'assoluta libertà di Dio nel creare. Cf. *Sinodo di Sens* (a. 1140), contro Abelardo; *Denz.-B.*, n. 374; Eugenio IV nel *Decretum pro Iac.*, *Denz.-B.*, n. 706. Il Conc. Vat. dice che Dio creò « liberrimo consilio » sess. 3, cp. 1, *Denz.-B.*, n. 1783, 1805; 1620 contro Hermes; 1655 contro Günther; 1908 contro Rosmini.

La S. Scrittura esprime questa verità nel modo più costante. Salmo XXXIII 9; CXXXIV 6: « Omnia, quaecumque voluit, Dominus fecit in cœlo et in terra, in mari et in omnibus abyssis; cf. CXIII 1; Ef I 11; Apoc IV 11, ecc.

I Padri sono unanimi nell'insegnare la libertà di Dio nel creare. Per i testi particolari, cf. ROUET, Ind. Theol., n. 191.

La ragione principale della libertà di Dio nel creare è che Dio è infinitamente perfetto e beato in se stesso e per se stesso: cf. S. Tomaso, *Sum. Theol.*, p. I, q. 19, a. 3; *C. Gentes*, I, 81-83; II, 27.

Da questo appare quanto sia falso l' « ottimismo assoluto », secondo il quale Dio era soltanto libero di creare o no, ma, posto il decreto della creazione doveva necessariamente scegliere « il più perfetto, l'ottimo ». Per altre ragioni, cf. S. Tomaso, *Sum. Theol.*, p. I, q. 25, a. 6, *De Pot.* q. 3, a 16.

3° L'*universo non è eterno.* È una verità *di fede* definita dai concili Later. IV e Vat. *Denz.-B.*, n. 428, 1783; cf. alcune affermazioni di Eckart, condannate da Giovanni XXII, *Denz.-B.*, n. 501-503.

Alle prove bibliche sull'origine del creato si possono aggiungere: Prov VIII 22; Giov XVII 5; Giov XVII 24; Ef I 4. Sul pensiero della tradizione significativo in proposito è un passo di Origene che pure ammetteva, per l'influsso della filosofia platonica, la creazione eterna: « Est præterea et illud in ecclesiastica praedicatione, quod mundus iste factus sit et a certo tempore coeperit » *De Princ.*, Praef. 7.

La ragione può comprovare l'insegnamento della fede? Essa potrebbe dare una conferma, qualora si riuscisse a dimostrare che una creazione eterna ripugna. È possibile questo? I filosofi e i teologi non sono d'accordo; molti stanno con S. Tommaso il quale dice: « Mundum incepisse est credibile, non autem demonstrabile aut scibile » *Sum. Theol.*, p. I, q. 46, a. 2; cf. *In Sent.*, 2, d. 1, q. 1, a. 5; *C. Gent.*, II, 38; *De Pot.*, q. 3, a. 44; *Quodl.* 12, q. 6, a. 1; *Opusc. 23, De aeternitate mundi contra murmurantes;* altri stanno con S. Bonaventura e S. Alberto Magno i quali sostengono che una creazione eterna è una « contradictio in terminis ».

BIBL. — *Dict. de Th. cath.*, III, col. 2034-2201. — Inoltre tutti i trattati dogmatici. Ricordiamo: G. LAHOUSSE, *De Deo creante et elevante*, Brugis 1904. — C. MAZZELLA, *De Deo creante et elevante* [5], Romae 1908. — G. VAN NOORT, *Tract. de Deo creatore* [2], Amsterodami 1912. — D. PALMIERI, *De Deo creante et elevante*, Romae 1877. — IDEM, *Tract. de creatione et de praecipuis creaturis*, (ed. postuma), Romae 1910. — G. HUARTE, *De Deo creante et elevante et de novissimis*, Romae 1917. — CHR. PESCH, *Praelectiones Dogmaticae*, III, Frib. Brisg. 1925. — C. BOYER, *Tract. de Deo Creante et Elevante* [3], Romae 1940. — L. BILLOT, *Dogma creationis an ex initio Geneseos demonstretur*, in *Gregorianum* 1 (1920) 178-89. — R. MACAIGNE, *La création*, Paris 1924. — FR. X. KORTLEITNER, *Sacrae Litterae docentne creationem universi ex nihilo*, Oeniponte 1935. — J. STUFLER, *Why God created the World or the purpose of the Creator and of creatures* (studio sul pensiero di S. Tommaso circa il fine della C.), vers. dal tedesco di E. F. Sutcliffe, Stanbroock Abbey Press 1937. — J. B.

SENDERENS, *Création et évolution*, Bloud et Gay. — SERTILLANGES, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Bloud et Gay.

CREAZIONE (Il racconto biblico della). Sull'origine del nostro pianeta e dell'intero sistema solare, come, in tempi più vicini a noi, sull'origine dei vari mondi stellari, sulla « cosmogonia » nel senso più grandioso della parola, la scienza ha costruito teorie in grande numero, senza poter dire d'avere raggiunto e stabilito quella definitiva. Potrà dirlo un giorno? È difficile sperarlo, se si rifletta all'immensità del problema che dovrebbe abbracciare nella sua soluzione un cumulo di mondi così remoti dalle nostre cognizioni. Cf. P. HUMBERT in *Revue Apolog.*, a. 23 (1927) t. 45, p. 20-30.

Il problema resta arduo per la scienza, anche se limitato al mondo che noi ben conosciamo, ma le cui origini furono assolutamente estranee ad ogni esperienza umana. Perciò gli studiosi di tutti i tempi si sono rivolti con grande fiducia alle attestazioni della Rivelazione, contenute nella prima pagina della BIBBIA (v.). Questa infatti si apre colla descrizione dell'origine dell'universo sensibile e della vita nel triplice regno vegetale, animale, umano: *Gen I*.

I. **Considerazioni letterarie e principi cattolici di interpretazione.** *A*) Il racconto genesiaco, intessuto di affermazioni solenni e dense di dottrina, ordinate secondo uno schema che varia solo accidentalmente, rivestito di un linguaggio non metafisico nè scientifico, ma immediato e popolare e pur tuttavia teologicamente sublime, costituisce un degno proemio non solo al Genesi, ma alla Bibbia intera, ricollegando il mondo delle cose e degli uomini al loro primo principio: Dio Creatore. In tanta semplicità di linguaggio, congiunta con tanta magnificenza di fatti, Chateaubriand vide l'ultimo sforzo del genio.

Dai critici del PENTATEUCO (v.) la sezione *Gen I 1-II 4 a* viene attribuita al più tardivo dei documenti, « P » o codice sacerdotale, composto nel tempo dell'esilio (sec. V). Si rileva soprattutto la grande diversità stilistica — anzi, come si pretende, la contraddittorietà — fra questo primo racconto della C. e il secondo (*Gen II 4 b-24*), attribuito al documento più antico, « J » o jahvistico (secolo IX-VIII). Ma, ammessa l'innegabile diversità stilistica e negata invece ogni formale contradizione fra le due esposizioni, è assai più semplice il dire che Mosè, l'autore tradizionalmente riconosciuto dell'intero Pentatouco, ha personalmente composto, sotto l'influsso dell'ispirazione, il primo racconto, per inquadrarvi il dogma fondamentale della C. con un'arte che valesse ad inciderlo meglio nella memoria del suo popolo, così fortemente tentato a confondere creature e Creatore sotto l'influsso delle religioni naturistiche e astrolatriche dei popoli circostanti, quali gli Egiziani e gli Assiro-Babilonesi; nel secondo racconto, che non è propriamente una « cosmogonia », ma una inscenatura della storia dei primi uomini, si può invece riconoscere un pezzo premosaico.

B) Come dunque interpretare la « cosmogonia » biblica?

S. TOMMASO fissò bene, dal punto di vista cattolico, i limiti fra il certo e il discutibile, quando scrisse: « Circa mundi principium aliquid est, quod ad substantiam fidei pertinet, scilicet *mundum incepisse creatum*, et hoc omnes sancti concorditer dicunt. Quo autem *modo et ordine factus sit*, non pertinet ad fidem nisi per accidens, in quantum in Scriptura traditur, cuius veritatem diversa expositione sancti salvantes diversa tradiderunt » (*In II Sent., dist. XII, a. 2*). Vi è cioè una verità religiosa fondamentale e vi è un quadro descrittivo, in cui essa è inserita. La verità fondamentale, che appartiene sostanzialmente alla fede come frutto di rivelazione, è « l'inizio dell'universo intero per C. », e su questo punto si è di fronte all'unanime interpretazione patristica, che è uno dei supremi criteri dell'ermeneutica cattolica. Ma vi è poi l'esterna struttura del racconto, la distinzione e disposizione degli atti divini in sei « giorni ». Qual'è il senso di questa disposizione secondo l'autore? Ha egli inteso di affermare una corrispondenza fra l'ordine del suo racconto e l'ordine reale, secondo cui Iddio formò l'universo? Le modalità della cosmogonia di loro natura non rientrano evidentemente nell'oggetto precipuo della fede; tuttavia vi rientrano « per accidens », in virtù dell'ispirazione divina, se si possa provare che l'autore sacro le ha « affermate ». Ma che egli le abbia affermate o in che senso le abbia affermate, è molto discusso e discutibile. Le decisioni della Pont. COMMISSIONE BIBLICA (v.) in data 30 giugno 1909 non hanno qui ristretto la libertà degli interpreti cattolici: assicurato specialmente il senso storico letterale per quanto riguarda « la C. di tutte le cose fatte da Dio all'inizio del tempo », la Commissione concede libertà sia di scegliere là ove l'interpretazione patristica varia, sia di interpretare metaforicamente alcuni particolari, sia ancora di intendere il termine « giorno » o come giorno naturale o come periodo indeterminato. Riconoscendo anzi essere stata l'intenzione del sacro autore non quella di « insegnare in modo scientifico l'intima costituzione delle cose sensibili e l'ordine completo della C. », ma quella « di darne alla sua gente un'informazione popolare, tradotta nel comune linguaggio dei tempi », la Commissione esclude che l'interpretazione della cosmogonia biblica sia da condursi secondo le esigenze del rigoroso linguaggio scientifico. Cf. *Enchiridion Biblicum*, nn. 332-339.

II. **« Opus creationis », « Opus distinctionis », « Opus ornatus ». — Esamerone.** Già S. Tommaso (*Summa Theol.*, I, q. 65, princ.; q. 70, a. 1, c) aveva ben rilevato nel racconto genesiaco la tripartizione dell'opera divina in *opera di C.* (« In principio Iddio creò il cielo e la terra »), *opera di distinzione* (« E separò dalla luce le tenebre », « separò le acque inferiori dalle acque superiori », « si raccolgano le acque..., e appaia la terra »), *opera di ornamento*, costituzione e disposizione dei vari esseri nelle loro regioni: terra [vegetali], cielo, aria, acqua, terra [animali, uomo]. L'*O. creationis* sta a sè al di fuori del quadro o periodo dei *sei giorni* (ἕξ, sei, ἡμέρον, giorno, *esamerone*), mentre l'*O. distinctionis* e l'*O. ornatus* sono simmetricamente inquadrati nell'esamerone, come appare dallo schema a pag. seguente.

III. **L'Opus creationis e lo stato della primitiva C.** Come s'è illustrato nel precedente articolo, *Gen I 1* afferma solennemente *l'inizio dell'universo per C. divina* nel senso più radicale della parola, in quanto anteriormente al primo atto creativo di Dio nulla assolutamente esisteva all'infuori di Dio stesso.

Il nesso logico fra il primo versetto « In prin-

ESAMERONE

OPUS DISTINCTIONIS	GIORNI			GIORNI	OPUS ORNATUS
	I	Separazione della *luce* dalle *tenebre*	Creazione del *sole*, della *luna*, delle *stelle*	IV	
	II	Creazione del *firmamento* e separazione delle *acque superiori* e delle *acque inferiori*	Creazione dei *pesci* e degli *uccelli* (dalle *acque*)	V	
	III	*a)* Separazione dei *mari* dalla *terra* *b)* Produzione dei *vegetali*	*a)* Creazione degli *animali terrestri* *b)* Creazione dell'*uomo*	VI	

cipio Iddio creò il cielo e la terra » e il seguito della descrizione è inteso in due diversi modi secondo il modo diverso di intendere lo stato dell'universo (« il cielo e la terra ») supposto in tale affermazione

1) Secondo gli uni (Corluy, Selbst, Hetzenauer, Sales...) l'espressione « il cielo e la terra » in tale contesto indicherebbe la prima materia elementare (« Caos »), donde poi furon formati il cielo e la terra. Si può opporre che l'idea di « cieli amorfi » non affiora esplicitamente dal testo sacro, il quale invece parla espressamente di uno stato informe della « terra ». Tuttavia si può trovare un appoggio in *Sap I 18*, ove è detto che l'onnipotente mano di Dio creò « il cosmo da materia informe, ἐξ ἀμόρφου ὕλης », potendosi per κόσμος intendere non solo l'orbis terrarum della versione latina, ma l'universo intero, compresi i cieli, e inoltre in II *di Pietro* III 5, se l'aver avuto consistenza *de aqua et per aquam* ivi si ritenga detto non solo della terra, ma anche dei cieli: cf. J. Chaine in *Revue Bibl.*, 1937, p. 207 ss.

2). Secondo gli altri (Dillmann, Holzinger, Mangenot, Heinisch, Ceuppens...) « il cielo e la terra » indicherebbero già per anticipazione i cieli e la terra come furono dopo il lavoro divino dell'esamerone. Se si obietta che il termine di *C.* non si può applicare in senso stretto al « tutto già formato », poichè in realtà molti esseri furon tratti dalla precedente materia, si può rispondere con S. Agostino: « Deus rectissime creditur omnia de nihilo fecisse, quia etiamsi omnia formata de ista materia facta sunt, haec ipsa materia tamen de omnino nihilo facta est » (*De Gen. c. Manichaeos*, lib. I, c. VI [10]. 3). Si può considerare come intermedia la sentenza di quei Padri, citati da S. Tommaso (I, q. 66, a. 1, c; q. 69, a. 1, c), secondo i quali l'informità primordiale del cielo e della terra non deve intendersi nè come « carentia omnis formae » nè come stato di confusione caotica (il cielo era cielo, la terra terra, l'acqua acqua), ma solo in un senso relativo, « secundum quod excludit istam formositatem et decorem, qui nunc apparet in corporea creatura ».

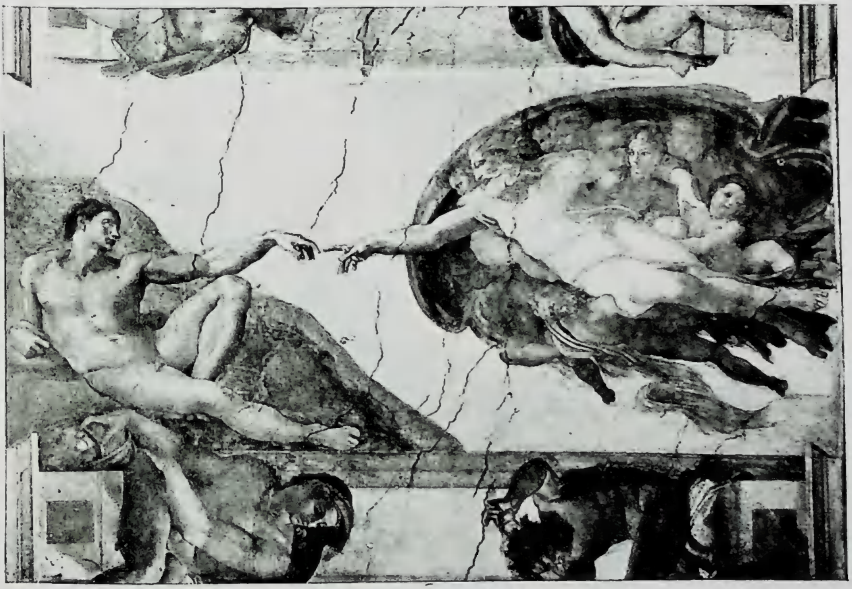
Su questo stato non-caotico della « terra » insiste E. F. Sutcliffe, *Primeval chaos not scriptural*, in « Miscellanea Biblica », II, 1934, p. 208-215. L'idea di caos in senso stretto non è ne in *thehôm*, abisso dell'acque (cf. *Tihamat* nel racconto babilonese) nè in *thohu wabhohu*, Volg. « inanis et vacua », LXX ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος (donde la Vecchia Lat. « invisibilis et incomposita ») da tradursi, meglio: « E la terra prese ad esistere *deserta e vuota* », spoglia cioè di ogni vegetazione e del tutto disabitata, poichè ancora sommersa sotto le acque dell'*abisso* (*thehom*), mentre all'abisso sovrastavano le *tenebre*.

Ma « sulle acque aleggiava (secondo altri: « incubava, covava ») *spiritus Dei* ». Questo « spirito di Dio » è stato inteso, a prescindere dall'interpretazione mitica (reminiscenza del primordiale « uovo del mondo »), in cinque sensi diversi anche nella storia dell'esegesi cattolica: 1) come « *aria* » o « *vento* mosso da Dio » (così recentemente Joüon in *Rech. de Science Rel.*, 1926, p. 304-307; ma vedi W. H. Mc Clellan in *Biblica*, 1934, p. 517-527); 2) come « *soffio di Dio* » (così recentemente Van Imschoot in *Revue Biblique*, 1935, p. 488 ss); 3) come « *forza divina* » lanciata sulla massa terracquea (specialmente il Crisostomo); 4) come « spirito di Dio » ossia Dio operante; 5) come « Spirito Santo ». Si veda l'indagine storico-esegetica di K. Smoronski in *Biblica*, 1925. Si può ben sottoscrivere alla sua conclusione: « spiritus Dei » nell'iniziale senso letterale significa « soffio di Dio », ma nel senso pieno significa lo « Spirito Santo ». Questo Spirito colla sua azione fecondatrice preparava l'erompere delle molteplici forme di vita.

IV. Varie interpretazioni dell'Esamerone. Esse furono tante attraverso i secoli, che si sarebbe tentati — osserva il Pesch (*De Inspiratione*, n. 508) — di paragonare il primo capo del Genesi a un « caleidoscopio ». Ma — aggiunge l'illustre teologo — questo capo resta sempre quello che è: un'esposizione popolare della formazione del mondo, compiutasi al cenno e al comando di Dio. Ciò che invece muta e assume nuove forme, è la soluzione della questione su: che cosa corrisponda a quella popolare esposizione nella natura delle cose.

La scuola alessandrina e la scuola antiochena conformemente alle loro opposte tendenze fondamentali (v. Esegesi [*Storia dell'*]), si caratterizzarono, la prima per il ricorso all'allegoria, la seconda per l'aderenza al senso proprio del racconto. Il gruppo dei Padri cappadoci si pose per la via

Michelangelo: Dio crea il Sole e la Luna. Palazzo Vaticano. Cappella Sistina. (Fot. Alinari).



Michelangelo: La creazione dell'Uomo. Palazzo Vaticano. Cappella Sistina. (Fot. Alinari).

Proprietà riservata.

aperta dagli antiocheni, pur non rinnegando ogni idea e ogni termine degli alessandrini. S. Ambrogio si fondò sul senso letterale proprio, per trarne sensi mistici. S. Agostino escogitò una interpretazione ideale propria personale, nel *De Genesi ad litteram* (PL. 34, 245 ss), e da allora il mondo latino, fu, in certo modo, diviso. S. Tommaso ammirava troppo S. Agostino, per osare di ripudiarne l'opinione; ma insieme egli venerava tutto il coro dei Padri; perciò, pur giudicando la spiegazione d'Agostino « più sottile e più atta a difendere la Bibbia dalla derisione degli increduli », anzi « rationabilior » (*De potentia*, q. 4, a. 2, in c. in fine; in *2 Sent.*, dist. 12, a. 2), egli costantemente allinea le due dottrine di Agostino e degli « altri Santi ». Ma gli scolastici si sono piuttosto riaccordati sulla spiegazione letterale storica.

Una nuova storia si può dire incominciata per l'interpretazione della cosmogonia biblica coi progressi fatti nel secolo scorso dalle scienze naturali, specialmente dalla geologia e dall'astronomia. Nello studio comparativo tra la Bibbia e la scienza si sono allora determinate tre diverse tendenze, l'una ad affermare il contrasto, l'altra a rilevare l'armonia, la terza a distinguere così nettamente i due campi, da giudicare vana la ricerca dell'armonia e impossibile l'affermazione del dissidio.

Non essendo opportuna qui una analisi delle varie interpretazioni (letterale propria: allegorica; periodistica concordistica: visionistica; innologica; restituzionalistica; diluvionistica . . .), oggi del tutto scadute, ci limitiamo ad accennare quelle che oggi sono in vigore.

1. **Interpr. periodistica ideale.** In sei « periodi », chiamati « giorni », Mosè ha « idealmente », non cronologicamente, disposto le opere della C. Una successione cronologica di sette tempi vi fu, come sembra richiesto da *Es* XX 9-11 e XXXI 17, dove il riposo del 7° giorno (v. Sabato) viene inculcato all'uomo come imitazione dell' « eptamerone » divino, il quale è quindi considerato come un « fatto »; ma il sacro autore, prescindendo dall'ordine cronologico, ha seguito l'ordine ideale o logico, suggeritogli dalle apparenze delle cose e dalle idee cosmogoniche familiari al suo popolo. Ed egli lascia capire che si attiene a un ordine ideale, non reale, per il fatto che parla della luce prima che del sole, della vegetazione prima che dell'irradiazione solare. La scienza ammette una « luce indipendente » dal sole: ma è difficile credere che Mosè, parlando della luce nel 1° giorno e del sole nel 4°, abbia avuto una simile intuizione; nella Bibbia si è ricercata invano l'idea d'una luce diurna non solare: cf. Eccli XXXIII 7 e P. H. Dhaime in *Revue Bibl.*, 1937, p. 172-179. Cf. Heinenauer, *Commentarius in librum Genesis*, 1910, p. 40 s; Bea, *De Pentateuco*², 1933, p. 143.

2. **Interpretazione naturale o popolare-didattica o folkloristica.** L'autore sacro, per inculcare verità religiose basilari, si è adattato al modo di pensare e di esprimersi del suo popolo (essere la C. avvenuta realmente in 6 giorni naturali . . .). si è cioè servito delle concezioni ed espressioni popolari come di forma o involucro per innuclearvi l'insegnamento religioso. Così, a un dipresso, Holzhey, N. Peters, Zapletal, Heinisch. - Ma resta un dubbio: ha l'autore sacro condiviso le idee popolari, riaffermandole da parte sua? In questo caso si esigerebbe una corrispondenza dell'esamerone coll'ordine della realtà. Si potrebbe allora integrare questa interpretazione, dicendo che Mosè attinse l'idea dei giorni dalla tradizione del suo popolo, la quale, però, conservava in ciò un elemento della primitiva rivelazione, come pensa il padre Teofilo da Orbiso (*Verbum Domini*, 1931, p. 141-155). Ma insorgono allora le difficoltà scientifiche contro l'asserto della C. in 6 giorni naturali. La **teoria interperiodistica** affermava essere intercorsi fra giorno e giorno dell'esamerone periodi di durata indefinita, ma ciò non trovava alcun appoggio nel testo. Il precitato p. Teofilo ammette la necessità dei periodi intercalari; ma la rivelazione, e di conseguenza il racconto sacro, ne prescinde, presentando i sei giorni, i quali non significano che « sei speciali interventi » di Dio nella naturale evoluzione del mondo, come continui, coerentemente colla tendenza teologica che soleva tener conto unicamente della azione divina. Se invece gli elementi popolari del racconto genesiaco non costituiscono oggetto di affermazione da parte del sacro autore, ma sono in semplice funzione di « mezzo » espressivo o didattico, allora la suesposta teoria vien quasi a fondersi colla seguente.

3. **Teoria storico-artistica.** Così l'ha denominata un suo chiaro espositore, il padre A. Fernandez (*Verbum Domini*, 1923, p. 13-20): la teoria, che raccoglie elementi da altre teorie precedenti, è ora abbracciata da molti esegeti, come E. Ruffini, Fruhstorfer, Vaccari (*Enc. It.*, XVI, 508 *a*), Ceuppens, ecc. Nel racconto cosmogonico della Bibbia si devono distinguere due elementi, l'uno *storico*, oggetto di affermazione da parte del sacro autore: l'origine dell'universo intero e delle singole cose da Dio creatore; l'altro *artistico*, semplice mezzo espressivo: l'ordine, nel quale sono disposti i singoli atti creativi. Il quadro schematico dell'esamerone si rivela da sè come qualche cosa di abilmente congegnato. L'autore sacro, enunciato il dogma generale della C. (versetto 1), si appiglia all'idea popolare del caos primitivo (v. 2): una massa risultante di tre elementi, disposti a strati dal basso in alto: *terra, acqua, tenebre*. Questa concezione ispira da sè l'ordine degli atti successivi dell'*opus distinctionis* e dell'*opus ornatus*. Il primo atto necessario di distinzione è quello di sgombrare le tenebre facendo la luce: ecco perchè la luce si dice creata nel 1° giorno; segue nel 2° giorno la C. del firmamento per distinguere la regione delle acque superiori destinate a dar la pioggia e la regione delle acque inferiori; nel 3° giorno si opera in basso la distinzione fra mari e terra, sicchè questa può tosto apparire colla flora, che è come sua immobile aderenza (cf. *Summa Theol.*, I, q. 69, a. 2, ad 1). All'*opus distinctionis* corrisponde poi con voluto parallelismo l'*opus ornatus*. — Questa teoria si presenta come la più suggestiva. Tuttavia, per salvare il senso realistico delle parole, con cui viene inculcato il riposo sabatico (Es XX ss: « poichè in sei giorni il Signore fece il cielo e la terra, ecc. . . . »: cf. XXXI 17), potremmo pensare, come s'è accennato, che la distinzione di sei giorni o tempi o interventi speciali di Dio nella C. e formazione del mondo fosse elemento tradizionale e che l'arte o intuizione di Mosè si sia limitata al modo di inquadrare nell'esamerone le varie opere divine.

V. **Sublimità dottrinale del racconto genesiaco.** In *Gen 1* sono affermate con chiarezza stupenda alcune delle più fondamentali verità religiose, quali:

1. **L'eternità, l'unicità, l'onnipotenza e la trascendenza di Dio.** Come nei primi versetti del IV Vangelo il Verbo — Logos — è affermato preesistente — e perciò eterno — a tutte le cose che ebbero un inizio esistenziale, così nel primo versetto del *Gen*, mentre di tutto l'universo è affermato l'inizio esistenziale, Dio appare come l'*unico* esistente anteriormente a quell'inizio e perciò *eterno*, poichè non avrebbe potuto darsi l'esistenza da sè; inoltre *onnipotente*, poichè il suo semplice comando dà l'esistenza a tutte le cose; *personale* e *trascendente*, in quanto necessariamente distinto dal mondo che Egli stesso crea e dispone.

2. **La creazione.** Mentre discutono i dotti, se almeno i sommi tra i filosofi antichi, come Platone e Aristotele, abbiano anche solo implicitamente avuto e affermato l'idea di un « creatore » (cf. C. Boyer, *De Deo creante et elevante*[2], 1933, p. 12-15; Enc. It., XI, 809 *b*), questa dottrina, come s'è visto nel precedente articolo, si annuncia ben definita in capo all'esamerone.

3. **La singolare dignità e l'alto destino dell'uomo**, il quale è creato secondo una misteriosa somiglianza con Dio ed a coronamento delle altre creature, delle quali è costituito signore. v. Adamo ed Eva, III.

4. **L'originaria bontà di tutte le cose.** v. Creature (*Bontà delle*).

Si può conchiudere col protestante A. Dillmann, che la cosmogonia biblica « non contiene alcun termine che possa sembrare indegno del pensiero di Dio. Dacchè si tentava di dipingere, per renderlo afferrabile all'intelligenza umana, il mistero della creazione, che resterà sempre un mistero per l'uomo, era impossibile delineare un quadro più grande e più degno. A buon diritto se ne trae una prova del carattere rivelato di questo racconto » (*Die Genesis*, 1875, p. 9). Tale rimarrà sempre l'apprezzamento dei cattolici: attraverso la prima pagina della Bibbia rilucono verità scaturite dalla Rivelazione. Fare di questa pagina il risultato di una lenta plurisecolare epurazione dei miti cosmogonici pagani, specialmente assiro-babilonesi (v. Babilonia e Bibbia), è un vano tentativo di sottrarsi al mistero della Rivelazione, quando appunto l'infinita distanza dottrinale del racconto sacro dalle cosmogonie pagane (descrizione delle principali in Enc. It., XI, 581 *b*-585 *a*) sembra da parte sua conclamare un'origine soprannaturale.

VI. **Nota sul trasformismo** Abbiamo già altrove (v. Adamo ed Eva, II, 3) formulato un giudizio teologico-esegetico sul trasformismo applicato al corpo dell'uomo. Qui consideriamo la sua applicazione al regno vegetale e al regno animale. La nostra filosofia postula un intervento creativo di Dio sia per l'apparizione della vita vegetativa che per l'apparizione della vita animale. Essa esclude, in virtù del principio di causa sufficiente, sia l'origine della vita vegetativa per semplice evoluzione naturale dalla materia inorganica, sia il passaggio per semplice naturale evoluzione dalla vita della pianta a quella dell'animale. La Bibbia corrobora questi postulati della sana filosofia, sia accentuando il reiterato comando divino, in virtù del quale la terra germinò i vegetali (3° giorno) e le acque presero a brulicare di pesci e di cetacei e l'aria a popolarsi d'uccelli (5° giorno) e la terra produsse i suoi animali, bestie e rettili e fiere (6° giorno), sia affermando appunto una creazione distinta del regno vegetale e del regno animale. Il senso del ripetuto comando divino è che i vegetali e gli animali non sono « nati » spontaneamente dalla materia inorganica, ma che Iddio li produsse o infondendo in elementi materiali preesistenti un nuovo principio, « la vita », o anche sviluppando i « germi vitali » già dall'inizio inseriti da Lui nella materia.

Ma il testo sacro ha di più. Vi si dice e ripete che le piante e gli animali furon creati da Dio *secondo la propria specie* (ebr. *mîn*). Secondo la maggior parte dei teologi e degli esegeti, ciò ripetendo « la Scrittura c'insegna che ogni specie fu *separatamente* creata, e non già l'una proviene dall'altra, come pretenderebbe il trasformismo » (A. Vaccari in « La Sacra Bibbia per cura del Pont. Istituto Biblico », *Il Pentateuco*, su *Gen* I 11). Tuttavia altri teologi ed esegeti, il cui numero sembra crescere (ricordiamo Wasmann, Gemelli, Frank, De Sinety, Paquier, Perier . . .), ritengono che un « trasformismo mitigato », secondo cui da uno o pochi organismi sia di vita vegetativa che di vita animale, creati da Dio, avrebbero poi avuto origine, sempre sotto l'azione direttiva di Dio, tutte le specie vegetali ed animali, sia conciliabile col testo genesiaco, il quale, quanto è perentorio nel far risalire a Dio l'origine di tutti gli esseri d'ogni ordine e varietà, altrettanto è scevro di precisazioni filosofiche o di preoccupazioni scientifiche sul « modo » di tale origine, sul numero delle specie create e sull'eventuale cooperazione delle cause seconde colla Causa Prima. Il padre J. Prado, nella riedizione delle « Praelectiones Biblicae » del padre A. Simon, formula il seguente giudizio: « Evolutionismus mitigatus, praecipuos plantarum atque animalium typos a Deo immediate creatos admittens . . . Sacrae Scripturae non adversari videtur. Unde . . . tuto ut mera hypothesis, ut probabilis nondum demonstrata, propugnari potest » (*Vetus Test.*, vol. I, 1934, p. 35). La Commissione Biblica, a dir vero, ha messo al sicuro il senso letterale storico della *creazione di tutte le cose fatta da Dio all'inizio del tempo*. Ma, « malgrado il rigore di questa formula, non pensiamo che essa escluda un trasformismo moderato. Essa non specifica che Dio sia stato il creatore immediato di tutte le specie vegetali o animali. Nè maggiormente esclude il gioco delle forze cosmiche. E soprattutto la Commissione Biblica non ha richiesto per gli esseri dell'universo differenti dall'uomo una *creazione speciale di Dio* » (Cruveilhier-Pirot, col. 603). Da parte sua il padre C. Boyer (*o. c.*, p. 121) giudica doversi conservare « finchè è possibile » il senso ovvio e naturale della Scrittura, secondo il quale « la prima formazione di ciascuna specie, che realmente differisca dalle altre nell'essenza, è da attribuirsi all'immediata operazione divina ». Altre volte il senso ovvio della Scrittura si è dovuto abbandonare. Molto dipende dunque dallo stato scientifico della questione. Ora l'ipotesi trasformista (v. Trasformismo), feconda direttrice delle ricerche biologiche di tutto un secolo, è ancora allo stato di pura ipotesi: finora scientificamente provata è soltanto l'evoluzione entro i limiti fissi della specie linneana, prevista dalle leggi mendeliane (v. Mendel) e dalle leggi genetiche. Comunque noi riteniamo che il progresso della scienza biologica non debba turbare il cattolico.

Bibl. — Oltre ai commenti sul Genesi, già citati sotto la voce Adamo ed Eva (dove è pure menzione

di opere di alcuni degli autori citati nel presente articolo) vedi: J. Brücker, *Questions actuelles d'Écriture Sainte*, Paris 1895, p. 145 ss, 158 ss. — M. J Lagrange in *Revue Biblique* 5 (1896) 381-407. — Fr. A. M. Lépicier, *L'opera dei sei giorni secondo la tradizione e la scienza*, 2 voll., Roma-Firenze 1904. — E. Mangenot, *Hexaméron* in *Dict. de Théol. cath.*, VI, col. 2325-2354, dove, col. 2335 ss, si troveranno indicati i commenti patristici all'esamerone. — J. Guibert, *Les croyances religieuses et les sciences de la nature*, Paris 1910. — Zschokke-Döller, *Historia Sacra V. T.*, Vindob. et Lipsiae 1920 [7], p. 19-26. — E. Ruffini, *Hexaëmeron* in *Athenaeum Urbanum* de Propaganda Fide, 1 (1925) 50-66 — K. Fruhstorfer, *Weltschöpfung und Paradies nach der Bibel*, Linz 1927. — F. Ceuppens, *De hexameron. Gen 1 1-II 3*, Romae 1931. — Id., *De historia primaeva* (Gen. I-XI), Romae 1934, p. 1-92. — Cruveilhier-Pirot, *Genèse* in *Supplém. du Dict. de la Bible*, III (fascic. XIII-XIV [1936] col. 590 ss. — M. Baronci, *I Giorni della Creazione*, in *Fides* 42 (1942) 373-377. — U. Cassuto in *Annuario di Studi Ebraici* 1 (1934).

CREAZIONISMO. È la dottrina che postula un intervento creativo (v. Creazione) di Dio per spiegare:

A) l'essere finito in generale che, rivelandosi molteplice, graduato, contingente, diveniente, ordinato, composto, non ha la ragione sufficiente di sè in sè, ma fuori di sè, in una causa prima trascendente, detta appunto « Creatore ».

In questo senso il C. esclude: a) la *creazione da materia preesistente*, che propriamente è solo una « formazione » la quale è il massimo livello cui pervenne la filosofia pagana, anche con Platone ed Aristotele; b) la *creazione necessaria* da parte di Dio, sostenuta dall'Emanatismo (v.) neoplatonico, da Abelardo (v.), Eckhart (v.), Wicleff (v.), Rosmini (v.), ecc. (cf. Denz.-B., 374, 501-03, 607, 1908); c) la *creazione ab aeterno* (v. Creazione, IV, 3), d) il Dualismo (v.) dei Manichei (v.) e Priscillianisti (v.); e) ogni forma di Monismo (v.) asoluto, di Panteismo (v.) tanto immanentistico quanto acosmistico. Per eccesso, poi, peccano contro il genuino C.: f) l'*ottimismo* metafisico (che, però, può essere un corollario della creazione necessaria); g) l' Occasionalismo (v.) postcartesiano e ogni dottrina che sottrae all'ente finito ogni vera causalità (cf. per i medievali Nicola d'Antrecourt, Denz.-B., 559 ss).

B) **Alcuni esseri privilegiati**, i quali, per la loro nobiltà, non possono originare dall'azione delle cause seconde naturali, ma soltanto da un intervento diretto di Dio. Tali sono: a) la *vita in generale* (v. Vita), la quale non può essere originata dal regno minerale, contro l'evoluzionismo assoluto; b) la *vita specifica*, cioè delle specie: in questo senso il C. significa Fissismo (Linneo: « tot sunt species quot creavit Infinitum Ens ») e si oppone a Trasformismo (v.); in che senso vada accettato il fissismo e come il trasformismo possa essere accettato dai cattolici v. sotto Creazione *(Il racconto biblico della)*, VI; Adamo ed Eva, II, 3. Per i viventi inferiori (vegetali, animali) solo l'origine della specie postula il C., poichè l'individuo deriva dal suo simile, naturalmente, senza speciale azione di Dio; invece c) l'*anima umana*, per la sua spiritualità, anche individualmente trae origine da un atto creativo, diretto di Dio; in questa accezione, C. esclude il Traducianismo (v.), l'origine dell'anima dai gradi inferiori della vita per evoluzione naturale emergente (cf. Denz.-B., 1910 ss), l'**inoreabilità dell'anima** (ib., 527), la sua divinità (ib. 511 ss) e anche la sua preesistenza (v. Anima).

CREDIBILITÀ. v. Apologetica. Certezza. Fede.

CREDNER Carlo Augusto (1797–1857), teologo protestante, n. in un villaggio presso Gotha, m. a Giessen, dove dal 1832 fu professore ordinario di esegesi e di storia ecclesiastica. Lasciò studi notevoli su Gioele (1831), sulla propedeutica biblica (2 voll., 1832, 1838), sulla storia del canone biblico (ed. Volkmar, 1860).

CREDO. v. Simbolo

CREDO quia absurdum. Paradosso attribuito ora a Tertulliano ora ad Agostino, ma che, in tale forma (diffusa dal sec. XVII in poi), non ricorre presso nessuno dei due. Tertulliano ha espressioni simili (« prorsus *credibile* est, quia *ineptum* est... *certum* est, quia *impossibile* ») in *De Carne Christi*, 5, per affermare la realtà della carne di Cristo contro gli gnostici. Era probabilmente una reminiscenza del pensiero di S. Paolo (I Cor I 18 ss) sull'ignominia della Croce come sapienza di Dio; non era per nulla una negazione d'armonia fra ragione e fede, armonia che Tertulliano più volte accentua. Cf. D'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris 1905, c. I.

In S. Agostino si può notare il passo di *Confessioni*, lib. VI, c. 5, ove afferma che giustamente nella Chiesa cattolica si impone di credere ciò che non si dimostra (trascendenza del contenuto della nostra fede).

CREIGTHON Mandell (1845–1901), vescovo e storico anglicano, n. a Carlisle, m. a Fulham, dopo essere stato professore di storia della Chiesa a Cambridge, canonico a Worcester e Windsor, vescovo di Peterborough (1891) e di Londra (1897), avverso ai ritualisti. Illustrò con notevoli monografie la storia politico-ecclesiastica della sua nazione nel sec. XVI. Opera principale: *The history of the Papacy during the period of the Reformation*, 5 voll, 1882-94. Fu confondatore della *English Historical Review*. Ne stese la biografia e ne raccolse le lettere la sua consorte.

CREMA. Città di 25.000 ab. in prov. di Cremona. Nel sec. XII, ribellatasi a Cremona a cui l'aveva donata la contessa Matilde, fu alleata di Milano e distrutta dal Barbarossa nel 1159. Passò dopo varie vicende in potere dei Benzoni (1403), quindi dei Visconti e dei Veneziani. Dal 1454 al 1797, fu quasi ininterrottamente sotto Venezia. Fu poi provincia del regno lombardo-veneto.

La sede vescovile fu eretta nel 1579 con bolla di Gregorio XIII (11 aprile) e per istanza della Serenissima. Fu sottoposta al metropolita di Milano. Con bolla 20 ottobre 1582 divenne suffraganea di Bologna. Ritornò soggetta a Milano nel 1835. Patrono S. Pantaleone (27 luglio). Parrocchie 56, con 70.000 fedeli e 144 sacerdoti, di cui 11 religiosi.

Tra i presuli si ricorda *Dalmazio* Minoretti (v.), elettovi nel 1915, poi divenuto arcivescovo di Genova e cardinale; tra i cittadini il celebre domenicano Battista da Crema (v.).

La bella *cattedrale*, di stile gotico lombardo, opera dei maestri comacini, fu iniziata dal 1284 e compiuta nel 1341. È uno dei più belli esemplari del trecento lombardo. La *SS. Trinità* in stile

barocco fu rifatta nel 1760; notevoli anche *S. Maria delle Grazie*; *S. Benedetto*. Di tipo bramantesco è, poco fuori della città, il *Santuario di S. Maria della Croce*: architettato da Giovanni Battagio di Lodi nel 1490, fu compiuto dal cremasco G. A. Montanaro nel 1500 e venne restaurato nel 1903 da Luca Beltrami ed Emilio Gussalli. — Cappelletti, XII, 241-275. — Ughelli, II, 56-62. — Enc. It., XI, 823*b*-824. — Attraverso l'Italia. *Lombardia*, II, p. 194 s.

CREMAZIONE (da: *cremare*, bruciare), si dice dei cadaveri bruciati invece che sotterrati o riposti nei loculi. Sembra che i popoli primitivi in un secondo tempo della loro storia abbiano sostituito al seppellimento il rito della cremazione o incinerazione. L'uso della sepoltura, sacro presso i semiti (nella Bibbia appaiono eccezionali i casi di cremazione: I Sam XXXI 12; Am VI 10; v'era però la pena del fuoco: Lev XX 14; XXI 9), fu riconsacrato dalla religione cristiana, come un rito inviolabile: v. Cadaveri (*Culto dei*). I fedeli raccoglievano e seppellivano con venerazione anche i resti dei nostri martiri. Uno sporadico tentativo contrario al costume universale della Chiesa fu represso da Bonifacio VIII con la scomunica.

Per sè, la C. non ripugna ai dogmi cattolici, neanche a quello della resurrezione dei corpi: ma è indubbiamente contraria al costume e alla disciplina della Chiesa e al senso di rispetto dovuto ai corpi consacrati dai Sacramenti, come calici della anima. Dato lo spirito con cui si tentò introdurre la C. tra noi, il S. Officio ripetè in tre decreti la sua condanna: il 19-V-1886 proibisce la C. e la iscrizione a leghe cremazioniste; il 15-XII-1886 e il 27-VII-1892 insiste e risponde a parecchie questioni pratiche (cf. *Denz.-B.*, n. 1863-64). Il CJ. li ripete nei cann 1203, 1240 § 1 n. 5 e 2339. Nè è lecito dar corso alla volontà di chi in qualche modo avesse ordinato di cremare il proprio corpo; anche se avesse espressa tale volontà con un contratto o nel testamento. Chi morisse con tale proposito resta escluso dalla sepoltura ecclesiastica, anche se poi per altre circostanze la C. non avesse luogo (Istr. S. Off. 19-VI-1926, in *AAS*, XVIII, p. 282). — E. Valton in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 2310 2323. — K. Algermissen in *Lex. für Theol. und Kirche*, VI, col. 465-468.

CREMER Ermanno (1834-903), pastore e teologo protestante ortodosso, n. a Soest, m. a Greifswald, dove dal 1870 fu professore ordinario di teologia, circondato di grande prestigio. Dal 1886 fu anche membro del concistoro di Stettino. Fra le opere principali contano: *Biblisch-theol. Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität*, 1923[11]; *Zum Kampf um das Apostolikum*, 1893[7], difesa del Simbolo Apostolico, e *Das Wesen des Christentums*, 1902, tutt'e due contro Harnack; *Die paulinische Rechtfertigungslehre*, 1900[2]; *Die Grundwahrheiten des Christentums*, 1903, contro R. Seeberg; oltre a scritti omiletici e pastorali. — Baumgarten-Mulert in *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, I[2] (1927) col. 1742 s.

CREMONA. Città con circa 65.000 ab. nella pianura padana, capoluogo di provincia. Ha una storia antichissima che la congiunge ai Romani. Dopo secoli di decadimento, si risollevò nel sec. XI, fu retta dai vescovi e divenne poi libero comune, rivaleggiante con Milano. In seguito si succedettero varie signorie e domini (Pallavicini, Cavalcabo, Visconti, Sforza, Spagna, Austria). Dopo il 1860 la storia di C. è quella della patria.

La sede episcopale in C., relegandone tra le leggende la fondazione per opera di Barnaba apostolo, risale agli ultimi anni dell'episcopato di S. Ambrogio († 397) o ai primi anni del secolo successivo.

Il Savio avverte che « fra tutte le diocesi della regione lombarda Cremona è quella che ha più lacunoso e incompiuto il catalogo dei suoi vescovi »; per il periodo delle origini il Cavitelli, il Campo e Biagio Rossi, tutti del sec. XVI, completarono la lista più o meno a fantasia. Altre falsificazioni perpetrarono il Bresciani (1599-1670) e il Dragoni (1838 e 1840). Lo Zaccaria dipese dal Bresciani. Il primo vescovo di cui storicamente abbiamo memoria è un *Giovanni* che nel 451 partecipò ad un concilio provinciale in Milano. La sede cremonese temporaneamente si sottrasse alla metropolitana di Milano, ma nel 1228 vi ritornò.

Il vescovo *Offredo* (1168-1185) sarebbe stato l'introduttore d'uno speciale rito cremonese detto appunto *offrediano*, usato dapprima nella cattedrale e che poi, dopo il 1297, si tentò di estendere a tutte le altre chiese (vedine framm. in Aporti, II, 145, 151-153, 157 s). Il rito fu abolito da Callisto III con bolla del 28 luglio 1457.

Nella serie meritano di essere rilevati: *Liutprando* (962-970), scrittore storico di importanza (opere certe in *PL* 136, 787-938); *Sicardo* (1185-1215), altro celebre cronista (cf. Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, VII, 529-626 e Holder-Egger in *Mon. Germaniae hist., Scriptores*. XXXI,79-183); il cisterciense *Emanuele di Sescalco* (1291-1298), santo e dotto, morto esule in Frisia (cf. Savio, p. 140-144); *Bartolomeo Capra* (1405-1412), segretario di Innocenzo VIII e poi arcivescovo di Milano, sua patria; gli illustri cardinali: *Ascanio Maria Sforza* (1486-1505), figlio del duca di Milano Francesco Sforza; *Pietro* (1524-1529) e *Benedetto* (1529-1549) *Accolti*, i tre cardinali di casa *Sfondrati*: *Francesco* (1549-1550), *Nicolò* (1560-1590), divenuto nel 1590 papa col nome di Gregorio XIV, e *Paolo* (1607-1610), nipote del precedente. Tra Francesco e Nicolò Sfondrati va ricordato il cardinal *Federico Cesi*. Tuttora viva, anzi crescente è la fama del vescovo *Geremia Bonomelli* (1871-1914).

Parrocchie 232 con 367.637 fedeli e 464 sacerdoti, di cui 31 religiosi. Patrono S. Omobono (13 novembre).

Edifici Sacri. *Duomo:* uno dei più splendidi monumenti dell'Italia settentrionale. Venne eretto sulle rovine dell'antico. Consacrato nel 1190, venne ampliato e compiuto nei secc. XIII e XIV. Bella la facciata principale tutta in marmo che, disegnata nello stile romanico, riunisce oggi capolavori di vari secoli. Bellissime pure le altre due facciate poste alle testate del transetto e ricche di preziose terrecotte. L'interno è maestoso, a croce latina, con tre navate. Pareti e volte sono dipinte a fresco da celebri pennelli. Ricordiamo tra i tanti artisti: il Romanino che tiene un posto distinto nel ciclo pittorico di questa chiesa; il Bembino suo allievo; il Torticelli detto il Pordenone; il Boccaccino, Altobello Melloni, Bern. Campi e Giulio Campi. Il coro venne intagliato dal Platina (1490).

A fianco della facciata principale del duomo è il *Torrazzo*, il campanile più alto d'Italia (m. 111); elevato intorno al 1250 nella parte a torre quadrata;

nel 1284 fu compiuto l'elegante ottagono terminale. Alla base del Torrazzo una graziosa loggia sovrasta il portico che si riunisce al protiro della cattedrale.

All'arte romanica si richiama pure il *battistero* attiguo alla cattedrale, di forma ottagona, edificato nel 1167 su disegno di Teodosio Orlandino. In parte è rivestito con marmi. La loggia superiore è del '400. Il fonte è del 1530 in marmo di Verona. Tutto l'interno è d'intonazione romanica. Altre chiese insigni: *S. Agata* con facciata neoclassica e campanile lombardo. Ha una tavola di S. Agata di pittore cremonese del sec. XIII ed altre opere d'arte. *S. Agostino*, costruzione lombardo-gotica del 1339 ricca di bellissimi dipinti, tra cui la Madonna col Bambino e i Santi Giacomo e Agostino del Perugino. *S. Michele* (sec. XII), la più antica, bell'esempio di stile lombardo; sotto il presbiterio è il « lapidario dei Caduti », cripta del sec. XI. *S. Abbondio* e *S. Pietro al Po*, del tardo cinquecento, con veri gioielli d'arte pittorica (Melloni, Bernardino Gatti detto il Soiaro, A. Campi, GB. Trotti detto il Malosso, ecc.).

Va ricordato che C. sulla fine del '400 e principio del '500 fu illustre per fioritura di pittori, scultori, architetti. Anima del movimento artistico fu Galeazzo Campi. Il *museo civico* (palazzo Affaitati) ospita, con le opere dei Campi stessi, molti lavori degli altri artisti cremonesi, la cui gloria migliore vive però sempre nel genere sacro.

Bibl. — Ughelli, IV, 576-622. — Cappelletti, XII, 125-239. — Fran. Ant. Zaccaria, *Cremonensium episcoporum series*, Mediolani 1749. — Ferrante Aporti, *Memorie di storia eccl. cremonese* (fino all'a. 1590), Cremona 1835. — Lanzoni, II, 944-956. — Girondelli, *Gerarchia eccl. della dioc. di Cremona* per gli anni 1865, 1866, 1867, Cremona. — F. Savio, *Lombardia*, parte II, vol. II (Bergamo 1932) p. 1-145. — G. de Vecchi, *Brevi cenni storici sulle chiese di Cremona*, ivi 1907. — A. Berenzi, *Storia del Seminario Vesc. di Cr.*, ivi 1925. — Per l'arte v. ampia Bibl. in Enc. It., XI. Cf. pure Attraverso l'Italia, *Lombardia*, II, p. 167-191.

CREMONA Florio, barnabita. Nel 1625 fu mandato negli Stati austriaci e, con una vita di zelo attivo, vi assicurò la Congregazione. Con l'appoggio del card. Ernesto de Harrach arciv. di Praga e dell'imperatore Ferdinando II e dell'imperatrice, benevoli ai Barnabiti, prese, il 16 maggio 1626, possesso della parrocchia imperiale di S. Michele a Vienna e l'11 ottobre 1627 della chiesa di S. Benedetto a Praga. Nominato, dal card. Harrach, visitatore generale di tutta la diocesi, dispiegò tanto zelo, anche nella conversione degli eretici hussiti, che fu considerato dal cardinale quasi il suo braccio destro. La proposta di fondare una università a Praga, essendo i Barnabiti decimati dalla peste del 1630, non potè essere accettata; si iniziò però un noviziato a Vienna. Instancabile per la causa cattolica, entrava in dispute con gli eretici del seguito del duca di Sassonia, ottenendo da lui che le chiese cattoliche non venissero più occupate dai protestanti. Suppli nell'insegnamento teologico in seminario. Di spirito audace, contro potenti opposizioni trovava appoggio nei grandi e nell'imperatore. Per concessione di propaganda al cardinale, non poteva esser levato dalla Boemia e vestiva abito di prete secolare. Fu al seguito di Wallenstein, di cui aveva la massima considerazione e ad Eger, il 23 febbraio 1634, quando quegli cadde assassinato, corse pure pericolo della vita. Scadendo l'indulto apostolico, richiamato dai superiori, nel 1638 otteneva licenza dal Pontefice di passare nell'Ordine dei Canonici Regolari del S. Sepolcro. — O. Premoli, *Storia dei Barnab. nel 600*, Roma 1922, p. 108, 123 e 163.

CREMONINI Cesare (1552-1631). E' l'ultimo dei grandi aristotelici del Rinascimento. Professore alla Università di Padova, interpretò Aristotele secondo Averroè e Alessandro di Afrodisia, contro gli scolastici, sostenendo l'indipendenza della fisica dalla teologia, e negando l'immortalità dell'anima. Ammette invece l'esistenza di Dio, ma avvicinandosi al neoplatonismo sostiene l'assoluta inconoscibilità di Lui e predica una morale autonoma premio a se stessa. Per non incorrere nella condanna della Chiesa, si appella, come tanti altri, alla teoria della doppia verità. — Berti, *C. Cremonini e la sua controversia con l'Inquisizione di Padova e di Roma*, Roma 1878. — A. Favaro, *C. C. e lo Studio di Padova*, Venezia 1883. — Pastor, *Storia dei Papi*, XII (Roma 1930) p. 86 e 221 s. — Enc. It., XI, 832 *b*-33 *a*.

CRESCAS Chasdai, *ben Abraham*, o *ben Judah* (1340-1412), n. a Barcellona, m. a Saragozza, talmudista e filosofo religioso ebreo, il quale nel 1410 pubblicò *Or Adonai* (luce di Dio). Conobbe Aristotele non dal greco, nè dall'arabo, lingue a lui ignote, ma dalle versioni ebraiche (le quali, al contrario di ciò che spesso si pensò, furono accurate) e dalla tradizione aristotelica, conservata viva nelle scuole siriache ed ebraiche. Confutò i concetti peripatetici di infinito, spazio, tempo, vuoto. Concepì l'universo non come un cerchio chiuso, ma come una molteplicità (forse in numero infinito) di mondi illimitati (tolemaici, e non copernicani come quelli di Bruno).

La sua dottrina di Dio è in sostanza tradizionale. Ebbe influenza sulle scuole filosofiche ebraiche (dalle quali peraltro gli vennero obiezioni e opposizioni), su Pico della Mirandola e forse su Bruno. Secondo M. Joël (*Chasdai Creskas' religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einfluss*, Breslau 1866; *Zur Genesis der Lehre Spinozas* . . ., ib. 1871), C. sarebbe la fonte principale dello spinozismo: la tesi va attenuata, ma sembra bene che la dottrina spinoziana dell'*amor Dei intellectualis* (cf. *Ethica*, l. V, Propp. 35-37) sia ispirata a Maimonide e a Crescas (cf. Joël, *Spinozas theologisch-politischer traktat auf seine Quellen geprüft*, Breslau 1870, p. X: « Da Chasdai l'*amore*, da Maimonide l'aggettivo *intellettuale* »). Se il *Rab Ghasdai* di cui parla Spinoza nell'*Ep.* XII è da identificarsi col nostro, da lui Spinoza conobbe le dimostrazioni di Dio dei peripatetici recenti. — H. A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge 1929, ampia introduzione storica, testo ebraico e versione inglese.

CRESCENTE, Santo. Discepolo di S. Paolo, con cui si trovava a Roma, donde partì per la *Galazia* o, secondo altra lezione, per la *Gallia* (II Tim IV 10). Del resto lo stesso nome di « Galazia » indicava sia la Galazia d'Asia sia la Gallia. Nelle leggende agiografiche figura come primo vescovo di Calcedonia, di Vienna (Gallie) e di Magonza. — Acta SS. *Jun.* V (Ven. 1744) *die* 26, p. 250 s. — L. Duchesne, *Les fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, Paris 1894, I, p. 151-155.

CRESCENZI. Potente famiglia romana di antica origine, che ebbe una parte importante nelle vicende della città e del Papato fra il secolo X e il XI. Vi appartennero: un **Giovanni**, che capeggiò il partito favorevole a Ottone I, adoperandosi a far ritornare in Roma il papa Giovanni XIII, parente dei C. ed eletto per volere dell'imperatore, ma espulso dalla nobiltà romana, avversa ai Tedeschi (966); un **Crescenzio de Theodora**, che capeggiò invece il partito antitedesco e fu fautore dell'indipendenza del Papato: fatto uccidere il papa imperiale Benedetto VI, gli sostituì Bonifacio VII (974); ma poi si riconciliò con Benedetto VII, fatto eleggere da Ottone II dopo l'espulsione di Bonifacio; un altro **Giovanni** (figlio di Crescenzio de Theodora), il quale, durante la reggenza per Ottone III, reintegrò Bonifacio VII, assunse il titolo di patrizio dei Romani e sostituì quindi Giovanni XV a Bonifacio VII (985). Conciliatosi colla reggente Teofana, madre di Ottone III, potè in quei tristissimi tempi spadroneggiare in Roma. Ebbe vivi contrasti, sia con Giovanni XV che col suo successore, di elezione imperiale, Gregorio V, il quale in un concilio riunito a Pavia lo fece condannare. Ma egli non si arrese e creò l'antipapa Giovanni XVI. Finalmente Ottone III potè ridurlo all'impotenza; dopo due mesi di resistenza in Castel Sant'Angelo, il turbolento patrizio fu preso e condannato a morte con dodici compagni (998). Con lui la famiglia decadde. Si distinse ancora un suo figlio **Giovanni**, che, dopo la morte di Ottone III, assunse il governo di Roma col titolo di patrizio e senatore e lo tenne per dieci anni (1002-1012) serbando pacifiche relazioni coi papi Giovanni XVIII e Sergio IV e coll'imperatore Enrico II. Ma ormai il primato passava alla famiglia dei conti di Tuscolo. Delle due diramazioni principali, gli Stefaniani perdurarono ancora per qualche decennio lottando contro la badia di Farfa e i Tusculani; gli Ottaviani conservarono per circa un secolo il rettorato di Sabina: a questo ramo appartenne papa Silvestro III. — G. Bossi, *I Crescenzi (dal 900 al 1012)*, Roma 1915. — Id., *I Crescenzi di Sabina Stefaniani e Ottaviani (dal 1012 al 1106)*, I, Roma 1918. — Enc. It., XI, 840.

CRESCENZIONE, Santo. Martire di Roma, venerato anche a Firenze (Crescenzio). Subì il martirio nel III sec. ed è ricordato con altri santi, specialmente Giustino o Giusto.

Il Geronimiano al 4 agosto ha: « *Romae, via Tiburtina, in cimiterio S. Laurentii martyris, Criscentionis et Justini* ». L'Itinerario salisburgese: « *in altero loco sanctus Justinus, et iuxta eum, sanctus Crescentus martyr* ».

In una epigrafe del cimitero di Priscilla si legge: *Salba me domne Crescentione:* secondo altra epigrafe, due coniugi acquistarono un sepolcro a due posti (v. Bisomum) nella galleria che si prolunga innanzi all'ingresso del cubicolo del martire, *at Crescentionem martyrem*. Il *Liber Pontificalis* colloca la tomba del papa Marcellino nel cimitero di Priscilla *in cripta iuxta corpus sancti Criscentionis*. Giustino sarebbe il presbitero che diede sepoltura al corpo di S. Lorenzo, e Crescenzione il cieco guarito miracolosamente dallo stesso. — Schuster, VIII, 135; VI, 22. — H. Delehaye, *Les origines du culte des Martyrs*, Bruxelles 1912, p. 129, 159, 315, 318. — Lanzoni, I, 576. — Acta SS. *Aug.* I (Ven. 1750) *die* 4, p. 318.

CRESCITELLI Alberico, Ven. (1863-1900). Sacerdote e missionario ardentissimo, n. ad Altavilla-Irpina (Benevento) e martirizzato dai Boxers nello Shensi meridionale. Il 21-XII-1927 s'è introdotta la causa di beatificazione. — Vita *del Servo di Dio Alb. Cr.*, Avellino 1914. — *AAS* XX (1928) 23-26.

CRESCONIO: 1) Grammatico donatista, che circa il 402 mandò uno scritto a S. Agostino, fornendogli così motivo di comporre i suoi 4 libri *Contra Cresconium*. — Monceaux in *Journal des Savants* (n. s.) II (1913) 442 ss; 496 ss; 537 ss.

2) Vescovo (?) africano del sec. VII (da taluni però identificato col poeta latino cristiano **Flavio Cresconio Corippo** del sec. VI), autore di un prontuario di diritto canonico (*Concordia canonum*), che ebbe larga diffusione nel sec. X in Africa e in Gallia. — Enc. It., XI, 841 *a*.

CRESIMA. v. Confermazione.

CRESPEL Emanuele, O. F. M. (1703-1775), n. a Douai, m. a Quebec; partito per il Canadà nel 1724, ordinato prete a Quebec, parroco a Montreal, cappellano militare, missionario fra gli Indiani, dal 1752 commissario provinciale nel Canadà. Lasciò: *Lettere* e *Viaggio al Nuovo Mondo e storia commovente del naufragio*, da cui scampò nel 1736-37 (Amsterdam-Parigi 1757). — J. Schmidlin in *Lex. für Theol u. Kirche*, III, col. 77 s.

CRESPET Pietro, dell'Ordine dei celestini (1543-1594), n. a Sens. Accompagnò (1590) il card. Enrico Gaetano a Roma, dove Gregorio XIV gli offerse un vescovado. Si immischiò nelle turbolenze civili e religiose che sconvolsero allora la Francia, sostenitore ardente della Lega. Lasciò moltissime opere, non molto rilevanti, invero, nè per lo stile nè per il contenuto.

CRESPI de Borja Luigi (1607-1663), prete dell'Oratorio, n. e m. a Valenza, ove insegnò teologia per 22 anni. Fu vescovo di Orihuela (1648) e di Placencia (1658). Tradusse nello spagnolo la vita di S. Filippo Neri del Bochi, pubblicò la relazione di una sua missione a Roma, fu inviato di Filippo IV per la causa dell'Immacolata Concezione, condannò in una famosa *Respuesta á una consulta* (1649) il teatro del suo tempo. — Enc. It., XI, 845 *a*.

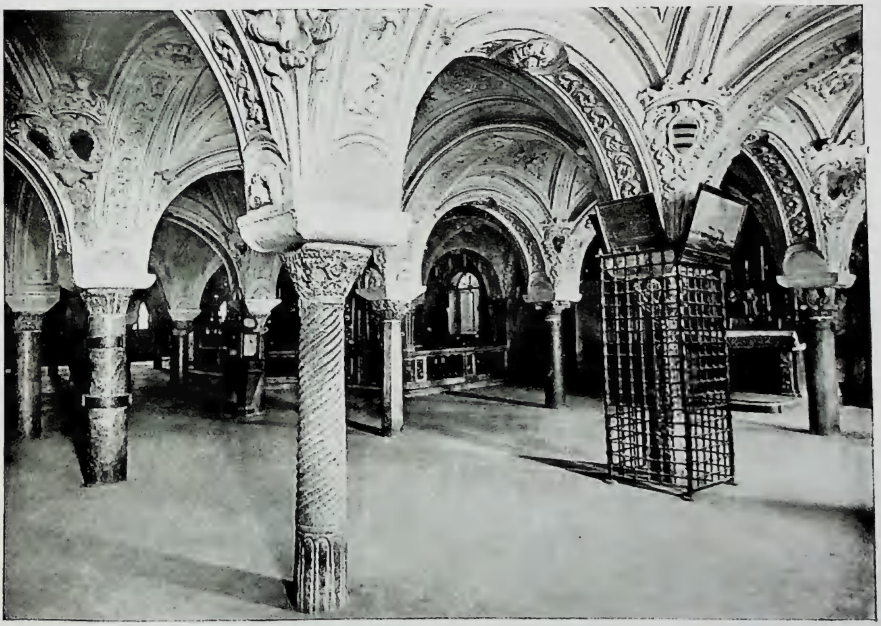
CRESSY Ugo Paolino, O. S. B. (c. 1605-1674). Da pastore anglicano, nel 1646 si convertì in Roma alla Chiesa cattolica e nel 1649 si fece benedettino. Scrisse *The Church History of Britanny or England from the Beginning of Christianity to the Norman Conquest* (fino al 1350), Rouen 1668, ed altre notevoli opere apologetiche. — Hurter, *Nomenclator*, IV (1910) col. 203 s.

CRETA. v. Grecia.

CRETENET Jacopo (1604-1666), n. a Champlitte nella Franca Contea, m. a Montluel. A Lione, dove si era recato per studiare chirurgia, diede prova di carità eroica nel soccorso degli appestati, onde, per riconoscenza, gli fu concesso il diploma di chirurgia. Sposata una ricca vedova, consacrò la sua attività e le sue sostanze al sollievo dei poveri, istituendo (Lione, 1656), coll'aiuto di nobili generosi, una congregazione di preti missionari, **Cretenitì o Preti di S. Giuseppe**, *Giuseppini*, destinata a promuovere l'istruzione religiosa nelle campagne, mediante missioni, e l'educazione della gioventù secolare e clericale.

Lo stesso Fondatore, verso la fine della vita si

Basilica di Aquileia: (Fot. Luce).



Basilica di S. Nicola a Bari: La Cripta. (Fot. Alinari).

Proprietà riservata.

era fatto prete. La Società resistette a ogni sorta di avversità e, soppressa nel 1790, risorse dopo la burrasca della Rivoluzione francese. — *Vita* per N. Orame, Lione 1680. — Biogr. Univers., XIV (Ven. 1831) p. 156 s.

CRÉTINEAU-JOLY Giacomo (1803-1875). Pubblicista francese, n. a Fontenay-le-Comte, m. a Vincennes. Come giornalista combattè per la monarchia contro la rivoluzione. La sua notorietà è dovuta ad una *Histoire de la Compagnie de Jésus* (6 voll.), Paris 1843-6, 1851[3], scritta in difesa dei Gesuiti, seguita da *Clément XIV et les Jésuites*, Paris 1847. L'opera ebbe grande successo librario, e parecchie traduzioni. Ma la troppa indipendenza dell'A. nel descrivere avvenimenti contemporanei suscitò animosità contro la Compagnia. — Burnichon, *La C. de Jésus en France*, I, 449-60. — Hoensbroech, *Jesuitenorden*, p. 209.

CRIADO Marco, Beato (1522-1569), n. ad Andújar nell'Andalusia, religioso fra i Trinitari, ardente missionario fra i Mori di Granada, che lo martirizzarono a Peza. Leone XIII nel 1899 ne confermò il culto. Festa il 25 settembre.

CRICO Lorenzo (1764-1835), parroco di Fossalunga (Treviso). Studioso di lettere e di arte specialmente trevisana; apostolo nel popolo, cui fu prodigo di aiuti anche materiali, cercò di attirarlo all'amore dei campi diffondendo scritti, nei quali esalta l'agricoltura (*Il contadino istruito*, *Dialoghi rusticali*, ecc.). Scrisse anche un poemetto didascalico di qualche valore: *La coltivazione del granoturco*.

CRIMINALI Antonio, Ven., primo martire gesuita (1520-1519), n. a Sissa (Parma). Studiò la teologia a Coimbra, sacerdote (1544) s'imbarcò per Goa. Chiamato da S. Francesco Saverio al Capo Comorin ed eletto superiore della missione di Pescheria, lavoratore instancabile, trovò la morte in una incursione di pagani presso Panicale. — Castets, *The Ven. Anthony Criminal*, Trichinopoly 1926. — Kempf, *Heiligkeit der Gesellschaft Jesu*, 1922-5, vol. II, p. 15-49. — Sommervogel, II, 1659 s. — Enc. It., XI, 900 *a*.

CRIMINALITÀ. v. Delinquenza.

CRIPTA. Nella terminologia cristiana C. è chiamata dapprima la galleria cimiteriale, sulle cui pareti si aprono i loculi e i cubicoli. In seguito sono designati col nome di C. i cubicoli stessi (Crypta Damasi); o anche tutta la regione cimiteriale. Da qui C. passò a significare la « Confessione » sotterranea delle basiliche, vale a dire il luogo, il cui centro è dato dal sepolcro del martire, corrispondente al sovrastante altare maggiore. La curva dell'abside limita l'area semicircolare quasi a rappresentare un « cubiculum »; un altro altare viene innalzato sul sepolcro stesso (ad corpus). Così nelle basiliche romane di S. Prassede, di S. Pancrazio, dei SS. 4 Coronati, e a Ravenna in quella di S. Apollinare in Classe. Esempi di CC. antichissime si hanno altrove in Italia, nelle Gallie, in Africa. CC. « arenarie » sono parte degli antichi cimiteri cristiani. Nei secoli seguenti al XIII (che è l'ultimo, in cui la venerazione delle reliquie dei santi portò l'originario tipo della C.) l'uso di essa andò scomparendo, diventando solo un elemento architettonico d'imitazione. — Enc. It., XI, 907 *b*-08 *a*. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, III-2, col. 3161-66.

CRIPTOCALVINISMO o Filippismo. Così i luterani intransigenti chiamarono quel complesso di dottrine mitigate e concilianti, le quali pendono verso il Calvinismo (v.) e fanno capo a Filippo Melantone (v.) Il C. volle essere un generoso tentativo di arrestare il moto di divisione determinato in seno al protestantesimo dal libero esame, ma finì per diventare esso stesso una setta fra le tante. — L. Loevenbruck in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 2396 ss. — A. Herte in *Lex. für Theol. und Kirche*, VI, col. 284 s.

CRISANTO e DARIA, SS., Martiri. Secondo gli *Atti* (in varie redazioni, in greco e in latino, di diversa estensione), *Crisanto*, figlio del senatore Polemio di Alessandria, venne a Roma col padre; si dedicò agli studi e, battezzato, divenne cristiano fervente. Fu tentato e punito in vari modi dal padre che non riuscì a smoverlo dalla castità e dalla professione cristiana. *Daria*, oriunda di Atene e sua sposa, secondo una redazione gli sarebbe stata unita dal padre per fargli rinnegare la fede, ma egli la convertì; secondo altra redazione sarebbe già stata sua sposa prima. Accusati presso il preside Celerino, C. e D. con la costanza nel sopportare i tormenti convertirono il tribuno Claudio che abbracciò il Cristianesimo con tutta la sua famiglia e fu martire.

C. fu messo in carcere e Daria condotta a forza in un lupanare e dopo vari tormenti ambedue furono come sepolti vivi nell'arenaria di Via Salaria e coperti di sassi e di pietre, nel 283 sotto Numeriano imperatore. Il loro martirio è accompagnato da quello di parecchi altri cristiani, come attestano pure il Geronimiano al 25 ottobre e una epigrafe di papa Damaso.

Un altro numeroso gruppo di fedeli fu dai pagani sepolto barbaramente sotto i sassi e la terra, mentre nella Messa festiva del natale dei martiri C. e D. stavano pregando nella cripta sulla loro tomba. A questo fatto si riferisce il carme che ricorda i restauri di Vigilio a quella cripta profanata dai Goti.

Il culto di questi MM. fu vivissimo e la loro memoria celebrata con stazione nel cimitero dei Giordani sulla Salaria Nuova, con iscrizioni, carmi, sequenze, messa, ufficiatura. La festa, che nel sec. IX ricorreva il 19 marzo (come ancora fra i Greci), s'è poi fissata il 25 ottobre. — Schuster, IX, p. 55-59. — Lanzoni, I, 72-3; 160-1; 510-15; II, 896-7. — Synaxarium *Ecclesiae Constantin.* (Bruxellis 1902) col. 547. — Surius, *De probatis SS. historiis*, V (Coloniae Agripp. 1574) p. 948-955. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Oct.* IX (Parisiis-Romae 1870) *die* 25, p. 437-495. — S. Gregorio di Tours, *De gloria Martyrum*, c. 38; PL 71, 739 s. — P. Allard in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, III-1, col. 1560-68.

CRISCI Pietro, Beato († 1323), di Foligno. Abbandonato il mondo a 30 anni, rinunciato a tutto in favore dei poveri, si consacrò al servizio di Dio nell'orazione, nella contemplazione, nella penitenza. L'accusa di errori nella fede, di cui dovette purgarsi, fu dichiarata falsa dall'inquisitore di Assisi e di Spoleto. Morto il 18 luglio 1323, il giorno seguente dal clero e dal popolo fu trasportato e sepolto nella cattedrale, dove nel 1385 gli fu eretto un sacello, ornato di pitture nei secoli posteriori, restaurato nel 1870. Festa il 19 luglio.

Bibl. — Giov. Gorini O. P., da S. Gemignano, contemporaneo, in *Acta SS. Jul.* IV (Venetiis 1748) *die* 19, p. 665-68, completato in Analecta Bolland., VIII. (1889) 365-69; da questo dipendono i biografi posteriori.; N. Barnabò, Foligno 1626; L. Jacobilli, *Compendio della vita di San Pietro C.*, ivi 1628; ed altri. Il culto e il titolo di *Beato* o di *Santo* gli fu attribuito ab immemorabili ed era già fissato alla fine del sec. XIV, come appare da un breve di Bonifacio IX (11 maggio 1391).

CRISINO (Körösy) Marco Stefano, *Beato* (1588-1619), n. a Körös (Croazia-Ungheria) da nobile famiglia croata, canonico, martirizzato (7-IX-1619) coi due gesuiti *Stefano Pongràcz* e *Melchior Grodecz* da Giorgio Rákóczy a Kaschaw (Cassovia), quando, col favore dei Turchi e dei protestanti di Boemia e d'Ungheria, conquistò la città in favore di Gabriele Bethlen. Li beatificò Pio X. — Acta S. Sedis 39 (1906) 145-150. — H. Chérot in *Etudes* 42 (1905) t. 104, p. 5-27. — Nic. Angelini, *I Beati ... uccisi per la fede ai 7 di sett. 1619*, Roma 1904[2].

CRISIPPO di Gerusalemme (sec. V), oriundo di Cappadocia, monaco ed economo della laura di Sant'Eutimio presso Gerusalemme, sacerdote verso il 455 e infine (467) « staurofilace », autore d'una interessante omelia mariale anche recentemente edita con uno studio introduttivo dal padre Jugie in « Patrologia Orientalis », t. XIX (1926). Ch. Martin ha rilevato l'affinità di questa omelia con le due del contemporaneo Esichio di Gerusalemme (v.). — Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Lit.*, IV (1924) p. 307 s. — Ch. Martin in *Revue d'Hist. Eccl.*, 40 (1939) 54-60.

CRISMA, lat. chrisma, dal gr. χρίσμα = unzione, originariamente anche presso i Padri significò qualunque unguento. In seguito fu riservato presso i cristiani a significare l'unguento usato per l'amministrazione del Battesimo, della *Cresima* o Confermazione (v.) e dell'Ordine (episcopato) e in altre consacrazioni (chiese, altari, calici, patene). Anticamente nella sua composizione entravano una quarantina di essenze odorifere diverse: oggi, è composto di olio di oliva e di balsamo, e viene solennemente benedetto, ogni anno (in Occidente), dal vescovo il Giovedì Santo con l'assistenza di 12 sacerdoti (consacranti? Cf. Amalario, *De Eccles. off.*, 12; PL 105, 1016), 7 diaconi e 7 suddiaconi. I Greci lo chiamano μύρον.

Dei due componenti odierni del C., l'olio d'oliva e il balsamo, il primo solo è « con certezza » materia necessaria « ad validitatem »; sulla necessità del balsamo dissentono in teoria i teologi e Benedetto XIV ha giudicato ammissibili le due opinioni; in pratica, però, l'aggiunta del balsamo è prescritta « sub gravi » e la validità, ad es., della Confermazione fatta con C. senza balsamo rimane dubbia (Bayart, col. 701 s).

Secondo il Pontif. Romano solo al Giovedì Santo durante la Messa si può benedire il C. uso che deve risalire al sec. IV e che deve essere in relazione con la benedizione dell'acqua e con la fissazione del Battesimo alla notte di Pasqua. Nel sec. III (*Traditio Apostolica* di Ippolito, c. 218) si conosce già una benedizione del C. come pure dell'acqua, ma come parte del rito battesimale ogni qual volta si amministrava il Battesimo solenne. L'uso del Giovedì Santo è comune anche alle Chiese orientali. Il rito, che è molto solenne e suggestivo, si compie dopo la Comunione.

Dal sec. IV data con certezza il privilegio episcopale di consacrare il C. Questa disciplina è supposta da Innocenzo I (416), che permette ai preti l'uso del C., ma a condizione che sia stato consacrato dal vescovo (*Epist. ad Decent.*; PL 20, 555). La stessa condizione è chiaramente richiamata nel sec. VII da Braulio (v.) in una lettera ad Eugenio di Toledo: cf. *PL* 87, 406. Spesso si dovette ripetere la proibizione ai preti di consacrare il C., proibizione che è messa in relazione con quella di amministrare la Cresima. Eccezioni se ne ebbero, come notavagià, per l'Africa, Giovanni Diacono al sec. VII (*Epist. ad Senarium*, 7, 8; PL 59, 403).

Presso gli Orientali ortodossi la consacrazione è riservata, per i bizantini, al patriarca di Costantinopoli, e, per gli altri riti, al rispettivo patriarca: tale riserva è presa così come segno di supremazia assoluta, ma per abuso.

Il C., che etimologicamente è in relazione col nome *Cristo* (v. Gesù Cristo), significa la presenza della grazia e dei doni dello Spirito Santo, che viene raffigurato come una *spirituale unzione*, per il modo come penetra e ricopre tutta l'anima. Sul simbolismo spirituale del C. « antitipo dello Spirito Santo » e sul mistico rapporto fra il « crismato » e « Cristo » si svolge la *Catechesi Mistag.* III di S. Cirillo di Gerusalemme (PG 33, 1088 ss): « Fatti partecipi di Cristo, giustamente vi chiamate Cristi; siete poi diventati Cristi, quando avete ricevuto l'antitipo dello Sp. S., cioè il C. ». Cf. II Cor I 21 s; I Giov II 20. Vedi inoltre S. Tommaso, *Summa Theol.*, III, q. 72, a. 2.

Bibl. — Pontificale Romanum, *De officio in feria V in Coena Domini, cum. . . . conficitur Chrisma.* — P. De Puniet, *Le Pontifical Romain*, II, Paris 1931, p. 319 ss. — Schuster, v. Indice. — P. Bayart in *Dict. de Droit can.*, III, col. 700-707.

CRISMALE, lat. mediev. *chrismale, chrismarium chrismatorium*, da Chrisma, era: 1° il vaso in cui si conteneva il S. Crisma (v.), oppure anche il Corpo di Cristo. Il riferimento al vaso eucaristico è evidente nei libri *penitenziali* antichi, che stabiliscono pene per chi perde il C.; 2° la tovaglia dell'altare che si diceva anche Corporale (v.); 3° i veli che coprivano le reliquie, oppure, anche (*chrismarium*) il vaso in cui erano contenute e portate (reliquiario); 4° il velo che copriva il neobattezzato, scendendogli dalla testa, la quale era stata unta col crisma; 5° il panno che proteggeva l'unzione col crisma fatta in fronte al cresimato. A quest'uso si riferisce il testo del conc. di Beauvais, citato da Durando di Mende, *Rationale Divin. Offic.*, VI, 82 (ed. Venezia 1609) p. 242: *pannus chrismalis quo caput pueri in fronte per episcopum* (cresima) *vel in vertice per presbyterum chrismati* (battesimo) *circumcingitur*. La striscia che in molti luoghi portano i cresimati attorno alla fronte per proteggere l'unzione del crisma, deriva da questo panno, ma non sembra che sia mai stato chiamato « crismale ». Cf. Catalani, *Pontific. Roman.*, I, Roma 1738, p. 10 ss.

Messa crismale si dice nei Sacramentari e Ordines Romani quella in cui si consacrava il S. Crisma. Cf. *Sacr. Gelasianum Regin. 316* (ed. Wilson, p. 69). — F. Cabrol in *Dict. d'Archéol chrét. et de Lit.*, III-1, col. 1478-1481. — Bayart, *l. c.*, col. 708-710.

CRISOBERGE Massimo. v. Massimo Cr.

CRISOGONO (*Chrysogonus*), Santo, Martire sotto Diocleziano (284-305). Secondo la *Passio* di S. Anastasia (v.), probabilmente compilata nel sec. V e tuttavia giudicata di scarso valore, unico documento che ci resti intorno al Martire, questi fu un prete romano, pedagogo della nobile vergine Anastasia e suo sostegno mentre era perseguitata dal marito per essere cristiana Diocleziano lo fece venire ad Aquileia e lo decollò *ad Aquas Gradatas*, il 24 novembre.

Il Geronimiano al 31 maggio unisce la memoria di *Crisogono* (e di Proto) a quella dei tre Canziani (v. Canzio . . .), raggruppamento che si riscontra pure in una redazione della *Passio* dei tre Canziani.

A Roma fin dal sec IV esisteva un *titulus Chrysogoni*. Già il Delehaye (*Les origines du culte des Martyrs*, 1912, p. 340) sospettò che anche in questo caso, come in altri, il fondatore del titolo finisse per essere trasformato in un « martire ». Il Lanzoni (II, 869 s.) ne è convinto e ritiene che l'autore della *Passio S. Anastasiae* doveva sapere di un *Crisogono* martire aquileiese, che lo stesso critico, seguendo il parere di Pio Paschini, identifica coll'omonimo vescovo aquileiese, antecessore di Teodoro (314).

Sotto la chiesa odierna di S. Grisogono a Roma, fabbricata nel 1128 dal card. Giov. da Crema, fu trovata e restaurata l'antica basilica sotterranea (*Civiltà Catt.*, 60 [1909, II] 238 s).

Il culto di S. Crisogono fu vivo e assai diffuso; egli ebbe l'onore di entrare nel canone della Chiesa romana, ravennate e milanese; i greci lo chiamano « *megalomartyr, gran martire* » e la sua immagine musiva col nome *Chrisogonus* compare anche a Ravenna, sulla volta della cappella episcopale del Crisologo e nella nave di S. Martino in « caelo aureo ». La festa è il 24 novembre. — Butler, *Vite* . . , XVI (Venezia 1825) p. 428. — Martyrol. Brev. e Missale Rom., 24 nov. — Ruinart, *Acta Martyrum* (Veronae 1731) p. 346-7. — Schuster, IX, 177-9. — Lanzoni, II, 866-871.

CRISOLAO. v. Grosolano.

CRISOLIO o **Crisolo**, S. (sec III-IV). Principe e arcivescovo armeno, secondo la tradizione sarebbe fuggito a Roma allo scatenarsi della persecuzione di Diocleziano e di là, con facoltà papale, si sarebbe portato a predicare nelle Gallie insieme a Dionigi, Quintino, Piatone, Luciano e vari altri, lavorando sopratutto nelle Fiandre, dove incontrò il martirio, per mutilazione del cranio. Patrono della cittadina di Comines. — Acta SS. *Febr.* II (Ven. 1735) *die* 7, p. 9-13.

CRISOLOGO. v. Pietro (S.) Crisologo.

CRISOLORA Demetrio († c. 1430), distinto teologo e controversista greco, n. a Salonicco. Fu intimo dell'imperatore Manuele II Paleologo, come risulta da copiosa corrispondenza inedita. Son pure inediti e sparsi per le biblioteche i suoi scritti (uno è contro S. Tomaso d'Aquino). Contrastò Demetrio Cidonio nelle sue propensioni per i Latini. — A. Palmieri in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 2420-22. — F. Schühlein in *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 951. — M. Jugie, *Theologia dogm. Christianorum Orientalium*, I (1926) p. 453.

CRISOLORA Emmanuele (c. 1350-1415), n. a Costantinopoli, m. a Costanza durante il concilio. Verso il 1394 venne mandato dall'imperatore a Venezia per chiedere aiuto contro i Turchi. Nel febbraio 1397, dietro invito della Repubblica fiorentina, iniziò lezioni di greco allo Studio di Firenze. Nel 1410 si unì alla curia pontificia, seguendola nelle sue peregrinazioni a Roma, a Firenze e a Costanza. Con C. hanno inizio gli studi greci in Italia. Oltre alcune epistole, scrisse: Σύγκρισις (confronto fra Costantinopoli e Roma); Ἐρωτήματα (grammatica greca per domande e risposte); tradusse in latino la « Repubblica » di Platone. — E. Legrand, *Bibliographie hellénique*, I, Paris 1885, p. XIX-XXX. — R. Sabbadini, *L'ultimo ventennio della vita di C.* in *Giornale ligust.*, 17 (1890) 321-36 e in *Enc. It.*, XI, 920. — Mercati, *Sopra due lettere di M. C. a Salutati*, in *Bessarione* 33 (1917) 328-34. — Fabricius, *Bibl. Graeca*, V, 43, 8 (vol. X, Hamburgi 1737, p. 392 s.) e passim. — G. Cammelli, *I dotti bizantini e le origini dell'Umanesimo*. I, *Manuele Crisolora*, Firenze 1941.

CRISOSTOMO. v. Giovanni (S.) Crisost.

CRISPINA, Santa. Martire a Tebessa in Numidia verso il 304 sotto Diocleziano e Massimiano e il proconsole Anolino che la interrogò e dopo la ferma professione di fede la fece decollare.

Il suo martirio è collegato per le circostanze di luogo e di tempo con quello di *Massima*, *Donatilla* e *Seconda* (30 luglio).

Il Görres (*Zeitschrift für wissen. Theol.*, [1890] p. 473), pur attribuendo notevole valore agli Atti, sostiene che il martirio sarebbe avvenuto a Tuburbo, non a Tebessa.

Ma in questa città fu scoperta una grande basilica, che si crede sorgesse sul sepolcro della Santa, della quale è menzione anche in un'epigrafe trovata nei pressi della città. Celebre fu in Africa il culto della Santa come risulta dai frequenti elogi di S. Agostino.

Bibl. — Martyrol. Rom. 5 dec. — S. Agostino, *Enarr. in Ps. CXX* = Sermo ad populum in *Natali S. Crispinae*: PL 37, 1605-1618; *Enarr. in Ps.* CXXXVII = Sermo ad populum *in Solemnitate Ejusdem*; PL *ib.*, 1774-1784; cf. *Sermo* 286, 2: PL 38, 1298; *Sermo* 354, 5; PL 39, 1565; *De sancta virginitate*, 44: PL 40, 422. — Anastasio Bibliotecario in PL 129, 727-730. — Ruinart, *o. c.*, p. 394-6. — Analecta Bolland., XXIV (1906) 133 s. — Pio Franchi De' Cavalieri, *Nuove note agiografiche* « Studi e Testi », 9, Roma 1902. — H. Delehaye, *o. c.*, p. 448 s.

CRISPINO (SS.) di Pavia: 1) I (447-467), antecessore e maestro di S. Epifanio (v.) di Pavia, altamente lodato da S. Ennodio (v.). — Martyr. Rom. e Acta SS. *Jan.* I (Ven. 1734) *die* 7, p. 356. — F. Savio, *Gli antichi Vescovi d'Italia*, « La Lombardia », II-2, Bergamo 1932, p. 348 s. — Lanzoni, II, 987.

2) II, successore di S. Ennodio († 521). — Savio, *o. c.*, p. 360 s.

CRISPINO da Viterbo (B.), O. M. Cap. (1668-1750), nato a Viterbo. Al secolo si chiamava *Pietro Fioretti*. Apprese dal padre l'arte del calzolaio, e, giovine (1693), entrò tra i Cappuccini della provincia romana come fratello laico, risplendendo per ogni virtù e segnalandosi nell'amore alla Vergine e nello spirito di letizia, non disgiunto dallo spirito di penitenza. Ebbe il dono della intuizione dei cuori. Fu beatificato da Papa Pio VII nel 1806.

Bibl. — P. Aless. da Bassano, *Vita* . . ., Venezia 1752. — P. Ildefonse de Bard, *Vie* . . .,

Paris 1889. — Pie de Langogne, *Le Saint joyeux*, Paris 1901. — C. Villani, *Il B. Crispino da V.*, Torino 1926. — I. D'Alatri, *Il prediletto di Maria*, Civitavecchia 1933.

CRISPINO (o Crispo) e **CRISPINIANO**, Santi. Martiri a Soissons, nel 287. Nobili romani convertiti e, secondo tradizioni, fratelli. Quantunque nobili, esercitavano il mestiere del calzolaio. Insieme con S. Quintino e altri compagni, nella II^a^ metà del secolo II si recarono in Gallia stabilendosi a Soissons.

Quivi facevano propaganda di cristianesimo e convertivano molti, esercitando con abilità la loro arte per non essere a carico di alcuno ed usando grande carità e generosità. Massimiano Erculeo li fece arrestare dal prefetto Rizio Varo. Sottoposti alle più crudeli torture, rimanendo costanti nella confessione di Cristo, furono decapitati. I loro corpi da un vecchio di nome Rogero furono nascosti nella sua casa, che al tempo di Costantino diventò un oratorio.

Questi Santi ebbero gran culto in Francia e specialmente a Soissons, e furono onorati come patroni dei lavoratori del cuoio e dei calzolai in particolare.

Reliquie furono portate anche ad Osnabrück e a Fulda, e, secondo alcuni documenti, anche a Roma, dove furono riposte nella Chiesa di S. Lorenzo in Panisperna. Cf. Armellini, *Le Chiese di Roma*[2], 1891, p. 674 s.

Bibl. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Octobr.* XI (Parisiis et Romae 1870) *die* 25, p. 495-540, dove è riferita anche l'ufficiatura della diocesi di Soissons con bellissimi inni. — Schuster, VII, 280; 284. — Butler, *Vite*, t. 14 (Venezia 1825) p. 555-9.

CRISPOLTI Filippo (1857-1942), marchese e senatore del Regno, n. a Rieti, m. a Roma. Mettendo il suo alto ingegno al servizio di una fede illuminata e profonda, lavorò indefessamente e proficuamente per il trionfo della Chiesa e per la ricostruzione dell'Italia cattolica, che minacciava di venir sommersa dalla baraonda liberalistica, soprattutto dopo la tristizia di Porta Pia. Si era laureato in giurisprudenza a Roma (1878); il suo alto lignaggio e i suoi meriti personali gli avevano attirato cariche direttive, amministrative, politiche. Ma il suo temperamento mentale lo rendeva alieno dall'azione o lo chiamava all'apostolato del pensiero, soprattutto al giornalismo. Diresse il *Corriere Nazionale* di Torino, fu alla redazione dell'*Osservatore Romano*, diresse l'*Avvenire d'Italia* di Bologna, il *Momento* di Torino, il *Cittadino* di Genova. La sua parola e la sua penna, sempre fine, nobile, penetrante, nella quale la politica e la sociologia si univano alla morale, alla storia, alla letteratura, fu assai gustata.

Passò gli ultimi anni della vecchiaia a Delmonte raccogliendo in volumi i suoi scritti. — A. Novelli in *Scuola Cattolica* 70 (1942) 193-202. — ics in *Civiltà Catt.*, 93 (1942, I) 448 s.

CRISTADELFIANI (= Fratelli di Cristo) o **Tomasiti**, sètta fondata in America dal londinese John Thomas (1805-1871) dopo la sua rottura col movimento religioso di Campbell (v.). Credono nella Bibbia, nella Trinità e nell'incarnazione di Cristo, ogni comunità è autonoma, non hanno ministri, sono in attesa della futura teocrazia che avrà centro in Gerusalemme, danno perciò speciale importanza all'Apocalissi (v.).

CRISTIANA, SS.: 1) Vergine del sec. VIII (?), da una malsicura tradizione presentata come figlia unica di coppia regale ancora pagana che dominava fra gli Angli, convertita e battezzata col nome di « Cristiana » e passata a vivere in Dickelvenne (Fiandra), donde un secolo dopo la morte le sue reliquie furon trasferite a Termonde con quelle di S. Ildevardo. — Acta SS. *Julii* VI (Ven. 1749) *die* 26, p. 311-316.

2) Prigioniera di guerra presso gli Iberi d'oltre Caucaso (Georgia [v.]) e miracoloso strumento della loro conversione al tempo di Costantino il Grande. Il più antico racconto ci è conservato da Rufino, *Storia Eccl.*, lib. I, c. 10 (PL 21, 480 s), da cui dipendono gli storici greci posteriori. Gli storici armeni ne fecero una loro connazionale (col nome di *Nina*), che avrebbe agito sotto l'ispirazione di S. Gregorio l'Illuminatore (v.). — Martyrol. Rom. ai 15 dicembre. — *Bibl.* presso H. Leclercq in *Dict d'Archéol. chrét. et de Lit.*, VI-1, col. 1032 e G. Allemang in *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 921.

S. Cristiana è la celeste patrona delle *Suore della S. Infanzia di Gesù e di Maria*, fondate nel 1807 da *Vittoria de Méjanès* a Metz, dov'è tuttora la Casa Madre; la Congregazione conta all'incirca 1.000 professe.

CRISTIANESIMO I. *Definizione.* II. *Preparazione.* III. *Origine.* IV. *Contenuto primitivo.* V. *Originalità del C.* VI. *Suo sviluppo.* VII. *Storia.* VIII. *Propagazione.* IX. *Il C. e le altre religioni.*

L'argomento ha una portata amplissima. Potrebbe abbracciare tutta la teologia, dogmatica e morale, tutta la storia, tutta la spiritualità, tutto quanto, insomma, direttamente o indirettamente si connette con la religione di Cristo. Molte delle voci contenute in questa Enciclopedia rientrerebbero così in quest'unica voce. Perciò ne limiteremo il contenuto a ciò che riguarda la parte essenziale, facendo anche di quest'articolo come un punto di coordinamento, ed un sommario di quanto è sparso in tutta l'opera. Alcuni richiami principali sono dati, ma i più si lasciano sottintendere.

I. **Definizione.** L'appellativo di Cristiani (v.) appare usato per la prima volta in Antiochia, per rapporto ai seguaci di Cristo. Nella storia delle religioni C. si dice quella speciale religione che si rifà a Cristo. Questa definizione è così lata, che da tutti può essere accettata, anche da quelli che negano aver Cristo fondato una religione, e perfino da quelli che sono giunti a negare la stessa esistenza storica di Cristo. Ma per quelli che fanno di Cristo il fondatore di una religione, « il C. è la religione di Cristo ». Sviluppando la quale definizione, noi possiamo anche dire che il C. indica i rapporti (*religio*) fra Dio e l'uomo in conformità alla dottrina di Cristo, oppure anche « quel complesso di dottrine e di norme morali, di riti e di vincoli sociali, che hanno Cristo come primo autore ».

II. **La preparazione del Cristianesimo.** Il C. ha una propria originalità, ma non si può dire che sia stato totalmente nuovo, sorto d'un subito. Esso ha avuto dei precedenti, tanto come dottrina quanto come fatto storico.

1) *Preparazione dottrinale.* Nella elezione del popolo ebraico da parte di Dio, due appaiono essere stati gli scopi: conservare intatta la fede mo-

noteistica in mezzo al mondo diventato pagano e mantenere viva l'attesa di un Salvatore. Attorno a questi due punti fondamentali si sono poi intrecciate altre dottrine religiose e morali, che preludiavano al C., sicchè tutto un patrimonio dottrinale arricchitosi di epoca in epoca (rivelazione primitiva, rivel. mosaica, rivel. profetica) passò dagli Ebrei ai Cristiani. v. Giudaismo e Cristianesimo.

Una preparazione dottrinale — almeno indiretta — al C. può essere cercata anche nel paganesimo, nella filosofia soprattutto. La profondità della speculazione di Platone e di Aristotele, come anche la elevatezza della dottrina morale degli stoici, ad esempio, prepararono gli spiriti ad una maggiore comprensione del C. Per questo qualche Padre della Chiesa non esitò a pensare ad una specie di rivelazione divina concessa, in ordine al Cristo, a qualche filosofo.

2) *Preparazione storica* Basta accennare all'annuncio sempre più pressante dell'avvento di Cristo da parte dei Profeti, la dispersione del popolo ebraico nel mondo, la unificazione politica delle terre poste attorno al Mediterraneo sotto l'impero di Roma, la maggior tranquillità, e le più facili comunicazioni ed i più frequenti scambi conseguiti all'unificazione politica. In un certo senso fu una preparazione al C. la stessa decadenza generale dei costumi per l'insufficienza del paganesimo: avendo ciò fatto maggiormente desiderare una rinascita e maggiormente sentire la bellezza e la bontà della nuova religione. Per cui possiamo veramente dire essere il Cristo ed il C. giunti « in plenitudine temporis », quando i tempi erano maturi.

III. L'origine del C. Varie teorie si sono avanzate sull'origine del fatto e della dottrina cristiana. Le riduciamo alle fondamentali.

1) *Il C. non è da Cristo*, Cristo o non è esistito, o se è esistito come autore del C. non è che un mito (dopo Volney e Dupuis nell'ultimo decennio del settecento, la odierna cosidetta scuola mitologica, i cui principali rappresentanti sono C. M. Robinson, *Christianity and Mitology*, 1906, W. B. Smith, *Der Vorchristliche Jesus*, 1909, A. Drews, *Die Christusmythe*, 1909, e P. L. Couchoud, *Le mystère de Jésus*, 1924). Il mito di Gesù ha avuto origine da una tendenza apocalittica esistente nel seno dell'ebraismo.

2) *Il C. ebbe origine politica*. Cristo fu un ribelle, che voleva fondare un regno terreno (Reimarus, 1764-1768, e recentemente R. Eisler, *Die messianische Unabhängigkeitsbewegung*, 1929-30). Altri invece ha fatto di Cristo un ribelle sociale, un apostolo del proletariato (K. Kautsky, *Der Ursprung des Christentums*, 1919).

3) *Il C. religioso attuale* è bensì nato da Cristo, ma non ha carattere originale, perchè *deriva da altre religioni*. Tale il risultato dello studio comparato delle religioni. D'altra parte è inconcepibile un fatto che non abbia la sua ragione di essere in fatti anteriori, immanenti al mondo (positivismo storicista ed idealismo immanentista):

a) Il C. non è che uno sviluppo dell'ebraismo, nel quale è dato rilevarlo tutto come « in nuce », nè Cristo ebbe intenzione di fondare una religione nuova. Si veda quanto fu detto sopra del mito di Cristo creato dall'escatologismo ebraico, e di Cristo ribelle politico: più direttamente su una continuazione del giudaismo nel C. si veda Bousset, *Die religion des Judentums in neutestamentl. Zeitalter*, 1903; è poi tendenza di molti scrittori ebrei moderni, a partire da H. Graetz nella sua « Storia dei Giudei », 1856, di accaparrarsi Gesù Cristo come un appartenente alla religione giudaica.

b) Il C. è dato dalla fusione di elementi giudaici ed ellenici (sincretismo), ed i Vangeli stessi manifestano questo scopo, di fondere e conciliare le due tendenze. Più precisamente il C., si riallaccia alla religione dei misteri. Al quale riguardo, mentre alcuni si limitano ad affermare un'influenza della religione dei misteri sul formarsi del C., altri riducono tutto il C. ad una speciale forma di detta religione sotto l'influenza ebraica. Per tutto questo argomento si veda Misteri: citeremo qui solo A. Loisy, *Les mistères payens et le mystère chrétien*, 1919

c) Nè sono mancati quelli che al C. han voluto trovare qualche origine anche nelle stesse religioni indiane: v. Buddismo.

4) Il C., pur continuando in qualche modo la religione ebraica, è una religione, che ha come suo autore Cristo, ed ha una originalità propria, che ne fa una religione speciale, superiore ad ogni altra; anzi, essendo Gesù Cristo l'inviato ed il profeta di Dio, la religione sua risulta essere la religione vera. v. Gesù Cristo. È la tesi cattolica.

VI. Il contenuto primitivo del C. Supponiamo l'esistenza del Cristo storico come vero iniziatore della religione cristiana. Cerchiamo quindi di determinare quale sia stato il contenuto della sua predicazione. Varie le tesi.

1) *Il contenuto del C. primitivo era essenzialmente morale*. Punto centrale era la predicazione della « paternità di Dio ». Da esso derivavano: *a*) una nozione puramente spirituale ed interiore del Regno di Dio (« Regnum Dei intra vos est »), ossia il dominio di Dio nelle anime, e la sua presenza nel cuore degli uomini con la sua luce, il suo amore e la sua forza; *b*) la universalità di questa religione, che abbraccia e fonde tutte le credenze; *c*) una giustizia più perfetta, interiore, disinteressata, derivata dall'amore (« estote perfecti sicut perfectus est Pater. . . : »). È la tesi del protestantesimo liberale, con i suoi maggiori interpreti in A. Harnack, *Das Wesen der Christentums*, 1900, ed A. Sabatier, *Religions d'autorité et religions d'esprit*, 1903, postumo. Così anche P. Martinetti, *Gesù Cristo ed il C.*, 1934.

2) *Essenza del C. è il messaggio della speranza nell'attesa della fine imminente del mondo e dell'avvento del Regno di Dio* (parusia). Teoria escatologica specialmente di J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiches Gottes*, 1892, A. Loisy, *L'Évangile et L'Église*, 1902, A. Schweitzer, *Vom Reimarus zu Wrede*, 1903; cf. anche di A. Loisy. *La naissance du christianisme*, 1933.

3) *Difficile è la determinazione della predicazione primitiva di Gesù*, non essendoci rimaste che le testimonianze dei Vangeli, che non sono che espressione del pensiero cristiano nel momento nel quale furono redatti: W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1901, e tutta la « Formgeschichtliche Schule » a partire da K. L. Schmidt, 1919, M. Dibelius 1919, ecc. v. Catechesi Apostolica.

4) *Il C. di Cristo è essenzialmente il C. attuale*. È la dottrina cattolica. La quale però non esclude uno sviluppo del C.; ma solo per il primo periodo (età apostolica) tale sviluppo ha comportato un ac-

crescimento della rivelazione, essendosi chiusa questa con la morte dell'ultimo apostolo.

In concreto possiamo ridurre l'insegnamento di Cristo a questi punti fondamentali

A) *La paternità divina* Dio è padre di tutti per la creazione e per la provvidenza. Ma Gesù è figlio Unigenito del Padre per una comunicazione di vita e di natura, e per Gesù anche quelli che in Lui credono possono divenire partecipi della sua divinità, divenendo così figli di Dio in modo nuovo e più alto.

B) *Egli, il Cristo, il Messia, è venuto non solo per insegnare (Maestro e Profeta), ma anche per salvare l'uomo (Redentore).* Cristo è inoltre « *il Figlio di Dio* », « *il Signore* »: con i quali titoli, mentre si afferma la sua divinità, si riconosce anche la sua sovranità. Perciò Cristo forma oggetto di culto.

C) A completare la propria opera di verità e di santità *Cristo annunciò che avrebbe mandato lo Spirito Santo.* Spirito di Dio, da Dio uscito e Dio Egli stesso.

D) *L'uomo è peccatore ed è chiamato alla vita.* Per avere la vita occorre credere in Cristo (Fede) ed in Cristo amare. La Carità (v.), che costituisce il precetto morale fondamentale dell'insegnamento di Cristo, ha il suo centro in Cristo stesso nel quale e per il quale si deve amare. La carità è del resto espressione di quell'unità che deve esistere fra Cristo e l'anima.

E) *Il cristiano deve lavorare per il Regno di Cristo; del quale è chiamato a far parte.* Il Regno si inizia con carattere di società in terra ed ha il suo coronamento in cielo, nella visione di Dio. Il Regno predicato da Cristo è universale e tutti vi sono chiamati senza distinzione di razze.

F) *Cristo affidò la continuazione della sua opera agli* Apostoli (v.) con a capo Pietro, avendo conferito a Pietro ed agli Apostoli dei poteri sociali.

G) *Cristo istituì un memoriale della sua morte ed un nutrimento dello spirito nell'*Eucaristia (v.) come pure istituì altri riti per la santificazione dei credenti. v. Sacramenti.

V. **Originalità del C.** Questo carattere si ricava soprattutto:

1° dalla predicazione della paternità divina, intesa in senso pieno come partecipazione della divinità a mezzo di Cristo (dottrina della grazia, della santificazione, dell'ordine soprannaturale);

2° dall'essersi Cristo presentato non solo come Messia od inviato di Dio, ma come Profeta, ossia incaricato di una nuova rivelazione, Salvatore, Signore, Giudice, Figlio di Dio, per cui richiese per sè fede, ubbidienza e culto;

3° dall'essere una dottrina che fa capo ad una persona, una fede basata su una realtà senza della quale la stessa fede non sarebbe nata (« ego veritas »);

4° dal carattere sociale impresso alla sua religione, facendone una Chiesa (v.), universale nello spazio e nel tempo;

5° dall'ideale di perfezione morale proposto.

VI. **Sviluppo del C.** Le teorie non cattoliche esposte sopra suppongono tutte una evoluzione del C. primitivo. Così Wrede attribuisce alla elaborazione della primitiva comunità cristiana l'idea del Cristo-Messia. Anche la Formgeschichtliche Schule nega una rispondenza fra la predicazione primitiva di Gesù ed i Vangeli. Questi, opera collettiva, in quanto esprimono il pensiero del popolo cristiano, il vero autore dei Vangeli, riflettono i bisogni particolari della comunità al momento della redazione. — Harnack, con il protestantesimo liberale, ammette che Cristo si ritenesse Messia, ma esclude che Cristo abbia fondato una Chiesa: il « cattolicesimo » incomincia solo alla metà del secolo II (*Dogmengeschichte*, 1885). In seguito però la scuola liberale e lo stesso Harnack anticiparono la data del « cattolicesimo », riscontrandone gli elementi essenziali già nella seconda metà del I secolo. — I fautori della teoria escatologica ammettono pure che Cristo si ritenne Messia, ma fanno dipendere dall'influenza posteriore delle religioni dei misteri la nozione di Redenzione (morte e risurrezione) e la dottrina della salvazione. Il Bousset (*Kyrios Christos*, 1913) ritiene che un posto essenziale dell'evoluzione del C., tanto per la formazione del mito quanto per l'accostamento alla religione dei misteri, sia stata l'introduzione del culto di Cristo.

Un interprete del punto attuale di arrivo della dottrina protestante per riguardo al formarsi del C. potrebbe considerarsi Fr. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, 1937. Egli spiega il formarsi del C. con uno sviluppo naturale. Movimento informe dapprincipio, sorto sotto l'influenza di una parusia creduta prossima, il C., quanto più si allontanava dai suoi inizi e diminuiva l'attesa della parusia, sentì il bisogno di darsi un'organizzazione e di completare il proprio sistema dottrinale. Cristo non aveva avuto nè il tempo nè il modo di fondare una Chiesa, per l'attesa della catastrofe imminente. Tuttavia egli può veramente essere detto creatore e padre della Chiesa per aver posto i principi, donde è poi sgorgata la sua forma sociale. Quantunque la vera indole della Chiesa primitiva sia da cercare non tanto nell'organizzazione romana, quanto nella Chiesa Orientale.

Nel « formarsi » del C., una grande influenza si suole attribuire:

A) *a San Paolo.* Esponente della Chiesa dei Gentili, Paolo sarebbe stato l'antagonista di Pietro, esponente della Sinagoga. A Paolo si dovrebbe molto come dell'organizzazione del « cattolicesimo », così anche dello sviluppo della dottrina. Simpatizzante per il pensiero greco, egli sarebbe stato il grande artefice del sincretismo giudeo-ellenico e dell'adozione da parte del C. della dottrina delle religioni dei misteri. La teoria del paolinismo (v. Petrinismo e Paolinismo) di F. C. Baur e della scuola di Tubinga è ora superata: ma l'influenza attribuita a Paolo è sempre grandissima sino a giustificargli il titolo di « secondo fondatore » del C. (Wrede, *Paulus*, 1904), anzi come di « vero fondatore » della Chiesa cristiana (Martinetti, *G. C. ed il Cristianesimo*, 1934);

B) *alla crisi gnostica e montanistica*, per avere fatto sentire la necessità di una fede codificata e di una organizzazione forte (già Ritschl, *Entstehung der althatholischen Kirche*, 1857);

C) *a Marcione ed al marcionismo* (L. Couchoud, *Le problème de Jésus et les origines du Christianisme*, 1932).

Come si è già detto, la dottrina cattolica ammette uno sviluppo reale di contenuto, durante la prima età della Chiesa (età apostolica) fino alla morte dell'ultimo apostolo. Per cui gli Atti degli Apostoli, le Lettere Apostoliche e l'Apocalisse sono da considerare come testi non solo di tradizione, bensì anche di rivelazione. Tuttavia tale sviluppo fu solo

in aggiunta e per nulla affatto di mutamento dell'insegnamento base e dell'ordinamento di Cristo, come invece affermano le varie teorie razionalistiche o protestantiche sopra riferite.

VI. **Storia del C.** Intendiamo del C. come dottrina, lasciando alla voce CHIESA (v.) la storia del C. come società, ed alle voci ANNO LITURGICO, LITURGIA, RITI, la storia del culto cristiano.

Si potrebbe dividere la storia del C. in quattro periodi: di accrescimento, di determinazione, di sistemazione e di difesa.

1) *Periodo di accrescimento.* Comprende l'età apostolica, come s'è detto.

2) *Periodo di determinazione.* La dottrina del C., contenuta nella rivelazione e nella tradizione, presentava confini indeterminati ed incerti, che occorreva precisare, come pure essa era ricca di contenuto che occorreva esplicitare e dedurre. Questo avvenne per opera dei dottori, e parte grande vi ebbe anche l'eresia, in quanto fu essa che suscitò alcuni problemi ed impose ai dottori di precisare la dottrina genuina del C. A partire dall'età apostolica i punti che si vennero man mano ponendo allo studio della Chiesa furono specialmente questi: realtà e divinità di Cristo (I-III secolo, specialmente contro i doceti e la gnosi); dottrina trinitaria (II-IV secolo, specialmente contro il sabellianismo ed il subordinazionatismo); dottrina cristologica (IV-VII secolo, specialmente contro l'arianesimo, il nestorianesimo, il monofisitismo, il monotelitismo); dottrina sacramentaria (IX-XII secolo). Vedi le singole voci.

3) *Periodo di sistemazione scientifica.* La teologia, ossia la spiegazione teologica, nacque si può dire con la stessa Chiesa, e si sviluppò specialmente nell'epoca dei grandi dottori. Vi fu allora anche qualche sistemazione della teologia, soprattutto attorno alla filosofia platonica, ma la vera sistemazione scientifica della dottrina cristiana si compì con la SCOLASTICA (v.) a partire specialmente da Anselmo di Aosta e da Abelardo, per pervenire al suo culmine con S. Tommaso.

4) *Periodo di difesa.* È il presente, a partire specialmente dalla riforma protestante. Non che questo periodo sia stato soltanto di difesa: la precisazione del dogma è continuata, come pure la sistemazione scientifica della teologia; ma la difesa contro gli attacchi, che tentarono di demolire il C. dalle fondamenta, è ciò che maggiormente contraddistingue questo periodo. I quattro attacchi maggiori sono stati il laicismo, la riforma protestante, il razionalismo, il modernismo. Vedi le singole voci.

Si era incominciato già nei secoli XI e XII con le eresie popolari antiecclesiastiche ad attaccare la costituzione sociale e gerarchica del C. Ma quegli attacchi non avevano servito che a meglio precisare la dottrina. In seguito le tendenze antiecclesiastiche si andarono sviluppando (Filippo il Bello e Ludovico il Bavaro, teorie di Marsilio da Padova e di Guglielmo d'Occam, Wicleff ed Huss, il gallicanesimo, la riforma protestante, il giurisdizionalismo) fino ad arrivare da una parte ad un C. individualista e soggettivo, e dall'altra al laicismo di Stato, che ignora la religione e la Chiesa: uno dei maggiori errori dell'età nostra.

Un secondo gravissimo attacco fu mosso dal protestantesimo con le sue dottrine sulla giustificazione estrinseca. Fu negato tutto il processo di divinizzazione dell'uomo ad opera della grazia (v. DEIFICAZIONE, II) e nello stesso tempo fu enormemente limitata la funzione di Cristo come mediatore.

Il terzo grave attacco fu mosso dal razionalismo del sec. XVIII (illuminismo, deismo, ecc.) con la negazione di qualunque fede o religione rivelata.

Ultimo attacco fu quello più recente del modernismo. Per esso, il C. non è che una delle tante religioni, anche se ne è la più perfetta forma. Ogni elemento soprannaturale manca in esso. Esso non è che un modo di esprimere una esperienza religiosa o verità religiose essenziali permanenti ed immanenti (A. Sabatier ed A. Loisy), ha un semplice contenuto morale (dogmatismo morale: G. Tyrrell).

VIII. **L'espansione del C.** Secondo la frase di Gesù il C. da grano di senape era destinato a diventare la grande pianta, che doveva ospitare gli uccelli dell'aria. Il primo nucleo di cristiani si formò a Gerusalemme attorno agli Apostoli ed al Cenacolo. *Gerusalemme* fu anche il primo centro di irradiazione della nuova dottrina. La regola era quella di S. Paolo « Judaeo primum et Graeco » (*Rom* 1 16). L'ambiente giudaico fu perciò il primo campo di evangelizzazione. La conversione dei pagani cominciò con la visione di Pietro a Joppe e con il centurione Cornelio. L'evangelizzazione delle Genti ebbe poi il suo maggiore apostolo in Paolo.

Con il diffondersi del C. fuori della Palestina, Gerusalemme apparve un centro inadatto. Perciò *Antiochia* divenne il secondo centro, finchè poi (e ciò sembra essere avvenuto dopo il 60) il maggior centro, con Pietro, fu trasferito nella capitale stessa dell'Impero, a *Roma*. S. Paolo nella lettera ai Romani, scritta verso l'anno 60, già poteva dire che il Vangelo era conosciuto in tutto il mondo (*Rom* 1 8). Alla fine del I secolo il C. aveva messo radici ovunque nell'Impero. Nei secoli II e III, Giustino, Ireneo, Tertulliano, Origene accennano ad una diffusione anche oltre i confini dell'Impero, fra gli Sciti, i Germani, i Celti, i Mauritani, i Parti, i Sarmati, gli Etiopi. Cf. J. RIVIÈRE, *La propagation du Christianisme dans les trois premiers siècles*, Paris 1908.

Al principio del IV secolo si fa il calcolo che esistessero dalle 800 alle 900 sedi vescovili in Oriente e dalle 600 alle 700 in Occidente. Nel secolo IV il paganesimo crollava nell'Impero Romano, e l'adesione al C. era sempre più completa. Nello stesso secolo il C. conquistava gli Armeni (S. Gregorio l'Illuminatore) ed i Goti (Ulfila, che però era ariano), e faceva la sua apparizione nella Persia e nell'Arabia. Nel secolo successivo si convertiva l'Irlanda per opera del diacono Palladio e di S. Patrizio. — Intanto i BARBARI (v.) avevano invaso le terre dell'antico Impero. Ciò richiese una seconda evangelizzazione di territori, che già prima erano diventati cristiani. Salvo però i Franchi di Clodoveo, che passarono direttamente dal paganesimo al cattolicesimo (496), gli altri Barbari arrivarono al cattolicesimo attraverso all'eresia. — Alla fine del secolo VI missionari mandati da S. Gregorio Magno iniziarono la conversione degli Angli (597), e già nel 601 si costituivano in Inghilterra 12 diocesi con Canterbury come metropoli e 12 altre diocesi sotto York. A partire dal secolo VII si sviluppava l'evangelizzazione fra i Germani ad opera di missionari irlandesi e franchi ed anglosassoni. S. Emmerano di Ratisbona era franco, S. Willibrordo di Utrecht celta, e S. Bo-

nifacio (Vinfrido) anglosassone. Ancora verso la fine dell'VIII secolo avvenne la conquista cristiana dei Sassoni: ma la loro conversione fu funestata dall'uso, da parte di Carlo Magno, di mezzi anche violenti, riprovati dal Papa e dall'episcopato. Alla metà del secolo IX i santi fratelli Cirillo e Metodio evangelizzarono gli Slavi della Boemia e della Moravia. Negli stessi anni si iniziò la conversione della Bulgaria con re Boris. La Polonia invece ricevette il Vangelo nel corso del secolo X insieme all'Ungheria, a mezzo di missionari venuti dall'Occidente. Anche la Russia iniziò la sua conversione in questo periodo (battesimo della duchessa Olga nel 955 e del Re Wladimiro nel 998), ma per via di Costantinopoli, cui rimarrà poi legata anche nello scisma. I Paesi Scandinavi, Danimarca, Svezia e Norvegia, ebbero la fede cristiana alla fine del 900 e subito dopo il mille. Di là il C. arrivò anche nella Scozia, nell'Islanda, nelle Ebridi, nelle Orcadi e perfino nella lontana Groenlandia, che nel secolo XI ebbe pure una sede vescovile. I Vendi furono evangelizzati nel secolo XII ed i popoli Baltici nel seguente. Vi lavorarono specialmente i Domenicani con S. Giacinto. L'ultima nazione europea conquistata a Cristo fu la Lituania nel secolo XIV.

Con il periodo delle crociate si aprì un nuovo campo all'apostolato Cristiano, l'Islam, e grande fu il contributo dato dai grandi Ordini Mendicanti appena fondati. I Francescani iniziarono le loro missioni in Oriente a Tolemaide nel 1215. Seguì dappresso la missione del Marocco, che diede all'Ordine i primi martiri (1220). S. Francesco stesso nel 1219 sbarcò in Egitto, presentandosi al sultano Melek-el-Kamel. Dal prossimo Oriente i missionari francescani si addentrarono poi nell'Asia, fra i Tartari e nella Cina. Nel 1312 in Cina vi erano una cinquantina di conventi francescani, dieci vescovi ed un arcivescovo. I Domenicani invece si erano avviati verso la Persia, dove fino dal 1318 vi erano sei vescovi con un arcivescovo. L'evangelizzazione dell'Asia, anzi tutta l'attività missionaria, ebbe tuttavia in seguito, per circostanze locali, ma anche per le condizioni generali della Chiesa per lo scisma d'Occidente, un declino grave. Riprese con le grandi scoperte geografiche (Nuovo Mondo e passaggio del Capo di Buona Speranza) della fine del secolo XV. Il Vangelo seguì passo passo le scoperte di nuovi paesi. Oltre che in America, l'opera del Vangelo si diffuse nell'India, nella Cina e nel Giappone. Purtroppo però l'evangelizzazione subì una grave crisi nell'Oriente Asiatico, specialmente nel corso del secolo XVIII. Ma con l'ottocento la espansione del C. riprese, facendosi sempre più vasta: di modo che oggi si può veramente dire essere stato il Vangelo annunziato in tutta la terra, la Chiesa essere diventata anche geograficamente cattolica. Vedi, specialmente per quest'ultima parte, Missioni.

IX. Il C. e le altre religioni. Nei rapporti con le altre religioni, si è già detto che non solo il C. deve ritenersi superiore a tutte, ma anzi come la unica vera Religione.

La superiorità della Religione Cristiana appare soprattutto: 1) dalla elevatezza del suo contenuto dogmatico e morale; 2) dal suo equilibrio, per cui mentre nessuna religione spinge più vicino al divino, nessuna è anche tanto aderente all'uomo; 3) dalla grandezza del suo fondatore, insuperato, anche se lo si guarda dal lato puramente umano; 4) dalla sua efficienza nella vita degli individui e nella storia della civiltà. Non sono mancati certo i detrattori del C., al quale hanno preferito ora il paganesimo, ora il buddismo, ora lo stesso islamismo. Non è questo il luogo di confronti dettagliati. Ma basta osservare la mancanza di trascendenza del paganesimo per l'errata valutazione di Dio e della natura, il carattere più filosofico che religioso del buddismo, che difetta d'altra parte di dinamismo ed ignora il « vero » concetto di carità, le gravi imperfezioni della morale dell'islamismo ed il fatalismo che lo domina, per concludere alla chiara superiorità del C.

Che poi il C. sia la vera Religione si deduce specialmente: 1) dal verificarsi nel C. delle antiche profezie (v. Profezie Messianiche); 2) dall'essere stato suo fondatore Gesù Cristo, inviato di Dio e suo Profeta (v. Gesù Cristo); 3) dalla perfezione della sua dottrina, tanto grande da non potersi considerare solo umana; 4) dai suoi martiri e dai suoi santi; 5) dalla sua diffusione che solo può spiegarsi come un miracolo di ordine morale. v. Apologetica, II: *testo* del concilio Vaticano. A proposito delle diffusione del C. vi è chi la attribuisce al favore da esso incontrato presso le classi miserabili e specialmente presso gli schiavi. Ma si deve dapprima osservare, come il C. non si sia diffuso solo in mezzo ai poveri e agli schiavi; anzi, proprio nei primi decenni, numerosi sono i convertiti delle classi più alte (già al tempo di Paolo vi erano cristiani nella Casa di Cesare: poi ecco a Roma Pomponia Grecina, alcuni membri delle famiglie Flavia e Acilia, fra i quali i consoli Flavio Clemente ed Acilio Glabrione, ecc.). Ma inoltre rimane sempre il fatto, che la Religione cristiana non era una religione facile, esigendo essa rinunce gravose, virtù di disagevole acquisto e generosità fino all'eroismo. Eppure, nonostante tutto questo, il C. penetrò nel mondo, sino a trasformarne radicalmente lo spirito.

Bibl. — P. Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, Paris 1905 — Idem, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, Paris 1909. — M. J. Lagrange, specialmente: *Le sens du Christianisme d'après l'exegèse allemande*, Paris 1918; *Les religions orientales et les origines du Christianisme* in *Mélanges d'hist. rel.*, Paris 1915; la serie di articoli sul Cristianesimo e le religioni dei Misteri (v.) in *Revue Biblique* a partire dal 1919; *Saint Paul ou Marcion*, nella stessa rivista del 1932. — G. Kittel, *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum*, Gütersloh, s. a.: protestante, ma rivendica dottamente l'originalità del Cr. — L. de Grandmaison, *Jésus Christ*, Paris 1928. — F. M. Braun, *Où en est le problème de Jésus?*, Paris 1932. — M. Lepin, *Le problème de Jésus*, Paris 1936. — L. Tondelli, *Gesù Cristo*, Torino 1936. — H. de Lubac, *Catholicisme*, Paris 1938. — A. Drou, *Propagation de l'Évangile* in *Dict. apol. de la Foi cath.*, IV, col. 362-386. — Alb. Dufourcq, *Le Christianisme antique*, dès origines à la féodalité, Paris 1938. — G. Schmidlin, *Manuale di storia delle Missioni Cattoliche*, trad. it. per G. B Tragella, 3 voll., Milano 1927 (1ª. 1943). — Huby-Rousselot, *Christianisme*, in « *Christus* », Paris 1927. — H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, Paris 1929. — Martindale-Lattey, ecc., *La religione cristiana* in Martindale, *Storia delle religioni*, trad. it., Firenze. — Rosadini-Ferraris, *Cristianesimo* in Tacchi-Venturi, *Storia delle religioni*, II, Torino 1939. — A. Brucculeri, *Chiesa e civiltà*, in *Civiltà Catt.*, 91 (1940, I) 169-181.

CRISTIANI. San Luca (che la tradizione dice antiocheno) afferma che ad Antiochia (v.) i discepoli di Gesù furono per la prima volta chiamati χριστιανοί (*Atti* XI 26). Le difficoltà mosse dalla critica contro questa informazione furono già da F. Blass (*Acta Ap.*, 1895, p. 137) dichiarate « vanissime e destituite d'ogni apparenza di ragione ». I seguaci di Cristo sono detti, nel linguaggio del Nuovo Testamento, « discepoli », « fratelli », « eletti », « santi ». Il nome di *cristiani* fu loro dato — forse già con una punta d'ironia o anche di sprezzo — dai circoli pagani d'Antiochia, non certo dai Giudei, i quali non riconoscevano affatto al capo del nuovo movimento religioso la qualità di Χριστός, cioè di *Messia* (v. Gesù Cristo, *I nomi*) e ne sprezzavano i seguaci col nomignolo di *Nazareni* o *Nazorei* (cf. *Atti* XXIV 5). Renan (*Gli Apostoli*, traduz. di Torelli-Viollier, Milano-Firenze 1866, p. 250) ha rilevato l'importanza dell'apparizione del nuovo nome, in quanto essa « segna la precisa data, in cui la Chiesa di Gesù si separò dal giudaismo ». Dovette essere negli anni 40-42.

Il nome, accettato con venerazione dai fedeli, divenne generale dal sec. II, anzi secondo il Leclercq (*Dict. d'Archéol chrét. et de Lit.*, III-1, col 1464 ss) già dal sec. I. L'equivoco, poi, fra Χριστός e χρηστός (Svetonio: « *impulsore Chresto* »; v. Claudio) portò anche alla variazione χρηστιανοί (codice Sinaitico in *Atti* l. c.; iscrizioni) e *Chrestiani* (Tacito, *Annales*, XV, 44; cf. Tertulliano, *Apolog.*, III): scambio non infelice, poichè χρηστός vuol dire « soave, dolce, onesto ». Il processo inverso, che supporrebbe originaria la forma « *Chrestiani* » variata poi in « *Christiani* », appare inverosimile.

L'appellativo ricorre ancora in *Atti* XXVI 28 e *I Piet* IV 16: in tutti e due i testi il codice Sinaitico mantiene la sua variante. Il testo di S. Pietro lascia capire che il nome stesso di « cristiano » era motivo di odio e di persecuzione. — A. Ferrua, « *Christianus sum* », in *Civiltà Catt.*, 84 (1933 II) 552-566; (1933, III) 13-26.

CRISTIANI di S. Giovanni. v. Mandei.

CRISTIANI di S. Tommaso, si dissero quei fedeli dell'India (v.) occidentale e del Malabar (v.), che vantavano di essere stati convertiti da S. Tommaso Apostolo (v.). La denominazione comprende oggi 4 gruppi: 1) *Cattolici Malabaresi* (v. Malabar); 2) *Cristiani Monofisiti* o Giacobiti (v.) del Malabar, nati da uno scisma consumato definitivamente nel 1663: nel 1937 si valutavano a più che 360 000; 3) *Cattolici* Malankaresi (v.), staccatisi dal gruppo precedente nel 1930 col vescovo Mar Ivanios e alcuni altri; se ne contano 35.000; 4) *Cristiani Nestoriani* del Malabar, separatisi dai cattolici intorno agli anni 1872-74, detti anche « *Mellusiani* » dal vescovo Elia Mellus, dato ad essi nel 1874 dal patriarca nestoriano di Caldea; tenue gruppo di c. 7000 aderenti.

Sotto l'influsso della *Church Missionary Society*, dal forte gruppo giacobita si separò nel 1837 una frazione, che gli anglicani chiamarono *Mar Thomas Syrian Church* (in Malabar): questa ibrida « Chiesa » protestante di rito antiocheno ha la sua gerarchia faciente capo al « Metran » e conta 145.486 aderenti (statistica del 1939).

Bibl. — R. Janin, *Les Églises Orientales*, Paris 1926, p. 522-540. — S. Congregazione Orientale, *Statistica con cenni storici della gerarchia.... di rito orientale*, 1932, p. 247 ss (Malabaresi), p. 49 ss. (Giacobiti e Malankaresi). — E. Herman, *Tomaschristen*, in *Lex. für Theol. und Kirche*, X, col. 136-138. — C. Crivelli, *Una « Chiesa » protestante di rito orientale*, in *Civilta Catt.*, 93 (1942, I) 354-366.

CRISTIANI Pietro, O. F. M. († 1483), scrittore spirituale e celebre predicatore, n. a Breslavia, m. a Monaco.

CRISTIANISSIMO (Re). Titolo onorifico concesso dai papi Pio II e Paolo II a Luigi XI re di Francia (1461-1482) e ai suoi successori in memoria di Clodoveo (v.), il quale, anzi, secondo la tradizione, avrebbe già portato tale titolo.

CRISTIANO di Hiddisdorf, O. F. M. († 1412), *doctor Theologiae* all'Univ. di Erfurt, autore di Prediche e di un Trattato sulle Beatitudini.

CRISTIANO di Magonza. 1) Cr. I, nato circa il 1130 da famiglia comitale di Turingia, già nel 1161 elevato da un partito alla sede arcivescovile di Magonza e rielettovi nel 1165 (consacrato nel 1167) per le benemerenze acquistatesi verso Federico Barbarossa « Uomo di grande talento, particolarmente distinto per la conoscenza delle lingue, valoroso campione di guerra ed abile diplomatico, fu uno dei più fedeli aderenti di Federico nella lotta contro Alessandro III » (Bigelmair). Giovanni di Salisbury, scrivendo a Tommaso di Canterbury, lo disse « non Christianus, sed Antichristus ». Nel 1176 si riconciliò col Papa, che l'anno seguente lo confermò nell'ufficio di arcivescovo. Morì per un assalto di febbre a Tuscolo il 28 agosto 1183. — Enc. It., XI, 970 *b*. — A. Bigelmair in *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 918 s.

2) Cr. II, arcivescovo di Magonza dal 1249, fedele al Papa contro Federico II, gli fu poi messo in cattiva luce da Guglielmo d'Olanda, sicchè, destituito dal legato Ugo da S. Caro (1251), si ritirò fra i Giovanniti presso Parigi (1253), dove l'anno stesso morì. — Bigelmair, *l. c.*

CRISTIANO di Oliva o di Prussia († 1244/5), monaco cisterciense, dal 1206 circa valido missionario fra i Prussiani e primo vescovo fra essi, eletto nel 1212, consacrato nel 1215. Nel 1222 il duca Corrado di Masovia gli riconobbe anche il dominio temporale sul territorio di Kulm. Per sei anni (1232-38) fu prigioniero dei pagani. Quando l'evangelizzazione dei Prussiani fu dal Papa trasferita all'Ordine Teutonico, i diritti di C. vennero ad essere misconosciuti ed egli morì in conflitto coll'Ordine e con Roma. — W. Koch in *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 919 s. — Enc. It., XI, 970 *b*.

CRISTIANO Guglielmo (1587-1655), marchese di **Brandeburgo e,** dopo la morte del padre, Giovanni Federico, amministratore del vescovado di Magdeburgo. Essendo protestante, l'investitura gli fu rifiutata dal Papa e dall'imperatore. Fatta alleanza col re di Danimarca contro l'imperatore, fu vinto e bandito (1626). Rientrato nel 1630, durante l'assedio di Magdeburgo del 1631 fu fatto prigioniero e condotto a Neustadt, dove si convertì al cattolicesimo. Alla sua conversione si riferisce lo scritto dal titolo: *Speculum veritatis* (Stuttgart 1635). Morì nel monastero di Zinna. — W. Koch, *l. c.*, col. 917 s. — Pastor, *Storia dei Papi*, XIII (Roma 1930) p. 553 ss.

CRISTINA, SS. e Beate. 1) Di **Aquila,** *Beata* (1480-1543), badessa dell'Ordine Agostiniano, della

famiglia *de' Ciccarelli*. n. a Lucoli, m. ad Aquila, favorita di grazie mistiche. Festa il 3 ottobre.

2) Del **Belgio**, *Santa* (c. 1150-c. 1224), detta *Mirabile*, n. nel villaggio di Bruesthem, m. nel monastero di S. Trudone. — Acta SS. *Jul.* V (Ven. 1748) *die* 24, p. 637-660: colla biografia del domenicano contemporaneo Tommaso di Cantimpré.

3) Il 24 luglio nel Martirologio Rom. ricorre la memoria di « *S. Cristina vergine e martire, a Tiro in Toscana presso il lago di* Bolsena ». Il Sinaxarium *Ecclesiae Constantin.* (ed. H. Delehaye, Bruxelles 1902, col. 839) porta nello stesso giorno: « *Combattimento della S. martire Cristina. Questa era della città di* Tiro ». Questi due testi bastano a sollevare l'intricato problema agiografico: si tratta di una sola Santa, trapiantata dall'Oriente in Occidente o viceversa? oppure si tratta di due Sante?

Nel 1880 si scoprì a Bolsena un importante cimitero cristiano col sepolcro (esistente fin dal sec. IV) d'una *S. Cristina*. Il De Rossi, che illustrò la scoperta (*Bullettino di archeol. cristiana*, 1880, p. 109-143), espose l'opinione che gli Orientali avessero preso dai Latini il culto della Santa. Il Delehaye (*Les origines du culte des Martyrs*, 1912, p. 364) inclinò in senso opposto. Da parte sua il Lanzoni (I, 536-543) congettura che la *S. Cristina di Tiro* non sarebbe diversa dalla *S. Teodosia di Tiro*, di cui narra Eusebio (*De Martyribus Palaestinae*, 7; PG 20, 1481 ss), salva restando invece la *S. Cristina di Bolsena*, venerata colà fin dal sec. IV e fin dal sec. VI ritratta nel musaico di S. Apollinare Nuovo a Ravenna.

La fusione in una sola persona coll'invenzione di « Tiro in Toscana » sarebbe dovuta ad Adone (v.): così Lanzoni e Schuster, VIII, 98.

Per l'archeologia cf. H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, II-1, col. 980-991; per le tradizioni: Acta SS. *Jul.* V (Ven. 1748) *die* 24, p. 495-534, e la *Vita et Passio* scritta da Alfano (v.) di Salerno, ed. da Ughelli, X, « Anecdota », col. 80-90, donde PL 147, 1269-1282.

La *Passio* latina di S. Cristina (presentata in diverse redazioni) non risale oltre il sec. IX e presenta forti analogie con quella di S. Barbara.

Cristina fu rinchiusa in una torre dal padre Urbano, ufficiale dell'esercito. Essa spezzò gli idoli del padre, distribuì gli averi ai poveri; messa in carcere e sottoposta a vari tormenti, li superò con fortezza e convertì, coi miracoli, molti pagani. Morto il padre, fu tormentata dal prefetto Dione Giuliano; sommersa nell'acqua, fu ricondotta a riva dall'arcangelo S. Michele; gettata in una fornace, ne uscì illesa, come pure fu salva dai serpenti velenosi.

Subì il taglio delle mammelle, della lingua e compì il martirio trafitta dalle saette.

Parte degli Atti di S. Cristina fu ritrovata in un papiro in greco del V secolo, edito da L. Cammelli per cura della Società It. per la ricerca dei papiri (Firenze 1911); e Medea Norsa ha pubblicato la Vita della Santa contenuta nel codice greco Messinese « 29 »: in *Studi italiani di filologia classica* 19 (1912) 316-327.

4) Di **Colonia**, *Beata* (1242-1312), insigne vergine dell'Ordine Domenicano, n. e m. a Stommeln (*Christina Stumbelensis*). Il culto ne è stato approvato nel 1908. — Acta SS. *Jun.* IV (Ven. 1743) *die* 22, p. 270-454: colla biografia del domenicano contemporaneo Pietro di Dacia.

5) Di **Savoia**, (*Venerabile*). v. Maria Cristina.

6) Di **Spoleto**, *Beata*, del Terz'Ordine Agostiniano, n. a Osteno presso il lago di Lugano verso il 1435 da Zanino Camozzi, m. in pellegrinaggio a Spoleto nel 1458. Dopo una vita burrascosa trascorsa nel secolo (contrastante col quadro idealizzato che ce ne diede l'agostiniano Cornelio Curzio, cf. Acta SS. *Febr.* II [Ven. 1735] *die* 14, p. 799-802), consumò gli ultimi suoi anni nella più severa ed eroica penitenza. — E. Motta in *Bollettino stor. della Svizzera italiana* 15 (1893) 85-93. — Analecta Augustiniana, V, 457-465. — P. Guerrini, *Note di agiografia bresciana*, Brescia 1916, § 2: a torto la si credette di casa Semenzi da Calvisano (Brescia), o milanese di casa Visconti.

CRISTINA di **Svezia** (1626-1689), n. a Stoccolma l'8 dicembre e m. a Roma il 19 aprile. Figlia di Gustavo Adolfo e di Maria Eleonora di Brandeburgo, salita a soli 6 anni sul trono paterno, dimostrò ben presto qualità straordinarie. Acquistò una completa cultura: studi classici, lingue, scienze, teologia, tanto da esser chiamata la « Minerva svedese ». A 18 anni assunse la direzione degli affari di Stato, con successi politici assai lusinghieri e con accrescimento di splendore al regno attraverso un largo mecenatismo.

Cartesio, tra i suoi protetti, ebbe su di lei una profonda influenza. Sotto lo stimolo d'una vera crisi religiosa si diede con ardore alla lettura della Bibbia, dei Padri, dei filosofi antichi e moderni. Dopo lunghi segreti preparativi, nel giugno del 1654 giunse all'abdicazione in favore del cugino Carlo Gustavo, all'abbandono della patria, alla professione della fede cattolica, prima segreta, il 24 agosto 1654, poi, per consiglio del Papa, solenne e pubblica, in Innsbruck, il 3 novembre 1655, alla presenza del legato pontificio. Accolta in Italia, e specialmente a Roma, con onori trionfali, progettò la conquista del regno di Napoli, sperando nell'aiuto della Francia e, poi, del duca di Modena. Ma il Papa non era favorevole all'impresa; il Mazzarino non diede che buone parole; il Monaldeschi, scudiero di Cristina, la tradì vendendo alla Spagna il segreto e fu da lei fatto giustiziare; il duca di Modena morì. Perciò la cosa non ebbe seguito.

Ritornata in patria alla morte di Carlo Gustavo, non potè nulla concludere, tanto meno in favore della fede cattolica. Egualmente cadde la sua candidatura al regno di Polonia, per il rifiuto di quel popolo, nonostante i buoni uffici di Clemente IX, sulla elezione del quale Cristina aveva influito.

In quest'ultimo periodo ella subisce sempre di più la benefica influenza del segretario papale card. Azzolini (v.), da tempo suo protettore e amico, pretesto sì, a dicerie e calunnie, delle quali però, storicamente, non esiste neppur l'ombra d'una giustificazione, come ben fu detto. La sua indole vivace, nervosa, piuttosto virile e un poco bizzarra, raggiunse, così, un certo equilibrio e, se non rinunciò del tutto a progetti politici, fece tuttavia prevalere l'interesse per le scienze, le lettere e le arti, che protesse con liberalità, recando sensibile incremento alla cultura italiana, con la Biblioteca, la Pinacoteca, la Galleria di statue e con la fondazione, nel proprio palazzo, d'un'Accademia Reale, cenacolo dei migliori uomini del tempo.

Fu, senza dubbio, donna di grandi doti: tuttavia non sfuggì a critiche violente, specialmente da parte dei protestanti che non poterono mai perdonarle la

sincerissima e altamente disinteressata conversione alla Chiesa Cattolica. Oxenstyerna, primo suo maestro nell'arte del governo e cancelliere del regno, disse senz'altro che la Regina, con la conversione, era diventata pazza. Ma i Sommi Pontefici apprezzarono, nel grande avvenimento, non solo un valore di richiamo e di esempio, ma anche una prova di personale abnegazione della Regina, nella quale, senza parzialità, notarono alcuni difetti talora molto appariscenti e alcune stravaganze di temperamento e d'abitudini che cercarono e in parte poterono in lei correggere, conducendola a una pietà più sentita e raccolta.

Tra le opere da lei lasciate, ricorderemo *Opera d'ozio o massime e sentenze* e, anche più interessante, benchè limitata agli anni di gioventù, *Le memorie della sua vita dedicate a Dio.*

Bibl. — La migliore biografia è quella, in tedesco, di W. H. Graubert, 2 voll., Bonn 1837, 1842. — Pastor, *Storia dei Papi*, XIV-1 (Roma 1932) p. 336-365, 551-553, 681. — Altra *Bibl.* in Pastor, Enc. It., XI, 972, K. Bihlmeyer, *Lex. für Theol. und Kirche*, II, col. 925.

CRISTO. v. Gesù Cristo.

CRISTO (Regalità di). Festa istituita da Pio XI con l'enciclica *Quas primas* dell'11 dicembre 1925, e fissata all'ultima domenica di ottobre; essa è posta alla pari delle più grandi solennità allo scopo di rendere un culto proporzionato e specifico alla dignità regale di Gesù Cristo (v.) e diffondere la cognizione del suo impero universale nel mondo e dei divini attributi che lo accompagnano. Assai opportuna la data festiva, che chiude l'Anno Liturgico (v.), riepilogando così tutti i misteri della vita del Salvatore e mostrando come il suo regno sia quello delle anime riscattate con il suo sangue e poi trionfanti con lui nel cielo.

La dottrina della regalità di C. non è affatto nuova nella liturgia. Nell'omaggio di lode e di affetto che la chiesa tributa allo Sposo Divino, continua è l'eco della sua fede che esalta Gesù *Rex regum et Dominus dominantium.* Lo stesso santo Sacrificio e l'Ufficio Divino sono il tributo quotidiano ch'essa rende a C. in qualità di sovrano e di pontefice. Tutta la liturgia anzi è una solenne proclamazione della regalità di Gesù; le feste del Natale, dell'Epifania, della Pasqua, dell'Ascensione sono quelle che hanno per oggetto più particolarmente la venerazione dei misteri, nei quali C. si presenta a noi negli splendori della sua regalità.

Regem venturum Dominum venite adoremus, è appunto l'invitatorio, con cui si apre nell'Avvento l'anno ecclesiastico. Sarà Egli « che deve regnare sul popolo d'Israele » (1.° respons. dom. I Avvento), « e il suo regno si estenderà su tutti i popoli, tribù e lingue della Terra » (5.° respons. della IV dom.). Nel Natale già i primi Vesperi salutano il « Re pacifico », che fa il suo ingresso nel mondo, « il Re della pace glorificato sopra tutti i re della terra » (2.ª antif. Vesperi). L'Epifania è la gran festa della sua manifestazione: « Ecco è venuto il Signore che domina, e nelle sue mani è *il regno, il potere, il comando* » (Introito Messa). Festa sovrana per l'ossequio dei Magi che ravvisano nella stella « il segno del gran Re » (antif. *ad Magnif.*), e più ancora per il triplice mistero delle *regali nozze* fra il Verbo e la natura umana, fra Cristo e la Chiesa, fra Lui e ciascuna anima. In qualità di monarca egli riceve le primizie dell'adorazione delle potenze della terra, e tutte le genti, accese alla rutilante stella della fede, vengono a contemplarlo assiso *in excelso throno* (Introit. dom. fra l'ottava Epif.). La liturgia della dom. delle Palme, con la sua trionfale processione, è l'apoteosi della regalità: durante l'officiatura la Chiesa acclama ben 23 volte C. come Re. Nella Pasqua essa presenta il Redentore che curva sotto i suoi piedi tutti gli imperi (*curvat imperia*) e inaugura il regno messianico trionfando della morte e del demonio. Nell'Ascensione infine Egli si asside definitivamente sul trono della divinità, *et regni eius non erit finis.*

Le stesse feste dei Santi danno risalto alla regalità di Cristo: corteggio universale dei redenti attorno al suo trono. Sotto questo punto di vista e per la sua funzione eminentemente pubblica, la liturgia si presenta già come l'espressione della lode dell'intera creazione a C. Re, e quale omaggio sociale della grande famiglia cristiana al Capo Divino.

Di fronte però all'apostasia generale delle nazioni e al laicismo degli Stati moderni, Pio XI ha voluto riaffermare in modo solenne che Gesù C. è Re della società non meno che degli individui, e che la società tutta, reggitori e popoli, è famiglia e supremo dominio di Dio. E poichè tale apostasia proviene soprattutto dall'ignoranza delle prerogative regali di C., il Sommo Pontefice ha voluto istituire la festa di C. Re, perchè « una solennità annuale ha più efficacia per istruire, che tutti i documenti, anche i più gravi del magistero ecclesiastico » (enciclica *Quas primas*). Oggetto dunque della festa, più che l'affermazione della regalità in genere del Salvatore, è la proclamazione del potere pubblico di C. Re, la sua *regalità sociale* estesa all'intero genere umano, da Lui redento e riportato all'unità di Dio (*ut cunctae familiae gentium peccati vulnere disgregatae, eius suavissimo subdantur imperio.* Colletta della Messa). La celebrazione liturgica è perciò condanna delle dottrine che vogliono ridurre la religione e il culto a un affare privato, senza manifestazioni pubbliche e sociali.

La limpidezza della dottrina, esposta per fornire le prove che stabiliscono i poteri regali del C. sopra tutti i popoli e sopra ogni individuo, balza subito nelle formule sapientemente e artisticamente centonizzate dai Libri Sacri, redatte dalla mano esperta di un dotto liturgista, obbedienti alle leggi migliori del *cursus* classico e della tradizione liturgica ed assunte ad esprimere nel senso voluto dalla Chiesa, una dottrina costante attuale e sì diffusa nella Scrittura. In tal modo la liturgia della festa di C. Re attua l'antico principio liturgico che *legem credendi lex statuat supplicandi.*

Bibl. — Oltre alle Opere e Studi generali sulla regalità di Cristo, e i lavori citati dal Cordovani, *Il Salvatore*, Roma 1928, al cap. X, *La Regalità del Salvatore*, p. 388; vedi: G. Fornaroli, *Regalità sociale* (*a proposito di una festa desiderata*) in *Rivista Liturgica*, 1925, p. 165, 205, 225, 263. — E. Caronti, *La divina regalità nella liturgia*, in *La regalità di Cristo; relazioni*, ecc., *del 1.° Congresso Nazionale della Regalità di G. C.*, Milano 1926, p. 65-85. — A. M. Lepicier, *G. C. re dei nostri cuori*, nuova ed. Torino 1930. — L. Chambat, *La royauté du Christ selon la doctrine catholique*, Paris 1931. — K. Kruysbergbs, *Kristus,*

Koningschap (nella dottrina e nella vita cattolica), Leuven 1932. — U. Lattanzi, *Il primato universale di C. secondo le Scritture*, Roma 1937.

CRISTODULO: 1) *'Abd al-Masîh*, patriarca giacobita di Alessandria (1047-1077), dal quale data la definitiva traslazione della sede arcivescovile al Cairo. O. E. H. Burmester ha dato in *Muséon*, 1932, p. 70-84 la versione dall'arabo di 31 canoni promulgati da C. dopo la sua intronizzazione e costituenti la prima aggiunta all'antico diritto della Chiesa Copta.

2) *Martire* a Singar in Mesopotamia circa il 390. — Analecta Bolland., V (1886) 5-52; XLIV (1926) 270-341.

3) *Santo* († 1101), fondatore di molti monasteri in Palestina e Siria, poi distrutti dagli Arabi, e primo organizzatore del monachesimo nell'isola di Patmos. Lasciò alcuni scritti ascetici e un'autobiografia. — Analecta Bolland., XLIII (1925) 437.

CRISTOFORO, Papa (903-904). Alla libertà del clero romano si era sostituita, nell'elezione dei Papi, la violenza di due opposte fazioni, la *ouseulana* (imperialista) e la *Crescenziana* (pop lare). Il che spiega, perchè i pontificati di questo periodo si spegnessero nel più breve tempo sotto la raffica degli odii di parte: così quelli di Benedetto IV (900-903), di Leone V (903) e di C.

Molti ritennero quest'ultimo un antipapa, ma i cataloghi ce lo danno tra i papi legittimi e noi possiamo seguirli interpretando la legittimità conformemente alle sciagurate circostanze dei tempi. Il Duchesne così riassume ciò che v'ha di più attendibile circa C.: « Alla morte di Benedetto V, verso la fine del luglio 903, un prete forense, vale a dire non cardinale, venne eletto. Si chiamava Leone (Leone V), ma due mesi dopo egli venne rovesciato da un altro prete, *Cristoforo*, che lo fece imprigionare. Sorgeva appena l'alba del nuovo anno, quand'ecco riapparire l'esiliato dell'898, il rivale di Giovanni IX, Sergio. Egli aveva perso l'appoggio dei Franchi e probabilmente di Berengario o del marchese di Toscana, appoggio reclamato da una fazione di Romani. Il suo primo pensiero fu d'inviare C. a far compagnia in carcere a Leone V. I due infelici soffrirono ancora per un poco, poi si decise d'esser loro compassionevoli col toglierli di vita ». — L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État Pontifical*, 1904, p. 39 s.

CRISTOFORO, Santo, Martire « in Licia . . . sotto Decio » (Martirologio Rom.), ossia circa il 250. Il Martirologio Geronimiano precisa il luogo: « civitate Samo ». Di questo Santo popolarissimo Lutero negò l'esistenza storica, per darne un'interpretazione puramente allegorica. Ma se la *Passio* più antica (testo latino) che oggi si conosca risale non oltre il secolo VIII, l'esistenza del Santo e la storicità del suo martirio è fuor di dubbio. Un'iscrizione scoperta in Bitinia attesta che Eulalio, vescovo di Calcedonia, gettò nel 450 le fondamenta di una chiesa (*μαρτύριον*) in onore di S. Cristoforo, dedicata nel 452 con deposizione delle reliquie del Martire: cf. L. Duchesne in *Bulletin de correspondence hellénique* 2 (1878) 289-299.

Tuttavia bisogna riconoscere che intorno al nucleo storico della conversione e del martirio fiorirono parecchie leggende, ove la scelta tra vero e falso è ben ardua. Il Garbe ha preteso di avere scoperto dipendenze da fonti buddistiche: cf. Analecta Bolland., XXXI (1912) 475 s.

La *Legenda aurea* di Jacopo da Varagine (v.) reca che Cr., giovane barbaro di statura gigantesca, di stirpe cananea, prima della conversione si chiamava *Reprebo* e ambiva di servire il più potente re della terra. Servì prima un re, poi il diavolo. Indi saputo dal demonio stesso che Gesù Cristo crocifisso era assai più potente di lui, ne andò in cerca desideroso di conoscerlo e di servirlo. Fu poi istruito, come è riferito anche in altri documenti, da un eremita nelle verità cristiane e preparato al battesimo.

In questo periodo per esercizio di carità verso il prossimo e come preparazione al battesimo, si diede a trasportare da una riva all'altra di un fiume i passeggeri, il che compiva con facilità, sorretto da un lungo e grosso bastone. Fu così che un giorno trasportò un vezzoso bambino, il quale durante il percorso gli gravava sulle spalle con peso enorme sempre crescente, finchè toccò a stento la riva. Quel bambino era il sorreggitore del mondo, Gesù Cristo. Questo fatto può spiegare il nome di *Cristoforo* (portatore di Cristo), se pure non fu il nome a suggerire il fatto.

Dopo quel traghetto anche il grosso bastone che impugnava fiorì miracolosamente; questo miracolo però in altri racconti si fa compire quando Cr. vuol provare alle genti incredule la verità del Cristianesimo. Dopo tal prova l'eremita lo battezza e gli cambia il nome.

Tre documenti importanti fanno il racconto della conversione e della passione con qualche variante nei particolari: il *Sinaxarium Ecclesiae Constantin.* (Bruxelles 1902, col. 607-70), un manoscritto latino di Fulda abbastanza antico (presso i Bollandisti) e una *Passio* in greco (*Analecta Bolland.*, 1882).

Nella tradizione greca chi istruì e battezzò Reprebo è san Babila (v.) di Antiochia; inoltre Reprebo è detto *κυνοπρόσωπος*, *κυνοκέφαλος*, cioè « *dall'aspetto, dalla testa di cane* », e si dice che era della stirpe dei giganti antropofagi e feroce, ma poi si sogginnge subito che ciò va inteso in senso allegorico, cioè del suo stato di vita nel paganesimo prima della conversione.

Si narra che fosse ascritto alla milizia e gli si attribuisce la conversione di moltissimi pagani e idolatri, fra i quali anche i duecento soldati che erano stati mandati ad arrestarlo. Condotto a un giudice della Licia nella città di Samo, subì e superò con fortezza varie prove e tormenti. Due donne perverse, *Niceta* o Callinica ed *Aquilina*, mandate a lui nel carcere per corromperlo e farlo apostatare, furono da lui convertite e subirono il martirio prima di lui: il Martirologio Romano ne fa memoria il 24 luglio.

Nel martirio fu battuto con verghe di ferro, gettato tra le fiamme, colpito dalle frecce e infine decapitato.

Il Santo ebbe un culto popolarissimo.

La sua festa nella Chiesa Romana è il 25 luglio, per i Bizantini e i Siri il 9 maggio. Esso è celebrato nella liturgia con una varietà straordinaria di preghiere, inni, invocazioni, dai Greci è salutato « megalomartire ».

Fu considerato come protettore speciale dei viaggiatori, turisti, automobilisti, portalettere, ecc. Egli è pure tra i 14 Santi Ausiliari (v.).

Nell'arte è una ricca fioritura di opere in suo onore, specialmente nella scultura e nella pittura.

Bibl. — Acta SS. *Jul.* VI (Ven. 1749) *die* 25, p. 125-148. — Analecta Bolland., I (1882) p. 120-148; X (1891) p. 393-405. — R. Giani, *S. Cristoforo*, Roma 1909, collez. « I Santi »: completo nella sua brevità. — Fr. Lanzoni in *Studia Picena*, 1928, p. 142-149. — Schuster, VIII, 102. — Enc. It., XI, 974 *a*. — K. Künstle, *Ikonographie der Heiligen*, Freiburg i. Br. 1926. — A. Masseron, *S Christophe, patron des automobilistes*, Paris 1933. — H.-F. Rosenfeld, *Der hl. Christophorus, seine Verehrung und seine Legende*, Leipzig 1937. — F. Dölger, « Christophoros » *als Ehrentitel für Martyrer und Heilige im christl. Altertum*, in *Antike und Christentum* 4 (1933) 73-80.

CRISTOFORO de Acuña, S. J. (1597 – dopo il 1675), n. a Burgos, m. a Lima Missionario nel Paraguay, indi nel Cile settentrionale e nel Perù, partecipò nel 1639 al viaggio di ritorno della spedizione Texeira lungo il percorso del rio delle Amazzoni. Tornato in patria, pubblicò poi una relazione di quel viaggio di esplorazione (*Nuevo descubrimiento del gran rio de las Amazonas*, Madrid 1641), rivelando, si può ben dire, i segreti di quell'immenso e importantissimo bacino. L'opera ebbe traduzioni in francese ed in inglese. La Vaticana possiede uno dei pochi esemplari della prima edizione. — Enc. It., I, 452.

CRISTOFORO († 836), patriarca di **Alessandria** secondo Eutichio (PG 111, 1128), di **Antiochia** secondo Costantino Porfirogenito (PG 113, 441); autore, coi patriarchi di Antiochia (o Alessandria) e di Gerusalemme, di una celebre *Lettera collettiva* all'imperatore Teofilo in favore del culto delle Immagini, falsamente attribuita al Damasceno: PG 95, 345-385; testo migliore edito dal Sakkelion nel 1864 da un ms. di Patmos e recentemente dal Duchesne in *'Roma e l'Oriente* (1912). Altro interessante scritto di C. è un'*Omelia* o parenesi in forma di parabola, sulla vita umana e la lotta spirituale (PG 100, 1216-1232).

CRISTOFORO de **Beaumont** (1703-1781), n. al castello di La Roque, m. a Parigi, dove fu arcivescovo dal 1746, dopo aver tenuto le sedi di Bayonne (1741) e di Vienne (1745). Prelato di grandi virtù, insigne benefattore dei poveri, è celebre soprattutto per la aperta lotta che condusse contro il giansenismo o gli enciclopedisti e che gli valse di esser detto « l'Atanasio francese ». Si ha una lettera polemica di Rousseau a lui. — P.-E. Regnault, *Chr. de B.*, 2 voll., Paris 1882.

CRISTOFORO da **Milano**. v. Maccasoli.

CRISTOFORO da **Romandiola, Beato**, O. F. M. nato a Romandiola e morto a Cahors nel 1272, « centesimo ferme suae aetatis anno et quinquagesimo sexto monachatus » (Wadding). Essendo parroco, vivente San Francesco si ascrisse tra i Francescani e risplendette per umiltà, semplicità, carità. Predilesse la cura dei lebbrosi, ai quali lavava le piaghe, e macerò la sua carne con dure penitenze. Dio lo favorì di doni straordinari, particolarmente di quello dei miracoli. Fu ardente apostolo nelle terre francesi contro l'eresia degli albigesi, molto lavorò per l'Ordine e partecipò al capitolo di Arles. Il suo culto immemorabile fu approvato da Pio X nel 1905. — Wadding, *Annales Minorum*, t. IV (Quaracchi 1931) p. 999-401, n. 356-358. — Bern. da Bessa in *Analecta Franciscana*, III, 161-173. — Mariano da Firenze in *Archivum Franc. Hist.*, II (1909) p. 94, 459.

CRISTOFORO da **Sant' Antonio**, O. F. M. della Regolare Osservanza, di nazione spagnuola, autore di un'opera molto lodata: *Triumphus Christi Jesu*, diretta contro gli infedeli, edita a Salamanca, 1524. — Hurter, *Nomenclator*, II (1906) col. 1227.

CRISTOFORO Colombo (1451-1506), lo scopritore dell'America, n. a Genova, m. a Valladolid in grande povertà e abbandono. Di quando in quando v'è chi contesta la gloria dei suoi natali a Genova e persino all'Italia: ma sono tentativi, che oggi, di fronte all'unanimità di una imponente documentazione, giustamente si qualificano come grotteschi. Esiste invece, sotto molti altri aspetti, una « questione colombiana », che tuttavia noi non possiamo qui trattare. Un cenno merita l'odissea della salma e delle ceneri del Grande. La salma, dopo le modestissime esequie, fu deposta nel convento di S. Francesco a Valladolid, donde nel 1509, per volontà del figlio Diego, fu trasferita nel monastero dei Certosini a Siviglia. Ma nel 1526 la vedova di Diego, dando insieme compimento ai voti del Grande e dello scomparso marito, fece trasportare i resti mortali d'ambedue al di là dell'oceano, a San Domingo, dove furon deposti nella cattedrale. Nel 1795, quando San Domingo fu ceduta alla Francia, le ceneri di C. passarono ad Avana di Cuba. Almeno così si credette; ma un canonico aveva compito abilmente uno scambio, come apparve con le scoperte fatte nel 1877 durante i restauri della cattedrale di San Domingo. Alcuni però ritengono che le ossa di C. in parte passassero ad Avana e in parte rimanessero a San Domingo. Dopo la guerra Ispano-americana del 1898, i resti che erano all'isola di Cuba furono riportati a Siviglia e riposti nella cattedrale il 19 gennaio 1899; piccole parti poterono ottenerne il Venezuela e due città nostre, Genova e Pavia.

Ma ciò che a noi importa soprattutto di notare è il sentimento religioso, che animò e sostenne il Grande nella sua impresa gigantesca ed irta di difficoltà e di amarezze, si può dire, in ogni sua fase. Portare il Vangelo in nuove terre e la salvezza spirituale a nuovi popoli non fu soltanto un argomento, di cui C. seppe abilmente servirsi presso i sovrani cattolici per piegarli al suo geniale proposito e al suo desiderio di gloria, fu sinceramente il suo più alto ideale. E come Ferdinando ed Isabella di Spagna, in una ordinanza del 30 aprile 1492 dichiararono che C. salpava verso certe parti dell'oceano « per cose molto utili al servizio di Dio e al nostro » (Fernandez de Navarrete), così lo Scopritore, approdando il 12 ottobre dello stesso anno all'isola di Guanahani (oggi Watling nelle Lucaie), per prima cosa si inginocchiò e ringraziò Iddio d'averlo così favorito (Fernandez Oviedo), onde volle anche, com'è noto, mutare il nome dell'isola in quello, a tutti i cristiani adorabile, di *San Salvador*. La scoperta dell'America (v.) fu dunque una conquista eminentemente cristiana e come tale essa fu considerata da Alessandro VI (v.) negli atti memorandi, coi quali riconobbe ai Sovrani di Spagna il possesso delle nuove terre.

In una lettera del 4 marzo 1493 al Santangel C. riconosceva umilmente a Dio il merito della riuscita impresa con queste parole: « Iddio suole i suoi servi e quelli che amano i suoi precetti esaudire anche nelle cose impossibili, come presentemente è accaduto a noi, che abbiam potuto conseguire ciò che le forze umane finora non avevano minimamente raggiunto ». Egli dunque si annove-

rava fra i servi del Signore, amanti della sua legge. In realtà tutti gli atti più importanti della sua vita testimoniano di una fede profondamente sentita e praticata. Il padre F. M. Paolini O. F. M. ha recentemente voluto dissipare alcune ombre comparse sulla figura morale di C. Centinaia di vescovi e di cardinali si fecero già promotori della sua causa di beatificazione. Si disse che la mozione fallì, perchè non constava della legittimità delle seconde nozze con Beatrice Enriquez; ma gli storici avevano già in antecedenza sfatato tale diceria. Pio IX nel 1851 proclamò C. C. « messaggero di salvezza ». Ricorrendo nel 1892 il IV centenario della grande scoperta, Leone XIII aggiunse al coro delle celebrazioni la sua voce autorevole, esaltando lo spirito cattolico del sommo Genovese, il quale « è nostro », nulla, si può ben dire, avendo egli intrapreso « nisi religione duce, pietate comite » (Lett. « *Quarto abeunte saeculo* » agli Arcivescovi e Vescovi di Spagna, d'Italia e delle Americhe).

Bibl. — R. Almagià, *Cristof. C.*, Roma 1927² — A. Magnaghi in *Enc. It.*, X, 800 *b*-811 *a*, con rassegna bibliografica fino al 1930. — Sui ritrovamenti del 1877 vedi le opere del Cocchia. — Inoltre: H. Froidevaux in *Dict. d'Hist. et de Géogr. eccl.*, II, col. 1200-02. — Cristof. C., *Documenti e prove della sua appartenenza a Genova* (per cura della Città di Genova), Bergamo 1931: ediz. nello spagnuolo, francese, inglese e tedesco, ivi 1932. — H. H. Houben, *C. C.*, trad. di M. Bacchelli, Firenze 1937; cf *Civiltà Catt.*, 89 (1938, IV) 451-456. — F. M. Paolini, *C. C nella sua vita morale*. Livorno 1938. — P. Revelli, *C. C.*, « I Grandi Italiani », Torino 1941.

CRISTOLOGIA, è la dottrina delle due nature, umana e divina, unite in Cristo nell'unica persona del Verbo (v. Unione Ipostatica, Incarnazione), e perciò si distingue qui da Soteriologia, che è la dottrina dell'opera redentrice compiuta da Cristo. Il dogma cristologico è formalmente ed insistentemente affermato nei Vangeli (v. Gesù Cristo). Gesù stesso si dichiara *Figlio di Dio* in senso tutto proprio (Mat XVI 16), tanto da essere accusato di bestemmia dal capo dei sacerdoti (Mat XXVI 63-66; Marc XIV 61). In termini più energici il dogma della divinità di Cristo è formulato nel quarto Vangelo, specialmente nel prologo (I 1-18). La primitiva comunità cristiana vive della fede nella presenza e nell'assistenza di Gesù, il quale è per essa oggetto di culto: si invoca Gesù come si invoca Dio stesso (Atti IX 14, 21). Nell'anno 36 il diacono Stefano invoca morendo il Signore Gesù e chiede a lui il perdono per i suoi carnefici (Atti VII 59, 60). San Paolo (1 Cor X 16) insegna che i cristiani mediante il pane spezzato (v. Fractio Panis) comunicano con Gesù il Signore, il quale è poi l'eterno, il creatore, il Signore di tutte le cose per « tutta la pienezza della divinità che abita in Lui » (Col I 15-20).

Questo dogma, già creduto e vissuto dai primi cristiani, ha subito anche una ulteriore progressiva chiarificazione sotto lo stimolo delle correnti eretiche e si è rivestito di una terminologia scientifica tolta dalla filosofia greca. Fin dalla fine del primo secolo fanno la loro comparsa i Doceti (v.), iniziatori di una corrente gnostica che, ritenendo la materia per se stessa cattiva e incapace di salute, negavano la realtà del corpo di Cristo. Contro di essi viene rivendicata la vera natura umana in Cristo, dopo che da San Giovanni (1ª lettera IV 2, 3), specialmente da Sant'Ignazio (*Smyrn.*, 1, 1, 2; II, III; *Eph.*, VII, 1). Alla fine del secolo II alla C. gnostica, caratterizzata da un dualismo (essere terrestre, umano, ed essere celeste, divino, accidentalmente uniti) si oppone il sentimento tranquillo di S. Ireneo, espressione della fede dell'Oriente e dell'Occidente, sulla unità personale nella duplice natura, umana e divina (*Adv. Haer.*, III, 18 e 19); per quanto anche presso di lui, come prima presso gli apologisti ed appresso in Clemente di Alessandria, Origene, Tertulliano ed altri, alcune espressioni sulla trascendenza assoluta di Dio, sul Padre come fonte della Trinità (III, 6, 1; V, 18, 2 e 3) portino seco un certo Subordinazionismo (v.) poco conciliabile con la vera natura divina del Verbo.

Tuttavia nei primi tre secoli il dogma fondamentale della divinità di Gesù, malgrado espressioni talvolta poco esatte di alcuni, non ha cessato di essere affermato nella Chiesa. L'eccesso si è avuto piuttosto nella tendenza eretica, presso i doceti ed alcuni gnostici, a negare la sua natura umana, e in qualche cattolico, come Clemente di Alessandria (*Strom.*, VI, 9, 71) portato ad abbassare la carne di lui per meglio esaltare la sua divinità. Solo l'Adozionismo (v.) sorse, e piuttosto tardi, alla fine del secolo II, a fare di Gesù un puro uomo elevato con la grazia dell'adozione divina. La tesi cattolica per altro seppe combattere questo errore, senza giungere agli eccessi dei Patripassiani o Monarchiani (v.) con Noeto, Prassea, Cleomene, Sabellio, i quali, per salvaguardare la divinità di Gesù, pretendevano che il Padre stesso avesse sofferto, fosse morto e resuscitato. I difensori, Tertulliano in capo (cf. *Adv. Prax.*, 27) seppero trovare nella duplice operazione dell'Uomo-Dio la formola decisiva per esprimere la verità. Nella metà del secolo III, Novaziano confuta (*De Trinitate*) ancora il modalismo monarchiano di Prassea col riassumere le affermazioni di Tertulliano.

Furono le grandi controversie dogmatiche dei secoli IV e V, provocate dalle correnti eterodosse, che diedero occasione ai dottori di trovare le espressioni più precise, sanzionate dai grandi concili, atte a tradurre la comune e retta fede.

Ario (v.), sostenendo che il Verbo è creatura rispetto al Padre, creatore e quindi Dio rispetto a noi, ne diminuiva la natura divina che diceva inferiore a quella del Padre e rinnovava il politeismo. L'errore fu vinto con la formula, elaborata dai Padri ed adottata a Nicea (325), che dichiarava il Verbo *consostanziale* (v. Consostanzialità) al Padre (ὁμοούσιον τῷ Πατρί). Ma Ario ritenne pure che nella persona di Cristo la funzione dell'anima ragionevole fosse esercitata dal Logos. Questa teoria, sulle prime inosservata, fu sviluppata verso il 350 da Apollinare (v.) di Laodicea che credeva di meglio mantenere così l'unità del Cristo, pur con la ulteriore e più sottile distinzione fra l'anima sensitiva (ψυχή) che ammetteva, e l'intelletto (νοῦς) che riteneva in lui supplito dal Logos. Combattuto da Sant'Atanasio e da San Basilio, l'apollinarismo subì varie condanne, ratificate dal secondo concilio ecumenico (381).

Mancava ancora il termine e il concetto di *persona*. Mentre Apollinare sosteneva che *unica è la natura* (μία φύσις) *incarnata del Verbo*, accusava i suoi avversari, talvolta non senza mo-

tivo, di sostenere in Gesù *due figli*, l'eterno o il divino e il temporale o l'umano, dottrina che fu respinta come eretica dal concilio romano del 380. Invero la scuola di Antiochia, rappresentata da Diodoro di Tarso, mentre descriveva accuratamente, in base ai testi evangelici, le *due nature* di Gesù, non era troppo felice nel definire la maniera della loro unione. Teodoro di Mopsuestia, discepolo di Diodoro, ricorreva spesso al paragone dell'azione di Dio nelle anime sante e l'azione del Verbo nell'anima di Gesù. Dal che l'unione delle nature appariva piuttosto morale, per quanto non si facesse che accentuare la doppia natura.

La crisi dottrinale scoppiò quando Nestorio (v.), discepolo di Teodoro, insorgendo contro gli apollinaristi, giunse a contrastare a Maria il titolo di Θεοτόκος o Madre di Dio. Ma questo titolo era giustificato dalla unità della persona in Cristo, come sostenne energicamente San Cirillo di Alessandria, benchè con terminologia ancora imperfetta che identificava i termini *persona, ipostasi, natura*, e ripeteva l'espressione apollinarista μία φύσις. Dopo gli anatematismi del patriarca alessandrino e la contemporanea (430) condanna di un concilio romano sotto Celestino, l'unità della persona in Cristo, il titolo di Θεοτόκος per Maria ed insieme la condanna di Nestorio, furono solennemente sancite dal concilio di Efeso (431).

Ma nelle definizioni non era ancora altrettanto chiara la duplicità della natura. Se l'espressione μία φύσις poteva avere in bocca di Cirillo il senso ortodosso di *unica persona*, non lo aveva ugualmente in bocca del vecchio archimandrita Eutiche che sommergeva talmente la natura umana di Gesù nella divina da confonderla con essa (v. Monofisismo). La distinzione delle due nature, dopo essere stata nettamente espressa nel *Tomo a Flaviano* da San Leone, fu definita a Calcedonia (451): « Noi confessiamo un solo e medesimo Cristo, Figlio, Signore, Figlio unico in *due nature* ». La precisione portata ancora nelle categorie aristoteliche di *natura* (φύσις) come insieme delle proprietà costituenti un essere, e di *ipostasi* (ὑπόστασις) per indicare la sussistenza di esso, spetta al monaco Leonzio di Bisanzio, che combattè fin verso la metà del secolo VI la resistenza monofisita.

Le lotte infatti perdurarono ancora. Dopo Calcedonia, gli ambienti monastici si agitarono, i nazionalismi vi si sovrapposero e si crearono in Oriente scismi durati fino ad oggi. Non valsero a dissipare i malintesi — poichè le differenze erano spesso più nei termini che nel fondo — i tentativi di conciliazione nei quali la politica imperiale ebbe la sua parte, come la condanna dei Tre Capitoli (v.) del 553, le concessioni di Eraclio che diedero origine al Monotelismo (v.) (unica volontà in Cristo), spento con il III concilio di Costantinopoli (680-681).

Bibl. — Le Christ, Paris 1932, p. 373-517 — J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris 1905-12. — Idem, *Mélanges de patrologie et d' histoire des dogmes*, Paris 1921. — Per i problemi dogmatici la *Summa* di San Tommaso (cf. I. Backes, *Die Christologie des hl. Thomas von A. und die griechischen Kirchenväter*, Paderborn 1931), i trattati di Billot, Jansens, D'Alès, ecc. I principali testi relativi alle controversie sono raccolti in francese da E. Amann, *Le dogme catholique dans les Pères de l' Église*, Paris 1922. — Per più ampia *Bibl.* v. Gesù Cristo, Incarnazione.

CRISTOMACHI. Così S. Atanasio (*De Decr. Syn. Nicenae*, 3; P G XXV, 429) chiama coloro che abbracciarono qualche eresia cristologica (v. Cristologia). È questa pertanto una designazione generale e non consta dell'esistenza di una setta particolare di CC.

CRITERIOLOGIA I. **Posizione della questione**. Il fatto constatato con una certa frequenza dell'*errore* pone la necessità della questione criteriologica. Se, infatti, si erra di frequente, l'uomo, che se ne accorge, è obbligato a negare l'assenso ad alcune proposizioni o affermazioni che riteneva vere prima e alle quali assentiva con fermezza. Donde nasce la preoccupazione legittima che anche le attuali nostre cognizioni, che ora riteniamo vere con certezza, in avvenire debbano essere corrette o rigettate.

Perciò si produce il desiderio *di verificare* ciò che noi riteniamo come vero, fissando il *criterio* o il *segno* universale e infallibile atto a discernere il vero dal falso. La criteriologia si può quindi definire subito come « la scienza del criterio per discernere il vero dal falso ».

II. **L'oggetto della C.** è formato da tutta la vita conoscitiva, non però considerata come fatto psichico, puramente interiore, ma in quanto ha rapporto con la realtà. L'esame criteriologico cade sopra le cognizioni umane, per osservare se siano vere o false, cioè, sopra gli atti conoscitivi in quanto pretendono di cogliere la realtà. Sarebbe errore, presupposto immaginoso e irredimibile concepire, in partenza, l'attività conoscitiva come chiusa in se stessa, non aperta sul reale. La C., dunque, ha come oggetto la certezza spontanea delle cognizioni, la quale deve essere legittimata in base ad un criterio: la scienza critica ci si presenta quindi come una riflessione dello spirito umano, già evoluto, che ha un corredo di cognizioni spontanee, delle quali non si spoglia, ma che vuol criticare mediante un principio rivelatore del valore della vita conoscitiva interiore al contenuto del conoscere. « Adunque, scrive il Masnovo, il problema criteriologico verte primariamente, anzi formalmente, intorno alla vita conoscitiva concreta, ed è destinato a venire risolto, se mai è solubile, mediante e *dentro* la disamina del contenuto oggettivo degli effettivi atti di conoscenza » (*Problemi di Metafisica e di C.*, Milano 1930).

III. **Posizioni storiche.** La soluzione data al problema criteriologico è molteplice.

A) Lo scetticismo nega la possibilità di motivare la certezza delle cognizioni spontanee. Ora lo scettico rovina da sè il suo sistema: difatti, almeno di una verità è certo lo scettico, quella che gli fa asserire con certezza che non si può conoscere la verità. Perchè gli scettici, si domanda S. Agostino contro gli scettici dell'Accademia, negano che si possa conoscere la verità con certezza? E risponde: « Perchè affermano di non ritrovare in nessuna cognizione il segno o il criterio della verità; ma neppure questa affermazione essi possono ritenere vera senza contraddirsi, e dunque di essa nulla possono dire, su essa devono sospendere l'assenso, dubitare; ed anche il dubbio non può stare senza che s'appoggi sulla *certezza dell'evidenza del dubbio* ». (G. Ceriani, L'*Ideologia Rosminiana nei rapporti colla Gnoseologia Agostiniano-tomistica*, Milano 1938, p. 352).

B) Gli altri filosofi, che non siano scettici, pro-

clamano il valore della conoscenza, almeno in qualche parte, almeno in una determinata misura.

1°. La filosofia moderna tende a negare la conoscenza di una realtà distinta dal soggetto e ad ammettere solo la conoscenza dell'io, dalla quale ogni altro conoscere dipende. Così il criterio di certezza del conoscere è soggettivo: per Kant la certezza e l'oggettività della conoscenza sono fondate sulla struttura della mente. L'idealismo post-Kantiano logicamente arriva alla chiusura completa del pensiero in sè stesso il quale fonda l'oggettività del conoscere secondario, fenomenico. Per tutta la filosofia moderna il motivo o il criterio del valore del conoscere è nel puro pensiero rinchiuso in sè che, nel suo processo critico, si fa assoluto, negando ogni realtà al di fuori di sè.

Si osserva subito che un tale pensiero, privato dell'elemento intimo di rapporto o relazione al reale, non è più il vero e concreto conoscere che l'esperienza spontaneamente constata, ma è una fondazione arbitraria e limitata d'un valore di conoscenza, al di fuori della vera e concreta vita conoscitiva: un *valore* cioè *che non si può criticare* o *motivare*.

2.° Al di fuori dell'idealismo, la corrente del realismo afferma il valore oggettivo del conoscere umano che raggiunge una realtà oltre il pensiero. Nel giustificare però tale valore, non v'è accordo. Molti affermano *a priori* o per *dogmatismo acritico* il valore oggettivo del pensiero umano, non interessandosi di una giustificazione che si veda come uscir fuori dagli atti stessi del conoscere. È evidente, per fare un solo esempio, questa posizione nel tradizionalismo e nel fideismo del secolo scorso i quali trovavano il criterio di verità nel consenso del genere umano o nella Rivelazione. Ma è facile rispondere a questa scuola, che tale criterio avrebbe bisogno a sua volta di essere motivato e fondato: e si arriva all'assurdo di un processo all'infinito o di un circolo vizioso.

3.° Nel campo scolastico, perciò, il criterio giustificativo del conoscere è ritrovato nel conoscere stesso: però in diverso modo. Alcuni affermano come principio indiscusso la capacità essenziale della facoltà conoscitiva a raggiungere la verità. Ma, in tal modo, non sembra evitato il dogmatismo e, quindi, il pericolo del processo all'infinito. D'altra parte, si renderebbe inutile il problema criteriologico. Se infatti, all'inizio della disanima del conoscere, io sono già sicuro che la mia mente è capace di conoscere la verità, perchè devo fare l'esame critico del conoscere? Ad uno scettico poi si deve dare ragione di questa certezza — della quale egli dubita —: ma la ragione di questa certezza si trova nell'esercizio o nell'atto della facoltà, così come la possibilità di camminare si dimostra movendo i passi. Dunque si dovrà partire dal fatto iniziale che ha provocato il nostro problema: io conosco molte verità, a cui aderisco con certezza; il motivo che mi garantisce quel fatto, varrà anche a garantirmi il valore della facoltà conoscitiva.

4.° Perciò, sempre nel campo scolastico, il criterio giustificativo del conoscere è ritrovato dentro le stesse cognizioni che lo fanno trasparire. Ma quali sono precisamente quegli atti conoscitivi, da cui traspare *il segno fondamentale o radicale* del valore del pensiero umano? Alcuni hanno affermato che tali cognizioni sono quelle di ordine ideale (Mercier e immediati seguaci): la cognizione della realtà esterna, per essi, è garantita dalla validità dei principi ideali antecedentemente motivata.

Ma, si può giustamente osservare assieme al Masnovo, la C. si propone di motivare l'affermazione del pensiero in quanto pretende di conoscere il reale. Ora, i giudizi ideali prescindendo da ogni realtà, sono in un piano puramente ideale. Come sarà possibile allora passare dal campo ideale a quello reale? Quale sarà il ponte che renda effettuabile quel passaggio? Anzi, si può aggiungere, i giudizi ideali, prescindendo dal reale, da sè soli non manifestano che il nesso delle nozioni ideali sia legittimo, o meglio, sia possibile, cioè non ripugni. Ecco due giudizi ideali: l'uomo è mortale, il circolo è quadrato. Come posso io conoscere se quei rapporti siano o no possibili? Esaminandone i termini e osservando se l'uno stia nell'altro. Ma come io potrò vedere che l'uno sta o non sta nell'altro, se non vedo che nella realtà i due termini sono uniti, che uomini esistenti veramente sono mortali, che i circoli esistenti non sono quadrati?

5.° Si dovrà, perciò, concludere che il criterio giustificativo delle conoscenze spontanee deve trovarsi proprio in esse, in quanto affermano la realtà, deve cioè trovarsi nei giudizi di ordine reale. In questi atti della vita conoscitiva concreta si raggiunge il reale; in questi stessi atti deve trasparire l'elemento di radicale giustificazione o motivazione della loro affermazione spontanea. Se al di fuori di essi si dovesse cercarne il criterio di verità, non si eviterebbe l'assurdo del processo all'infinito (cf. Masnovo, *o. c.*).

IV. Cenno di soluzione del problema. L'atto concreto conoscitivo, secondo la dottrina scolastica, è un'azione metafisica per la quale il conoscente in atto possiede la forma o la perfezione o l'atto della realtà, che acquista così il modo proprio del pensiero. Perciò, nell'interiorità del pensiero conoscitivo c'è l'oggetto in quanto conosciuto, in quanto cioè si manifesta al conoscere. L'oggetto conosciuto in quanto è manifesto, traspare, è evidente al conoscere, è il valore giustificativo del conoscere. L'evidenza, quindi, oggettiva, in quanto chiarezza o intelligibilità o visibilità del reale, è il criterio fondamentale e universale della verità. Cf. G. Ceriani, *Evidenza e Autocoscienza* in *Riv. di Fil. Neoscol.*, 28 (1936) 501-09.

Il criterio dell'evidenza è radicale, universale: quando l'intelletto umano è sotto la luce dell'evidenza non erra nell'affermazione del giudizio. Errare o ingannarsi significa giudicare le cose diversamente da quello che sono in realtà, affermare cioè un rapporto intellettuale al quale non corrisponde un rapporto reale. Ora quando io affermo con certezza una verità per la sua evidenza oggettiva, io affermo un rapporto reale visto o appreso, manifesto, cioè, o evidente: dire che posso errare, è come dire che quel rapporto reale è visto e non è visto, si manifesta e non si manifesta: è cadere cioè nella contraddizione.

In conclusione: l'evidenza oggettiva della realtà conosciuta è il criterio giustificativo della certezza delle cognizioni umane, criterio universale (valevole cioè per ogni reale in quanto si manifesta, per ogni conoscere in quanto apprensione o visione dell'evidenza oggettiva), escludente ogni possibilità di errore. Ogni volta, dunque, che affermiamo una

verità per la sua evidenza oggettiva, siamo sicuri che il nostro giudizio corrisponde alla cosa conosciuta, che noi, cioè, abbiamo raggiunto la verità.

V. **Diverse specie di evidenza oggettiva.** 1.° L'evidenza è *immediata* quando il rapporto oggettivo si manifesta per se stesso, per il fatto stesso che si confrontano tra loro i due termini del rapporto. 2.° L'evidenza è *mediata*, quando il rapporto oggettivo non appare da se, ma come conseguenza immediatamente evidente di un'altra evidenza immediata. Il rapporto oggettivo « anima — immortale » appare come conseguenza evidente del rapporto « anima — spirituale ». 3.° Evidenza *estrinseca*. Le prime due, descritte, sono dette evidenze *interne* Ma, spesso il rapporto oggettivo può essere affermato da un altro, del quale siamo certi che sa e che non inganna: noi assentiamo a quel rapporto non perchè lo vediamo trasparire nei termini suoi, ma per l'autorità di un altro che l'attesta, v. Certezza, Fede

Questi sono i modi principali, con cui si può verificare l'evidenza o la visibilità del rapporto oggettivo: dai quali derivano poi modi diversi di assenso fermo alla verità: immediatamente, o dopo un ragionamento, o dopo la ricerca del valore del testimonio e così via Però la essenza dell'evidenza rimane sempre la stessa: oggettiva trasparenza della realtà alla mente; rimane pure identica la natura del giudizio: espressione d'un rapporto manifesto, evidente.

4 ° È necessario distinguere bene la evidenza *oggettiva* dalla *soggettiva*: questa è la chiarezza con cui si percepisce l'evidenza oggettiva. È dunque tutta determinata dall'evidenza oggettiva.

VI. **Conclusione.** Per determinare bene la C. occorre — come s'è visto — riallacciarci a tutto il sistema critico e possedere le nozioni di certezza, verità, cognizione. La C. allora non riassume tutta la teoria della conoscenza, ma ne è una parte: quella riguardante il criterio. Un elemento, del resto importante assai: poichè serve a donarci lo *spirito di sana critica* consistente nel « prendere tutte le precauzioni per evitare di essere ingannati, di ingannarsi, e per attingere la verità » (A. Rey, *Les sciences philosophiques*, 1908, 675) Lo spirito critico non significa altro se non disposizione dello spirito a riflettere su se stesso in quanto è in attività di conoscenza: è, cioè, lo *spirito della verità*. Ed è possibile realizzarlo, poichè l'intelletto umano è autocoscienza, o immediatezza trasparente dell'atto intellettivo all'intelletto stesso.

Ma nella riflessione critica, lo spirito s'incontra con l'*actus essendi* dell'*aliquid*, ossia della realtà esterna: così che il momento critico è l'immanenza dell'essere nel pensiero, l'unità dell'atto di pensiero nell'atto di essere. Se tale è il conoscere critico, se la realtà in quanto è, è pure conoscibile, è evidente allora che la metafisica s'incontra con la Gnoseologia (v.). « Se, infatti, è immanente nel reale, il suo manifestarsi, la affermazione del reale, in una unità sistematica o metafisica, deve passare attraverso il momento critico, ossia attraverso il momento in cui il reale si manifesta. . . . La gnoseologia per me è dunque la scienza del reale in quanto si manifesta, è *evidente*: la metafisica è, invece, scienza del reale *in quanto è*: l'una penetra nell'altra, è anima dell'altra, e intimamente si uniscono e si imbevono per dare l'*unità filosofica del sistema tomistico* ». (Ceriani, *Evidenza e autocoscienza. art. cit.*).

Bibl. — Mercier, *Critériologie générale*, Paris 1923⁸. — R. Jeanniere, *Critériologie*. ib. 1912 — P. Coffey, *Epistemology*, London 1917. — G. Picard, *Le problème critique fondamental*, Paris 1923. — L. Noël, *Notes d'épistémologie thomiste*. ib. 1925. — P. Geny, *Critica de cognitionis humanae valore inquisitio*, Romae 1927. — J. de Tonquedec, *La critique de la connaissance*, Paris 1929. — A. Masnovo, *o. c.* — P. Wilbert, *Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas v. Aq.*, Münster i. W. 1931. — M. D Roland-Gosselin, *Essai d'une étude critique de la connaissance*. Paris 1932. — F. Erdey, *Critica seu philos. cognitionis certae*, Taurini 1938. — F. Marcone, *Il valore oggettivo della conosc. umana*, Verona 1940. — v. Certezza; Dubbio; Gnoseologia; Realismo; Scetticismo.

CRITICA e Teologia. I. *Cenno storico.* II. *Concetto di critica.* III. *Concetto di teologia.* IV. *Critica e teologia.* 1. *Esigenza e limiti della critica nella teologia.* 2. *Compiti della critica.* 3. *Criteri e loro applicazione.*

I. **Cenno storico.** La storia della teologia è la storia dei contatti tra il pensiero umano, e quindi tra la facoltà giudicatrice dell'uomo, e il fatto e i dati della rivelazione.

Per non parlare della predicazione apostolica, che sempre domanda un'accettazione cosciente della parola di Gesù e che perciò ragiona, polemizza, sviluppa e che formula nel *rationabile obsequium* (questa espressione, presa da S. Paolo, è ormai consacrata dall'uso dell'apologetica, benchè nel testo, *Rom* XII 1, il senso sia diverso) l'atteggiamento dell'uomo di fronte alla rivelazione, ricorderemo come già nella patristica del secondo secolo (letteratura apologetica e antieretica) sia vivissimo l'uso della ragione a rendersi conto o dei presupposti della fede o dell'appartenenza dell'una o dell'altra dottrina al deposito della fede. Continuerà questo spirito in tutta l'età patristica e poi in tutta la storia della teologia, mentre l'eresia o l'incredulità saranno determinate proprio dal non retto esercizio della capacità di giudicare di fronte alla rivelazione.

Nella patristica, e più decisamente nella scolastica, si cerca di rendersi conto, il più profondamente che sia possibile, degli intimi nessi delle dottrine rivelate tra loro e col pensiero umano: finchè, dopo lo sforzo gigantesco di costruzione che culmina in S. Tomaso d'Aquino, si sente il bisogno di rivedere quasi pezzo per pezzo, con mentalità prevalentemente analitica, l'edificio costruito: qui si inserisce Duns Scoto, rappresentante più marcato della critica nella storia della scolastica. v. Ragione e Fede.

Con questo ci avviciniamo ormai, nella cultura occidentale, al rinascimento. Esso è caratterizzato dal prevalente interesse per il soggetto pensante e operante (l'io); onde una duplice manifestazione che si estende un po' a tutti i campi della cultura: l'esame attento e ragionato delle singole produzioni dello spirito umano (rientrano qui quelle che più tardi si chiameranno critica storica, critica filologica, critica letteraria, critica estetica, ecc.); lo studio accentuato sui problemi del *metodo* nelle diverse discipline.

Anche la teologia risente naturalmente di queste

tendenze: ragioni generali di ambiente, particolari esigenze di polemica (cattolicesimo-protestantesimo) la condurranno a riesaminare i singoli testi biblici e patristici, da cui cava le sue dottrine e a formulare teorie generali sulle proprie fonti (i *loci theologici*) e sul proprio procedimento. Frattanto una larga corrente della cultura europea, attraverso l'individualismo protestante, ma sovvertendo gran parte delle posizioni originarie del protestantesimo, si avvia a quelle forme di illuminismo, di razionalismo, di criticismo che sono manifestazioni unilaterali ed estreme dello spirito della rinascita e per cui la mente umana è fatta giudice autonoma e suprema di ogni realtà, senza che nulla sia ammesso che sfugga al suo giudizio. Il RAZIONALISMO (v.) è penetrato in campi attinenti alla teologia e nella teologia stessa, sia colle diverse forme di teorie naturalistiche della religione, sia in diversi indirizzi di critica storica e biblica: questo specialmente nel secolo XIX e XX. v. CRITICA BIBLICA.

La teologia cattolica (e intendiamo dire di tutti i diversi rami di essa), che qualche volta si è lasciata eccessivamente influenzare da tali tendenze, non poteva comunque non tener conto dei problemi posti dal criticismo e non fare tesoro, come già aveva cominciato sino dalla rinascita, di quanto vi è di giustificato e di *criticamente* sostenibile nell'orientamento della cultura moderna. È nato così il problema dei rapporti fra critica e teologia, particolarmente vivo nei primi decenni del nostro secolo.

II. **Concetto di critica.** Il termine *critica* ha un significato molto largo, quale è dato dalla sua etimologia: è il giudicare umano. Ma abitualmente lo si intende in un senso più ristretto: l'atteggiamento di chi vuol conoscere i perchè: l'attività critica è il rendersi ragione delle realtà (o dei giudizi), ossia è un cosciente e riflesso giudicare sul valore. Giudizio di valore che significa il giudicare tanto dell'esistenza o no di un valore, quanto del suo grado (del più o meno), quanto delle connessioni.

Oggetto della critica possono essere tanto le cose quanto i prodotti dello spirito umano. La mentalità prevalente dalla rinascita in poi fa sì che quando si parla di critica, senza escludere la critica sulle cose, si pensi però soprattutto alla critica sui prodotti dello spirito umano, quindi sulle affermazioni, sulle dottrine, sulle costruzioni scientifiche o comunque intellettuali dell'uomo — sulle azioni e sulle opere — sulla vita nel suo insieme e nella sua pienezza. Di qui però il giudizio passa quasi inavvertitamente ad essere giudizio sulle cose. È evidente come ci possa essere perciò, tanto a riguardo delle cose come dei prodotti dello spirito umano, una critica sul valore di verità (critica delle scienze, e quella che comunemente si chiama critica storica o critica filosofica, per quanto queste ultime due accezioni abbiano un significato più vasto), una critica sul valore di bontà morale, una critica sul valore di bellezza (critica estetica).

Per quanto concerne più direttamente il nostro argomento (teologia e conoscenza teologica), la critica delle conoscenze (critica sul valore di verità) può riguardare le affermazioni delle scienze, gli elementi di costruzione delle scienze stesse o i procedimenti attraverso cui si arriva alla costruzione, gli sviluppi e le conseguenze delle affermazioni, i legami che connettono le affermazioni tra loro e coi precedenti e colle conseguenze. La critica in questo campo significa il superamento di un dogmatismo che accetti senza rendersi ragione; e siccome una qualche ragione almeno implicitamente ce la doniamo sempre delle nostre affermazioni, la critica è il rendere esplicite tali ragioni, conservando quelle valide, eliminando quelle insufficienti.

L'attività critica nei confronti colla conoscenza o colla scienza si può svolgere in due direzioni: in una direzione *retrospettiva* per cui si giudica di affermazioni già formulate o di una dottrina già costruita, in una direzione *prospettiva* per cui si accompagna la conoscenza o la scienza nel suo formarsi e nel suo svilupparsi. È perciò evidente, mettendo a confronto scienza e critica, come questa (la critica) abbia un carattere analitico e quella (la scienza) invece sintetico e costruttivo; come la critica sia inferiore alla scienza, in quanto è aiuto e preparazione a una visione sintetica (tendenzialmente non mediata, tendenzialmente intuitiva) delle cose. Scienza (e ogni conoscenza tende a questo) è sapere le cose nelle ragioni, critica è giudizio su queste ragioni, sui pezzi costruttivi dell'edifizio.

La quale visione (scienza) però, quando sia raggiunta, o rinnovata, non è che faccia ormai a meno della critica (giudizio di valore), ma la include in sè: si accetta ormai l'affermazione ragionevolmente e si sa di accettarla ragionevolmente; ma questo rimane secondario; il primario e l'essenziale che include però, ripetiamo, quel secondario, è la adesione alla verità, quasi la compenetrazione con essa.

Ma è da osservare che, entro la critica stessa, possiamo rilevare una gerarchia; c'è una critica inferiore che è giudizio soltanto sugli elementi costruttivi e sui singoli momenti del procedimento; c'è una critica superiore, che è giudizio della costruzione in sè, come comprensiva dei particolari, come avente rapporti con altre costruzioni o realtà. Interessa infine tener presente che vi sono tre momenti nella critica: l'atteggiamento critico come esigenza, l'indagine critica come lavoro di esame e di ricerca, la critica infine come giudizio.

III. **Concetto di teologia.** La teologia è la scienza della rivelazione, ossia la conoscenza ragionata e quindi sistematica, sistematica e quindi ragionata della rivelazione; per cui ci si rende conto del perchè si dà l'assenso della fede alla rivelazione, del perchè si accettano come rivelate le singole dottrine, del come le singole dottrine si connettono in un piano unitario e come esse si ricollegano alla nostra intelligenza, alla vita, alla natura.

IV. **Critica e teologia.** I termini *rivelazione, fede, scienza,* quali rientrano nel concetto di teologia, ci forniscono l'indicazione fondamentale dei limiti, dell'esigenze, dei modi della critica in rapporto alla teologia.

1. *Esigenza e limiti della critica nella teologia.* Di fronte alla rivelazione divina, quale è contenuta nelle fonti riconosciute come autorevoli, non può aver luogo quell'aspetto della critica, che indaga sulla verità o meno delle affermazioni contenute nella rivelazione, supponendo problematica la loro verità. Così in particolare, per il cattolico che accetta il magistero infallibile della Chiesa, è illogico indagare sulla verità o meno delle dottrine che con certezza il magistero della Chiesa proponga alla fede. Così è ancora illogico assumere un at-

teggiamento critico che supponga si possa giungere, in forza della logica, a dover rinunziare alla fede: un tale atteggiamento implicherebbe o la negazione o il dubbio sulla certezza e sulla verità della rivelazione, e la dimenticanza del fatto che la fede è una luce soprannaturale che Dio stesso ha infuso nell'anima. In tutto questo il cattolico si trova in antitesi o colle dottrine che non ammettono il magistero della Chiesa (p. es. protestantesimo) o colle dottrine che non ammettono una rivelazione soprannaturale (razionalismo), in un'antitesi meno forte, ma ancora marcata, colle tendenze che ritenessero problematico il magistero della Chiesa o il fatto della rivelazione soprannaturale.

Il punto di partenza invece del cattolico, della teologia cattolica, della critica cattolica, è l'accettazione della rivelazione, quale è proposta dalla Chiesa e dal *dono* della fede. Tale accettazione non significa, almeno necessariamente, una posizione acritica, arbitraria, cieca, perchè, come poi torneremo ad osservare, il cattolico si dà ragione dell'accettazione della rivelazione e dell'origine della sua fede, e perchè anzi la rivelazione e il dono della fede sono per lui una illuminazione interiore. D'altra parte, se è lecito parlare di *scienza* della rivelazione (*teologia*), questa implica necessariamente l'esigenza critica che è presente in qualunque scienza. Ogni credente anzi, dovendo portare alla rivelazione la propria ragione e la propria capacità di giudicare, ha, o deve avere almeno in genere, un atteggiamento critico. L'uomo deve rendersi ragione della propria fede, anche se ormai l'accetta come un fatto indiscutibile, ma appunto è indiscutibile la fede, perchè fondata su ragioni e fatti troppo grandi, e appunto perchè indiscutibile è troppo impegnativa, perchè l'uomo possa passarsi dal rendersi ragione di tali grandezze, di tale indiscutibilità, di tale impegnatività: il procedimento della *scienza* teologica, che, ricordiamolo bene, parte dalla fede, non farà che rendere espliciti e più operanti quegli atteggiamenti critici. Questa è una esigenza necessaria della teologia, sempre però supposta la rivelazione e la fede.

2. ***Compiti della critica.*** Riassumiamo ora brevemente i compiti della critica nei confronti colla teologia.

A) La teologia deve rendersi o rendere ragione del fatto fondamentale da cui parte, cioè dell'accettazione della rivelazione colla fede. Sotto questo punto di vista spetta alla critica esaminare l'idea di Dio e la sua origine psicologica, storica, razionale e quindi la sua validità; esaminare il concetto e la possibilità di una rivelazione soprannaturale; esaminare il fatto della rivelazione e quindi: *a*) studiare i documenti storici (biblici o altri, ma quelli biblici in quanto puri documenti storici), come oggi li possediamo, nella loro origine, nella loro storia, nella loro attendibilità, nell'uso che se ne può fare; *b*) ricostruito dai documenti il fatto come storico, giudicarne il valore di soprannaturalità, ossia se e come esso provi un intervento soprannaturale: v. Apologetica.

B) Esaurito questo lavoro, con cui la critica è a servizio della teologia fondamentale, il compito suo continua ancora quando si entra nel vivo delle dottrine teologiche. Ora saranno da esaminare i documenti da cui si attinge la rivelazione, per vedere quali dottrine appartengano veramente alla rivelazione e come si debbano interpretare. Che se ci si trova di fronte a un sistema teologico già formato (che è a sua volta, almeno in parte, un prodotto dello spirito umano), questo stesso compito della critica assume un altro aspetto; essa deve esaminare la costruzione teologica e le affermazioni dei teologi, appunto per controllare la rispondenza o meno dei punti di partenza del sistema ai dati della rivelazione, la validità logica dei passaggi, e quindi la rispondenza dell'insieme alla rivelazione stessa (critica della teologia).

C) La critica deve infine aiutare la teologia a valutare la rivelazione e la fede nel complesso della realtà e della vita, a indagare sul senso e sul valore delle nuove realtà e dei nuovi concetti introdotti dalla rivelazione (soprannaturale, mistero, fede, ecc.), a valutare i singoli dogmi nella loro coordinazione, nei loro nessi, nelle loro profondità e nelle analogie e rapporti di ciascuno colla realtà e colla vita, esaminando la portata e i limiti di tali analogie e rapporti; a giudicare e valutare la realtà e la vita alla luce della rivelazione; potremmo parlare, sotto questo aspetto, di una *critica teologica*, che suppone o include una critica *filosofica*, o *storica*, o *biblica*.

È chiara da tutto ciò la funzione, non soltanto scientifica, ma pienamente vitale, della critica portata nel campo della teologia: si tratta della stessa funzione della teologia nella vita. La critica conduce a un'adesione più illuminata e completa alla verità rivelata: aiuta a operare cristianamente, rendendosi ragione di ciò che si fa e dei principi soprannaturali del nostro operare (illumina l'azione colla fede) e stimolando la vita a portare le conseguenze della fede: fa sì che l'adesione alla verità essendo più illuminata divenga anche illuminante, ossia si trasfonda in luce e convinzione per gli altri, e in preghiera. v. Ragione e Fede.

3. ***Criteri e loro applicazione.*** I criteri, alla luce dei quali deve procedere la critica nella teologia, sono di due ordini: 1. principi e fatti di ordine naturale, quali possono essere attinti dalla pura ragione senza la rivelazione e quali vengono applicati nella ricerca o nella critica storica, scientifica, filosofica, razionale; 2. il fatto della rivelazione (come è offerta da Cristo e dalla Chiesa) e i dati in essa contenuti.

Quanto all'applicazione di questi criteri bisogna distinguere due momenti: 1. Nel primo momento ci si rende conto dei presupposti della fede, del *fatto* della rivelazione, della ragionevolezza della fede (momento apologetico: i motivi di credibilità). In questo momento operano sopratutto i criteri di ordine razionale (indagine filosofica e storica; v. sopra); i criteri cavati dalla rivelazione hanno pure diritto di intervenire, ma soltanto in quanto pongono i dati da esaminare o in quanto indicano le vie da seguire o da evitare (s'intende per il cristiano che ha la fede), non come premessa di sillogismi o come anelli della catena dell'indagine, in tale maniera che il procedimento logico possa essere seguito e accettato come valido anche da chi non riconosce ancora il fatto della rivelazione. 2. Il secondo momento comincia da quando si è giustificata l'adesione alla rivelazione. Allora anche i dati della rivelazione possono evidentemente entrare come elementi necessari del procedimento e della connessione logica; la collaborazione tra dati razionali e dati della rivelazione si fa molto più

intima quanto più si proceda, pur rimanendo sempre la distinzione del duplice ordine.

È chiaro che il critico che non riconosca la rivelazione non può seguire il critico credente, quando questi adopera nel processo del ragionamento i dati della rivelazione, mentre è nella possibilità di fare lo stesso cammino per ciò che riguarda i presupposti della rivelazione; egli può inoltre valutare dal punto di vista della concatenazione logica (e anche in parte dal punto di vista delle sue ripercussioni vitali) l'insieme del sistema teologico.

Concludiamo notando come oggi, il problema *critica e teologia* sia forse psicologicamente superato da posizioni e preoccupazioni più costruttive; ma rimane, indistruttibile e indispensabile, il valore della critica, che viene superata non coll'eliminazione, ma coll'essere conglobata in una posizione più sintetica che l'include in sè.

Bibl. — Bilz, *Theologie* (*Lexikon für Theologie und Kirche*, t. X) con ampia bibliografia. Per la storia della teologia: Scheeben, *Dogmatik*. Freiburg i. B 1933, I, 419-62; ripresa ed aggiornata, a cominciare dalla fine dell'epoca patristica, in Grabmann, *Storia della Teologia Cattolica*, trad. it., Milano 1939². — L. Allevi, *Storia della Teologia*, Milano 1939. — Baur, *Rationalismus* (in *Lex. f. Th. u. K.*, t VIII). Per il concetto di teologia, per il suo metodo e in particolare per i suoi rapporti colla critica, sono da confrontare le introduzioni ai trattati di dogmatica e le trattazioni dogmatiche della virtù teologale della Fede (v.); inoltre Rabeau, *Introduction à l'étude de la théologie*², Paris 1926. — Wiser, *Theologie als Wissenschaft*, Salzburg 1938. — Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*. — Charlier, *La méthode en théologie*. — Oddone, *La luce della ragione nei problemi teologici*. Como 1928. — De Grandmaison, *Le dogme chrétien*, Paris 1928. — Huguenv, *Critique et catholique*, Paris 1925.

CRITICA BIBLICA. La critica applicata alla Bibbia (v.) non è che una parte della critica applicata alla teologia, in quanto la Bibbia, per la sua genesi ispirata e il suo contenuto infallibile, è, colla Tradizione (v.), fonte della Rivelazione e quindi della teologia. Merita tuttavia di essere considerata a parte, dato il grandioso sviluppo che essa ha avuto nell'epoca moderna e l'opposto indirizzo che essa ha preso nel cattolicesimo da una parte e nel razionalismo dall'altra, per non dire della corrente intermedia del protestantesimo conservatore.

I. Legittimità, nozione, oggetto e divisioni della Cr. Biblica. Il Magistero ecclesiastico ha dichiarato più volte la *legittimità* della C. Bibl. Leone XIII ha riconosciuto in essa la prima ausiliaria, insieme alla cognizione delle antiche lingue orientali, della retta interpretazione (Encicl. « Providentissimus Deus ») e l'ha ardentemente approvata quale « disciplina utilissima » alla profonda intelligenza del pensiero sacro (Lettera Apost. « Vigilantiae »). Pio X, scrivendo (1906) a Mgr. Le Camus, lo elogiava per avere col suo esempio dimostrato « che nulla è da temere per i Libri Divini dal vero progresso della critica ». Benedetto XV approvava parimenti (Encicl. « Spiritus Paraclitus ») coloro che, per risolvere le difficoltà del Sacro Codice, « cercano nuove vie e ragioni, appoggiandosi su tutti i sussidi degli studi e dell'arte critica ». Un importante documento della Pontificia Commissione Biblica (v.) ha recentemente ribadito le disposizioni del Magistero ecclesiastico « sullo studio scientifico della S Scrittura » *AAS* XXXIII (1941) 465-472; ed ora è venuta l'Encicl. « Divino affiante Spiritu » di Pio XII (ottobre 1943).

È dunque per la sua origine anche « umana » e per il complesso delle sue note « umane » (cf. J. Coppens in *Ephem. Theol. Lov*, 16 [1939] 486) che la Bibbia può e deve sottoporsi all'indagine critica. Il fatto mistico della sua origine divina, coll'inseparabile corollario dell'inerranza, non è propriamente oggetto della critica; solo indirettamente questa ha rapporti col dogma dell'ispirazione, in quanto la critica si esplica preliminarmente anche sui materiali costruttivi della dimostrazione « apologetica » del dogma.

Oggetto proprio della C. Bibl. sono: *a*) il testo biblico e la sua genuinità o purezza originale; *b*) l'autenticità dei singoli libri (quali siano gli autori), la loro integrità, i loro caratteri o rapporti letterari (genere letterario, metodo di composizione, fonti, corrispondenza o parallelismo d'un libro o d'un testo con altro libro o testo, sacro o profano); *c*) il contenuto stesso dei singoli libri, vagliato e messo nella luce del vario ambiente storico, sociale, intellettuale, per cui è possibile poi collocare ogni libro nel giusto posto che gli spetta secondo il progresso storico della Rivelazione.

A questa tripartizione dell'oggetto corrisponde la distinzione — oggi abbastanza comune — della C. B. in *a) testuale* (v. Testo Biblico e Critica Testuale), *b) letteraria*, *c) storica*. Le questioni di critica letteraria e storica — e alcune, come quella dell'autenticità, sono insieme letterarie e storiche — solite a farsi nei manuali di « propedeutica biblica speciale », vengono trattate o accennate da noi sotto i titoli dei singoli libri. Vedi anche: Ermeneutica; Esegesi. La Cr. « letterario-storica » si suole anche chiamare *higher Criticism*, *höhere Kritik*, *Critica altior*, e la Cr. « testuale » *lower Criticism*, *niedere Kritik*, *Critica humilior;* ma questa è alla base di tutto l'edificio scientifico.

II. Cenni storici. Una riprova della compossibilità della critica col dogma biblico si ha nel fatto che la critica si esercitò sulla Bibbia, in qualche misura, fin dalla remota antichità cristiana, non solo dai negatori del dogma, come Celso, Porfirio e Giuliano L'Apostata (v.), e conseguentemente da quelli che difesero contro essi l'ortodossia, ma anche dai Padri e scrittori ecclesiastici in sede non polemica, ma positiva, a servizio della Bibbia stessa. La parte maggiore fu data allora alla « critica testuale » sia frammentariamente, nel corso dei commenti biblici là ove se ne offriva l'occasione, sia anche sistematicamente: al qual proposito sono da ricordare i lavori critici di Origene, Esichio, Luciano, Eusebio di Cesarea e S. Girolamo (v.), il quale ultimo, al giusto dire del Barry (*La tradizione scritturale*, Firenze 1907, p. 6), « fu un critico nel senso moderno del vocabolo ». Il Diatessaron di Taziano (v.) suppone risolti e il « De consensu Evangelistarum » di S Agostino (v.) tratta e risolve molti problemi di critica letteraria. Come pure rientrano nel dominio della Cr. storico letteraria le difese che S. Ireneo, Origene e Tertulliano (v.) fecero dell'autenticità dei quattro Vangeli (v.) contro le negazioni d'allora. Dionigi d'Alessandria precorse la critica moderna, quando in base a un esame critico credette di poter conchiudere che l'Apocalisse (v.) non fosse dell'apo-

stolo Giovanni. È dunque arbitraria l'accusa che ai Padri mancasse il senso critico; essi furono critici tanto, quanto la difesa del dogma e le condizioni intellettuali dei loro tempi lo richiesero e consentirono.

Neppure al medio evo, che dell'evo patristico trasmise e studiò i tesori, chi abbia senso storico può far colpa di non avere stabilito la critica su quelle vaste basi, sulle quali potè impostarsi solo dopo il risveglio classico umanistico che portò con sè la cognizione delle lingue antiche e la diffusione dei testi originali, e dopo i nuovi progressi delle scienze naturali da una parte, delle cognizioni delle antiche civiltà orientali dall'altra. Harnack ha candidamente confessato, in un suo solenne discorso in preparazione al centenario di Lutero, che una delle colpe della riforma protestantica è stata di « averci reso malagevole l'esser giusti verso la Chiesa del medio evo, anzi anche verso la Chiesa antica ». Cf. *Civiltà Catt.*, 86 (1935, II) 561. I principi protestantici della « Bibbia – unica regola della fede » e del « libero esame » favorirono il nascere, anzi l'insorgere della critica moderna, alla quale però Lutero stesso fu il primo ad aprire le vie rovinose del soggettivismo, che poi doveva spingersi fino alla negazione del dogma, fino al Razionalismo (v.). « La Riforma come movimento religioso — scrive un protestante — non ha propriamente un senso storico; gli apprezzamenti critici di Lutero su *Giac* e *Apoc* scaturiscono dal suo vivo sentimento per ciò che è definitivamente cristiano ancor più che da un giudizio scientifico » (A. Meyer in *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, I², 1927, col. 1076).

Iniziatore della Cr. testuale si può considerare Luigi Cappel (v.) colla sua *Critica Sacra* (1650); la Cr. letteraria fu inaugurata dall'oratoriano Richard Simon (v.) colle sue varie *Histoire critique* (edizione collettiva, Rotterdam 1685-1699).

Giovanni d'Astruc (v.) colle sue *Conjectures* (1753) gettava i primi semi della critica letteraria del Pentateuco (v.), nella quale doveva poi prevalere la nota teoria di Wellhausen (v.). Il *Tractatus theologico-politicus* (1670) di Spinoza (v.) preannunciava già il Razionalismo (v.) biblico, di cui si suole considerare padre Giov. Salomone Semler (1725-1791 [v.]). — F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*⁵, Paris 1901 (5 voll.).

III. Critica cattolica e Cr. razionalistica. Da quanto precede risulta che si pecca di un ingiusto esclusivismo, quando sotto il semplice nome di « Critica » o di « Critici » si pretende di indicare senz'altro la Cr. razionalistica, quasi non ve ne sia altra che meriti tal nome. Vi è la Cr. cattolica, la quale si distingue dalla razionalistica 1) *per i principî*, 2) *per il metodo*, 3) *per i risultati*.

1) La Cr. biblica catt. si riconosce vincolata dal dogma dell'ispirazione biblica che implica l'inerranza (v. Bibbia) e dai criteri « teologici » o « dogmatici » dell'interpretazione (v. Ermeneutica), quali l'autentica interpretazione della Chiesa, l'unanime consenso dei Padri (v.), l'Analogia della Fede (v.): cf. *Enchiridion Biblicum*, nn. 63 ss, 93 s, 96, 186, 188, 196, 207 s, 349.

Non si manca, da parte protestante, di rilevare questi limiti come caratteristici della nostra critica, la quale perciò — si dice — ne risulta « conservatrice » ed « uniforme » (quasi la varietà sia il contrassegno della verità), variante solo nel suo modo d'opporsi all'indagine protestantica, costretta molte volte, nonostante la sua « mirabile destrezza », « alla trattazione di questioni soltanto periferiche » (Michaelis in *Die Religion in G. u. G.*, I², 1927, col. 1084 s). Ma è facile rispondere, da parte cattolica, che la Cr. cosidetta senza premesse, libera, indipendente « procede da determinati presupposti storico-filosofici ed è non meno dogmaticamente vincolata dalla sua convinzione di una chiusa concatenazione di cause naturali, la quale esclude ogni soprannaturale intervento di Dio, e dal suo concetto evoluzionistico della Rivelazione » (J. Schmid in *Lexikon für Theol. und Kirche*, II, 1931, col. 289). Già altrove abbiamo descritto questa rispettiva posizione del cattolico e del razionalista: v. Apologetica, *V*.

Il cattolico crede a Cristo e alla Chiesa prima che alla Bibbia, ed è anzi per la Chiesa che crede alla Bibbia, secondo il noto principio di S. Agostino (v. Bibbia, *IV*, 2°). Ossia la fede in Cristo e nella Chiesa è razionalmente fondata prima della fede nella Bibbia. Dove è da notare che nel nostro procedimento apologetico non è circolo vizioso. Bisogna comprendere in che senso noi crediamo a Cristo e alla Chiesa perchè crediamo alla Bibbia e alla Bibbia perchè crediamo a Cristo e alla Chiesa. Quando si ricorre ai Vangeli per dimostrare la divinità di Cristo e la divina origine della Chiesa, non facciamo per nulla appoggio sul loro carattere « ispirato » e sul loro valore « dogmatico », ma semplicemente sul loro valore « storico » che non si può ragionevolmente negare. Senza dire che noi crediamo a Cristo e alla Chiesa anche per ragioni non ricavate dai Vangeli. Cf. *Enchir. Bibl.*, n. 101.

Evidentemente la Chiesa, dopo che se ne è dimostrato il divino magistero, interviene colle sue decisioni autorevoli. Nulla è più ragionevole allora che accettarle e farsene norma direttiva per ogni ulteriore indagine critica o filosofica. « Domandare che le scienze e la filosofia si regolino sulla teologia, è semplicemente domandar loro di acconsentire a riconoscere i propri limiti, di accontentarsi di essere una scienza e una filosofia, senza pretendere di trasformarsi, come lo fanno costantemente, in una teologia » (Ét. Gilson in *La Vie Intellectuelle*, 10 mars 1936, p. 202).

Il critico cattolico si trova quindi di fronte al dogma biblico già legittimamente costituito. In realtà le direttive della Chiesa sono assai più una liberazione dalle arbitrarietà — così facili a constatarsi nell'altro campo — che un vincolo per la libertà, la quale resta grande: cf. *Enchir. Bibl.*, n. 94. Alfredo Loisy, prima di romperla coll'ortodossia, aveva scritto saggiamente: « Noi possiamo affermare senza timore, nonostante le negazioni interessate della Cr. protestante e razionalista, che la dottrina cattolica lascia all'esegesi, come alla Cr. testuale e alla Cr. puramente letteraria degli scritti biblici, la facoltà di vivere, di crescere e di perfezionarsi » (*Études bibliques*³, Paris 1903, p. 119). Non meno bene, a una rinnovata accusa di « servilismo » lanciata contro l'esegesi cattolica dal protestante Fritz Chr. Vierling (*Evangelische und katholische Schriftauslegung*, Berlin 1938), è stato risposto che « un punto soprattutto gli è sfuggito, un punto che è essenziale in questa questione di metodo: la regola di fede agisce in un modo indiretto ed estrinseco che si esercita nella verifica delle conclusioni, ma non molesta per nulla il cam-

mino scientifico dell'esegesi e l'uso dei suoi metodi propri» (*Revue Biblique* 1939, p. 613).

2) Quanto al metodo, la Cr. razionalistica procede quasi esclusivamente coi « *criteri interni* », tratti cioè dal libro stesso, giudicando dell'origine, dell'unità letteraria e del valore di un libro dai suoi stessi caratteri filologici, stilistici, redazionali (di notevolissima importanza sono ritenuti i « duplicati », Doppelberichte), ideologici. La Cr. nostra riconosce invece un maggior valore ai « *criteri esterni* », ossia alle testimonianze della tradizione e della storia; e ben giustamente poichè l'origine dei Libri Sacri è un fatto storico; ai « criteri interni » si riconosce un valore per lo più « confermativo ». Cf. *Enchir. Bibl.*, n. 104. Talora, involontariamente, anche i fautori della Cr. interna riconoscono il grande valore d'una testimonianza storica: che cosa, ad esempio, non s'è voluto cavare da quel termine di τὰ λόγια con cui Papia (v.), un personaggio dell'età sub-apostolica, qualifica il vangelo di S. Matteo, oppure dall'enigmatico testo dello stesso Papia su « Giovanni il presbitero »! Ma per lo più la Cr. interna si mette in contrasto colla tradizione storica: segno non poco notevole d'un metodo errato. Ed è difficilmente credibile tanto lo sforzo che si fa per piegare a conclusioni antitradizionali i « criteri interni », i quali sono per se stessi di così delicato apprezzamento, quanto l'influsso che le preconcette teorie filosofico-religiose esplicano sul maneggio di tali criteri. Cosicchè la Cr. interna, che vorrebbe essere del tutto oggettiva, risulta estremamente soggettiva, com'è riprovato dalla sorprendente discordia dei suoi fautori sul terreno positivo della ricostruzione. La concordia si limita al demolire. Di qui si spiega perchè in documenti del Magistero ecclesiastico la moderna « *critica altior* » sia vista in così sinistra luce: cf. *Enchir. Bibl.*, n. 104 e 276.

Naturalmente non ogni tradizione sull'origine dei Libri Sacri ha per il cattolico lo stesso valore. Talvolta al suo valore storico può aggiungersi un valore dogmatico, se e nella misura in cui essa abbia avuto conferma da Cristo, dagli Apostoli o dalla Bibbia stessa: è questo il caso per l'origine del Pentateuco (v.). Altra volta si potrà essere in presenza d'una tradizione, in sè (prescindendo dal valore teologico di una dichiarazione della Chiesa) puramente storica, ma imponente e solidissima: come è quella sull'origine dei quattro Vangeli (v.). Altra volta potranno presentarsi tradizioni meno consistenti, anche se pluriscolari, non coerenti o anche palesemente infondate, delle quali ognuno può giudicare liberamente. Ciò si verifica per molti libri del Vecchio Testamento. Così non sono pochi gli autori nostri, che a Salomone non riconoscono ormai più nulla della trilogia sapienziale (*Eccl, Sap, Cant*) per tanti secoli attribuitagli. Può darsi infine che non esista tradizione alcuna: è il caso, in cui non possono valere che i « criteri interni » per conclusioni più o meno probabili non tanto sull'autore d'un libro, quanto sul tempo, a cui assegnarlo.

3) I risultati dei due opposti indirizzi sono chiari. Da parte cattolica perfetta unanimità nel dogma e in tutto ciò che intimamente vi si riconnette o che la Chiesa ha precisato; moderata varietà di conclusioni nel resto. Da parte razionalistica perfetta unanimità nella negazione del soprannaturale (rivelazione, ispirazione, profezia, miracolo: « critica negativa ») e, spesso, nel ripudio della tradizione storica; massima discordia in tutto il resto. Non è difficile conchiudere da quale parte si attui il vero « progresso ». La nostra critica, come la nostra esegesi, potrà talvolta apparire od anche essere tarda: ma i risultati sono tanto più sicuri. E perchè abbandonare con precipitazione le posizioni tradizionali? « Una visita al cimitero delle dottrine scientifiche inconciliabili colla Rivelazione ci farebbe passare innanzi molte tombe ». (Gilson, *l. c.*, p. 202). Cf. A. Fernandez in *Institutiones Biblicae*[5], Romae 1937, lib. IV, n. 175.

Ci piace terminare con una forte pagina del Barry (*o. c.*, p. 52 s): « La critica che nega il soprannaturale nella Bibbia può essere razionalistica ma non è razionale. E se essa si vieta di ammettere la verità della visione profetica, se essa abbassa ogni racconto di prodigi operati in corpi od anime a dei semplici qui pro quo, se essa strappa dalle mani di Dio le opere che Egli ha compiute, che cosa c'è di più sragionevole che queste vere superstizioni? Il vero *a-priori* della Bibbia è il Dio vivente. Che Egli ispiri, ordini, diriga l'andamento delle cose ad un fine che le oltrepassa, agendo come gli par bene sulle forze della natura, e mettendone in luce gli elementi intelligibili e religiosi, quelli soli si rifiuteranno di crederlo, che mettono le sue leggi al disopra di Lui, che non percepiscono che in ogni Legge Egli è presente e ne è la recondita cagione. Egli non è un Dio morto, nè il Dio dei morti. Quando egli creò la materia e lo spirito, l'intelligenza e la volontà, Egli non abdicò la sua sovranità sopra di loro. Dacchè pertanto la Bibbia è una creazione soprannaturale, chiunque disconosca questo fatto può rassomigliarsi a chi leggesse il greco dell'Iliade, scambiandolo per una lingua moderna ».

Bibl. — Oltre agli studi già citati, si troverà indicata copiosa letteratura presso A. Durand in *Dict. apol. de la Foi cath.*, I, col. 760-819 e H. Höpfl in *Supplém. du Dict. de la Bible*, II, col. 175-240. — J. Coppens, *L'histoire critique de l'Ancien Testament* (estratti dalla « *Nouv. Revue Théol.* » 1938), Paris 1938. — A. Vaccari, *Lo studio della S. Scrittura* (a illustrazione del sullodato documento della Pontif. Commissione Bibl.), Roma 1943, n. I di « Orientamenti e Contributi »

CRIVELLI: 1) Carlo (sec. XV), pittore, n. e m. a Venezia. Ritrasse dalla scuola del Vivarini e più ancora da quella del padovano Squarcione. Dipinse nelle Marche un ragguardevole numero di ancone, oggi in gran parte emigrate all'estero. Tra le migliori si giudicano la *Annunciazione* (Londra), la *Madonna della Candeletta*, la *Pietà* e la *Incoronazione* (Brera). Prezioso nei minuti particolari, sfarzoso nelle vesti e nei fondi, profonde l'oro, stilizza e definisce le figure umane in modo personale inconfondibile.

2) **Cristoforo** († 1467). Oriundo di Milano, ufficiale nell'esercito pontificio, subì il fascino di S. Bernardino da Siena e, fattosi fratello laico nell'Ordine Serafico, condusse vita santa e assorta nella meditazione della Passione di Cristo.

3) **Giovanni** (1691-1743), dei Padri Somaschi, veneziano, matematico e fisico di valore.

4) **Taddeo** (sec. XV), miniatore e pittore, detto anche *da Ferrara*, dove certo lavorò a lungo e forse anche nacque, benchè altri lo dicano di Man-

tova o di Milano. Fra i suoi lavori eccelle la Bibbia per Borso d'Este, che è considerata un capolavoro nell'arte del minio e di cui recentemente è stata fatta una splendida riproduzione in un numero limitato di esemplari.

CRIVELLI Giov. Battista (1586-1651), generale dei Barnabiti, di nobilissima famiglia milanese. Favorì nella Congregazione, stremata dalla peste e dalla guerra di Mantova e del Monferrato, il risveglio religioso e i diversi ministeri. Istituì nel 1633 un noviziato a S. Martino di Mistelbach a 30 miglia da Vienna, venendo concessa la naturalizzazione ai Barnabiti italiani dall'imperatore Ferdinando II. Lasciò libero il p. Guérin (v.) per la causa di beatificazione di S. Francesco di Sales; vide p. Ottavio Asinari elevato al vescovato d'Ivrea dal duca di Savoia e da Urbano VIII; ai principi di Mantova concedeva il p. Merati, poi vescovo di Acerra, per una missione in Portogallo con speranza di fondazioni in quello Stato, e il p. Cavagnolo per trattative a Roma e, a sua insaputa, in Francia presso il Richelieu: il p. Monsechirch, nella conversione degli eretici in Boemia, fatto prigioniero da un esercito protestante, era riscattato dai cattolici. Diede impulso alle scuole Arcimboldi in Milano, ad altre in Savoia e a Pisa. Approvò una penitenziaria a Napoli, con la riedificazione della nuova chiesa di S. Maria di Portanuova, e il compimento della bellissima chiesa di S. Carlo ai Catinari in Roma. La fama di santità che l'accompagnò in vita, ne fece moltiplicare dopo morte i ritratti in tela e in rame: notevole quello inciso dallo Pfeffel ad Augusta col titolo di *Venerabile* e con bella iscrizione. — O. Premoli, *Storia dei Barnab. nel 600*, Roma 1922, p. 224.

CROAZIA, già parte del regno di Jugoslavia (v.) e da essa separata come regno indipendente il 10 aprile 1941, dopo l'occupazione italo-germanica. Il regno di Croazia comprende la Croazia propriamente detta, la Schiavonia, parte della Bosnia ed Erzegovina, e la Dalmazia (eccettuati i territori dalmati annessi all'Italia).

Superficie: 102.724 km²; abitanti: 6.663.156 (dati del dicembre 1941; De Agostini, 1943, p. 154 s) Capitale: Zagabria, con circa 200.000 ab., circa 350.000 coi sobborghi

La popolazione è, nella stragrande maggioranza, cattolica; vi sono minoranze di ortodossi e musulmani. Cf. *Scuola Catt.*, LXXI (1943) 222.

È noto come il concordato fra la Jugoslavia e la S. Sede, tanto auspicato dai cattolici, ma contrastato dagli ortodossi, non ebbe la ratifica del parlamento (v. Concordati); sicchè la Chiesa Cattolica era l'unica che non avesse giuridicamente sistemato i suoi rapporti collo Stato Jugoslavo. Si comprende come il respiro della vita cattolica in Croazia si sia sensibilmente avvantaggiato nella nuova situazione politica.

I Croati, slavi del ramo serbo, immigrati dall'odierna Ungheria a mezzo il sec. VII, furono successivamente sotto il dominio o l'influenza dei Franchi, dei Bizantini, e, dopo una effimera indipendenza 1076-1091 (Zvonimiro e Stefano), degli Ungheri fino al sec. XVI, quando comincia il cozzo della potenza turca, la quale prevale fino al 1699 (pace di Carlowitz). Nel lungo periodo che segue fino al 1918, se si eccettua l'intervallo 1809-1813 della denominazione napoleonica, i Croati soggiacquero all'assolutismo degli Asburgo che seppero abilmente trarre profitto dalle rivalità fra Croazia e Ungheria.

La conversione dei Croati al Cristianesimo si operò nei secoli VI-VIII per merito soprattutto di missionari latini; l'influsso di Bisanzio, che prevalse sui Serbi, non potè impedire che la cultura dei Croati ricevesse una duratura impronta di romanità. Nel 1941 il popolo Croato celebrò il XIII centenario della conversione dei suoi antenati al Vangelo.

Gerarchia Cattolica. Attualmente si distinguono in Croazia:

A) Vescovadi immediatamente soggetti alla S. Sede:

1) *Cattaro*, Kotor, sec. X; 2) *Lavant*, a. 1228, con residenza a Marburgo; 3) *Lesina*, Hvar, sec. XII, con uniti i titoli di Brazza e di Lissa; 4) *Ragusa*, Dubrovnik, a. 990; 5) *Sebenico*, Sibenik, a. 1298; 6) *Spalato*, Split (sec. VII) e *Macarsca* (sec. VI), sedi unite nel 1828; 7) *Veglia*, Krk, a. 900. Politicamente alcune di queste sedi (Cattaro, Spalato) appartengono alla Dalmazia Italiana (v.).

B) Metropoli di *Vrhbosna*, Sarajevo (diocesi dal sec. VII; metrop. dal 1881), con suffraganee: *Banjaluca* (1881), *Mostar* (1881), alla quale è unito il titolo di Duvno e affidata l'amministrazione delle sedi unite (1830) di *Marcana* e *Trebigne* (sec. 9).

C) Metropoli di *Zagabria*, Zagreb, anticamente Agram: la sede vescovile vi fu stabilita da S. Ladislao (v.), re degli Ungheri, nel 1093, poco dopo l'occupazione del paese; Pio IX la elevò a metropoli nel 1862. Ha suffraganee: *Crisio*, Krizevci, eretta da Pio VI nel 1777 per i cattolici di rito bizantino; *Segna*, Senj (sec. IV-V: 417 vescovo Lorenzo; ristabilita 1460), a cui è affidata l'amministrazione perpetua della sede di *Modrussa* (sec. XV); e la antica e celebre sede di Sirmio (v.), già nel 304 illustrata dal martirio del suo terzo vescovo Ireneo (v.), sede poi di vari sinodi durante le controversie ariane; gli Unni la distrussero a mezzo il sec. V; la residenza dell'Ordinario è in Diakovo.

Bibl. — Farlati, *Illyricum Sacrum*, 8 voll., Ven. 1751-1819. — J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie*, Paris 1906. — J. Šimrak, *De relationibus Slavorum Meridionalium cum S. Romana Sede Ap. saecc. XVII-XVIII*, Zagabria 1926. — S. Congregazione Orientale, *Statistica con cenni storici della Gerarchia di rito orientale*, Roma 1932, p. 125 ss. — ICS in *Civiltà Catt.*, 92 (1941, 1) 85-88.

CROCCIA. Si dice dell'abito rosso-porpora dei Cardinali. Era distintivo di sovranità. Paolo II ne permise l'uso ai Cardinali, detti perciò Porporati, e poco dopo (1517) Leone X ne fece un privilegio e un dovere, come simbolo del sangue da versarsi per la fede e per la carità: v. Porpora.

CROCE e CROCIFISSO. La *Croce* è uno strumento di supplizio, composto di due legni che si attraversano. La forma fu naturalmente assai varia.

Il supplizio della C. appare dapprima in uso presso i Persiani dal tempo di Astiage. I Greci non lo adottarono che in casi rari. Alessandro M. lo introdusse e l'uso rimase poi presso i Tolomei ed i Seleucidi. I Cartaginesi condividono coi Persiani il primato nell'uso della crocifissione e da essi probabilmente derivò l'uso romano. I Romani crocifiggevano i disertori di guerra, i ladri, i ri-

belli (donde la così frequente applicazione del supplizio nella tumultuante Giudea); soprattutto poi la C. divenne l'infamante supplizio degli schiavi: *servitutis extremum summumque supplicium* (*In Verrem*, V, 66).

La pena della crocifissione fu abolita da Costantino: *Supplicium crucis, quod apud Romanos antea erat usitatum, lege lata sustulit* (Sozomeno, *Hist. Eccl.*, I, 8; PG 67, 882).

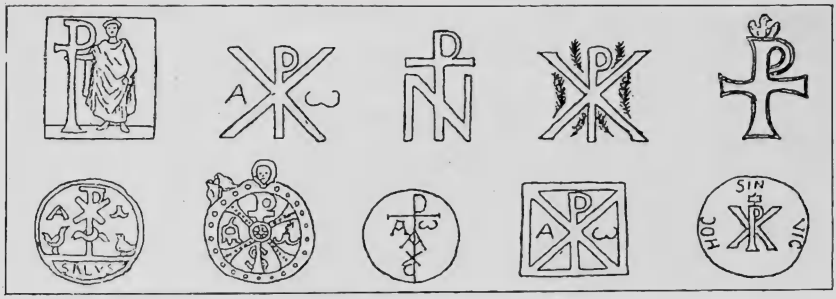
Il KRAUS ha detto che, se mai un argomento dell'archeologia cristiana è stato complicato da trattazioni di dilettanti, da costruzioni ipotetiche senza critica e da misticismo fantastico, questo è ben la storia e l'archeologia della C. Così devono ritenersi infondati gli accostamenti alla C. cristiana delle « croci » ritrovate su monumenti pagani precristiani ed erroneamente interpretate come simboli sacri (cf. per es., G. DE MORTILLET, *Le signe de la croix avant le Christianisme*, Paris 1866), mentre si tratta di ornamenti geometrici. Ed è di per se stesso evidente che l'originalità assoluta del « mistero della C. » non può temere parallelo alcuno. K. M. KAUFMANN (*Amerika und Urchristentum*, München 1924) ha poi dimostrato l'origine cristiana della C. che gli scopritori trovarono nel Nuovo Mondo. Vedi anche C. CRIVELLI, *La religion des anciens Mexicains*, in *Christus* par J. Huby, 1927[5], p. 156-158.

Il culto della C. si sviluppò grandemente solo dopo la pace costantiniana, essendo caduti allora molti motivi, per i quali nei primi tre secoli non aveva potuto affermarsi se non a fatica. Da Costantino in poi la C. entra ad essere segno supremo dei cristiani. I fedeli se ne segnano la fronte prima di ogni azione di rilievo (v. SEGNO DI CROCE), la imprimono sui luoghi sacri, sulle tombe, sulle case. La raffigurano in svariati modi; le dedicano oratorii e templi. E, salvo le opposizioni dei wicleffiti e dei calvinisti, in tutto il mondo cristiano la C. ebbe venerazione crescente.

La C. di CRISTO. Esclusa la *C. semplice*, costituita da un solo palo, e anche la *C. decussata*, detta pure « C. di Sant'Andrea » avente la forma di uno **X**, due sono le forme tradizionali attribuite alla C. di Cristo: la *C. commissa*, in forma di **T** con l'asta trasversale applicata al capo dell'asta verticale, e la *immissa* o « capitata » †, nella quale il legno orizzontale è applicato al verticale al di sotto della sua terminazione. Che la C., su cui morì il Salvatore, dovesse avere questa seconda forma, autorizza a pensarlo l'espressione di S. Matteo (XXVII 37), secondo cui il titolo della condanna venne applicato al di sopra del capo di Cristo. Antichi Padri non solo confermano ciò, ma usano comparazioni o dànno particolarità tali, da far pensare alla forma della cosidetta *C. latina* (la parte superiore del montante verticale più breve della inferiore), anzichè a quella della *C. greca* (lunghezza uguale nelle quattro direzioni). S. Ireneo (*Adv. Haer.* II, 24; PG 7, 794) fa pure menzione di una sporgenza, sulla quale a guisa di cavalletto avrebbe posato il corpo del Salvatore, impedendone lo squarcio delle mani inchiodate. L'uso è testimoniato pure da S. Giustino e da Tertulliano. Tuttavia è rarissima la figurazione di questo elemento della C., mentre è normale quella di un sostegno dei piedi (« suppedaneum »). Nessun argomento di valore si ha per fissare la proporzione della santa C. Dalle reliquie esistenti si deduce che il legno di essa fosse di conifera, probabilmente di pino. Il rinvenimento della C. (v. più innanzi) da parte di S. Elena, madre di Costantino, nel 326-327, si dà come certo già fin dalla fine del sec. IV. San Cirillo Gerosolimitano lo attesta anzi verso la metà di questo secolo. Il silenzio di Eusebio sull'importante avvenimento è grave, ma non tale da farlo ritenere pura leggenda. Rimasta sepolta sotto il tempio innalzato a Venere da Adriano sul Golgota, la C. riapparve probabilmente durante i lavori di scavo per l'erezione costantiniana delle chiese sul CALVARIO (v.) e sul Santo Sepolcro. Asportata nel 638 da Cosroe, re dei Persiani, fu restituita all'imperatore Eraclio dal figlio di Cosroe, e consegnata al patriarca gerosolimitano Zaccaria, che da Tiberiade l'accompagnò a Gerusalemme.

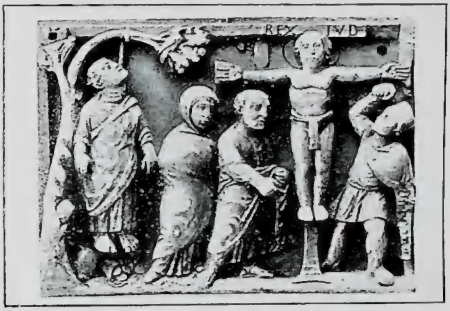
Iconografia. Solo una ventina di esempi si hanno di C., comunque segnata, nelle catacombe prima di Costantino. Ne è indubbia ragione la difficoltà, che si aveva nel proporre al culto pubblico un segno malfamato. Però molte volte la C. è sostituita da un segno convenzionale: l'Ancora, il Tridente, un Tau variamente inciso, e qualche volta il monogramma XP arricchito di un braccio orizzontale. Solo dopo la pace costantiniana la C. incomincia a diffondersi come oggetto di culto universale e come elemento decorativo. Ma per due secoli circa la C. apparo senza il Crocifisso. Il Salvatore sullo strumento della sua morte viene invece diversamente simboleggiato (Agnello, monogramma); talvolta però sulla C. viene rappresentato il busto del Salvatore vivo e vestito. I due documenti più antichi (sec. V) che ci diano l'immagine del Crocifisso sono: *A)* la porta in legno della basilica di S. Sabina sull'Aventino. Vi erano intagliati ventotto pannelli, dieci dei quali sono scomparsi. In uno di essi è rappresentato Cristo crocifisso tra i due ladri. Indimostrabile è la interpretazione di alcuni che vedrebbero nelle tre figure una rappresentazione dei Tre fanciulli ebrei; abbiamo invece indiscutibilmente, un Calvario. L'intaglio è considerato antichissimo. Alcuni lo vogliono anteriore al sec. IV. Probabilmente risale alle origini della basilica edificata verso il 424 da papa Celestino I, e, forse, è di origine orientale. Il pannello è fra quelli che più hanno sofferto le ingiurie del tempo. *B)* La placca di avorio esistente nel Museo Britannico, frammento di una cassettina o di un reliquiario, e certamente resto di una serie di altre immagini. Il Salvatore sulla C. è affiancato dalle figure della Vergine e di S. Giovanni; alla sinistra è un soldato, il cui gesto fa pensare fosse portatore di una lancia. Vi si vede, ancora alla sinistra, Giuda impiccato; sopra la testa di Cristo è il titolo: REX Ju-D; la C. è nettamente disegnata, e il Salvatore porta alle reni il « subligaculum ». Questi due esemplari testimoniano un periodo di rappresentazione realistica, che si interpone fra la rappresentazione simbolica dei secoli precedenti e quella ideale (Crocifisso glorioso, vestito . . .) dell'epoca seguente. Quanto al « Crocifisso blasfemo » del Palatino: v. ONOLATRIA.

Ma prima di procedere, accenniamo ad un'altra serie di raffigurazioni del Crocifisso, pure dei primi secoli, che è data dalla gliptica cristiana, pietre fini, incise, intagliate, cammei, ecc. Fra le principalissime devono ricordarsi la corniola del Museo Britannico proveniente dagli scavi di Costanza nella Romania: vi figura un personaggio con le braccia stese addossato a una croce in mezzo a dodici figure più piccole (gli Apostoli) e con le parole IXTUS



Monogrammi con Croce (da *Ambrosius*).

Agnello in Croce - Colonna di Ciborio.
S. Marco, Venezia.



Pannello d'avorio (sec. V). Museo Britannico.

Pannello della porta di S. Sabina, Roma (sec. V). (Fot. Alinari).

Proprietà riservata

Crocifisso di Rabula (sec. VI). Biblioteca Laurenziana, Firenze.

Proprietà riservata.

Crocifisso

Crocifisso con tunica manicata (sec. VIII). Roma. S. Maria Antiqua. (Fot. Alinari).

Crocifisso di Alberto Sozio - Duomo di Spoleto (a. 1174) (Fot. Anderson)

Crocifisso con tunica manicata Lucca. « Volto Santo » (sec. X-XI).

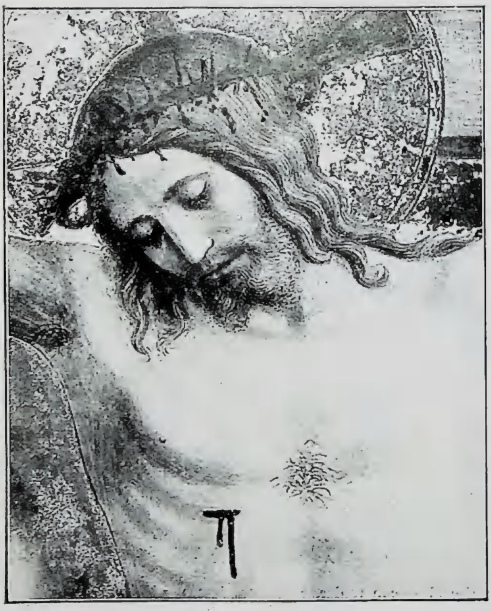
Crocifisso con diadema (sec. XI-XII). Casale Monferrato - Duomo.

Proprietà riservata.

Crocifisso del Reni. S. Lorenzo in Lucina, Roma. (Fot. Alinari).

Crocifisso detto di Nicodemo (sec. XIII). Duomo - Oristano.

Crocifisso già attribuito a Michelangelo. S. Giovanni Laterano. Roma. (Fot. Anderson).



Particolare di un Crocifisso del B. Angelico. S. Marco, Firenze. (Fot. Alinari).

Proprietà riservata.

in alto: la gemma viene attribuita al II sec. Del III sec. circa è la corniola romana, pubblicata dal Garrucci, nella quale il Crocifisso è ancor più visibile e ha la testa nimbata; in basso è l'Agnello e l'iscrizione: ΕΗCΟΧRΕCTΟC.

Dal VI all'VIII sec., tenuto conto del periodo dell'iconoclastia e della sua influenza sulle arti maggiori, la produzione di opere raffiguranti la C. col Crocifisso si moltiplica tanto in Oriente come in Occidente. In Oriente sono da segnalarsi le scoperte di Akmin in Egitto, che ci hanno dato una stoffa, dove è ricamato un Calvario col Crocifisso, e una placchetta d'oro con la stessa scena (VI sec.).

Dello stesso sec. VI (586) è pure la celebre miniatura dell'evangeliario del monaco Rabula (Laurenziana), dove il Salvatore si vede confitto in C. con quattro chiodi e rivestito di lunga tunica; elementi diffusi poi ampiamente in Oriente e in Occidente. La Siria produce copiosissimi reliquiari per la Santa C. Per l'Oriente basterà ricordare i due reliquiari, uno di smalto e l'altro di metallo, del Museo Vaticano, la C. di Giustino nel tesoro di S. Pietro, la C. di Simmaco nel Tesoro del « Sancta Sanctorum », la C. di Velletri nel tesoro di S. Clemente, una pittura della chiesa di S. Clemente (inferiore) con Cristo sulla C. vivo e cinto del « peryzoma » (VII sec.). Un gruppo documentario importantissimo è costituito dalla C. e dall'evangeliario di Teodolinda e dalle « Ampolle » di Monza; la figura che vi compare più sovente è quella del Crocifisso, nudo o vestito, morto o vivente: la testa mantiene sempre lo stesso tipo.

Anche nei secoli IX e X la documentazione iconografica della C. è data prevalentemente dalle arti minori (oreficeria; alluminatura). Ricordiamo l'evangeliario in oro e avorio di Echternach, le miniature del Libro delle Ore di Carlo il Calvo (Monaco), la C. di Gisela (Monaco), nella quale Stefano d'Ungheria e la moglie sono rappresentati in ginocchio dinanzi al Crocifisso; l'affresco di S. Vincenzo al Volturno, l'avorio di Rambona (Vaticano), in cui, ai piedi della C., è tratteggiata la lupa romana coi due gemelli; l'evangeliario di Bamberga in avorio e miniature (Monaco), il messale di Enrico II, l'avorio carolingio di Cluny, l'evangeliario di Asburgo, ecc.

I secoli XI e XII sono di transizione. La raffigurazione del Crocifisso da *trionfale*, com'è stata finora, si avvia ad essere quella del Crocifisso doloroso e commovente. È l'inizio (e in parte il ritorno) del realismo che si affermerà pienamente nei secoli seguenti. In questa epoca il Crocifisso campeggia nelle raffigurazioni di tutte le arti, maggiori e minori. Nell'oreficeria notevoli i Crocifissi della pala d'oro a S. Marco di Venezia, nella placca di Lucera, nel Calvario di S. Zeno a Verona, nelle porte di bronzo di Hildesheim, di Pisa, di Monreale. Per la miniatura ricorderemo gli evangeliari delle biblioteche di Parigi, della Laurenziana, di Treviri, di Limoges, ecc. Di pitture ancora molto rare vi sono saggi in S. Paolo fuori le Mura e in S. Urbano alla Caffarella. Mosaici si hanno in S. Clemente a Roma, Chartres; vetrate a Poitiers; sculture nel portale di Saint-Gilles, nel Calvario di Champagne, nella C. di Moissac; poi nelle grandi CC. scolpite per le facciate delle cattedrali. A quest'epoca appartiene il Crocifisso (Santo Volto) di Lucca che ebbe grandissima influenza sulla iconografia contemporanea e posteriore.

Da quest'epoca, coi secoli dell'arte gotica, ma specialmente in seguito, col Rinascimento, l'iconografia del Crocifisso perde interesse, poiché il sentimento personale dell'artista si sviluppa su temi ormai fissati dalla tradizione per quel che riguarda la figura di Cristo, e solo si creano nuove forme nella composizione complessiva della scena. Il realismo un po' crudo degli artisti bizantineggianti del sec. XIII e XIV tende ad ammorbidirsi; Cristo campeggia nudo sulla C., ma figure e sfondi paesistici vi si accompagnano così, che la pietà dell'artista è molte volte sopraffatta dall'intima soddisfazione che egli trae dalla sua creazione.

Gli storici dell'arte hanno parlato di un tipo di Crocifisso « giansenista », a braccia strette verticalmente, quasi ad esprimere l'idea giansenista (V² fra le proposizioni condannate di Giansenio [v.]) che il Cristo morì solo per un piccolo gruppo di eletti. Ma altre ragioni che non siano quella teologica spiegano questo tipo iconografico, ed è certo significativo il duplice fatto che artisti anteriori all'eresia di Giansenio già ce ne offrono esempi e che, viceversa, artisti giansenisti se ne scostano.

Bibl. — F. X. Kraus in *Real-Encyklopädie der christl. Alterthümer*, II, col. 225 ss. — O. Marucchi in *Dict. de la Bible*, II, col. 1127-1134. — Id. in *Lessico Eccl.*, I, p. 851-854. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, III-2, col. 3045-3131. — Enc. It., XII, 1-4. — J. Sauer in *Lex. für Theol. und Kirche*, VI, col. 242-54. In tutti questi articoli si trovano segnalate le principali monografie sull'argomento, a cominciare dalle due classiche opere del Lipsius (*De Cruce libri tres*, 1595²) e del Gretser (*De Cruce Christi*, 3 voll., 1598-1605). Per l'iconografia citiamo di preferenza: Hoppenot, *Le Crucifix*, Paris 1905. — L. Bréhier, *Les origines du Crucifix dans l'art religieux*, Paris 1908. — C. Costantini, *Il Crocifisso nell'arte*, Firenze 1911 (*Bibl.* p. 181-183²). — A. Bernareggi, *Il « Volto Santo » di Lucca. Ricerche sull'iconografia del Crocifisso*, Roma-Torino 1925 (estratto dalla *Riv. di Archeol. Cristiana*).

CROCE (La) di Ercolano. Una grossa questione è stata sollevata dalla scoperta (1939), fatta sulla parete d'una casa ad Ercolano, di una incassatura cruciforme, destinata a contenere una C. di legno in forma di T. Gli accademici d'Italia Maiuri, direttore degli scavi, e Paribeni si sono dichiarati in favore dell'interpretazione cristiana e cultuale della riapparsa C., sicchè essa sarebbe un nuovo elemento per rivedere l'ormai stereotipa affermazione che la C. non potè essere oggetto di culto fin dal I secolo, mentre porterebbe ad affermare l'esistenza, in Ercolano, di cristiani già negli anni 61-64, come ve n'erano nella vicina Pozzuoli, quando appunto vi approdò S. Paolo (Atti XXVIII 13 s). — A. Ferrua in *Civiltà Catt.*, 91 (1940, I) 60-65.

CROCE (Invenzione-Esaltazione). Una festa della C. è di origine palestinese e si riconnette alla dedicazione della chiesa costantiniana sul Golgotha, celebrata solennemente nel 335, secondo un criterio anticamente assai comune, per cui il *natalis* della chiesa era considerato come il *natalis* del titolare. Nel sec. VII si vede attestata una festa dell'*esaltazione* della C. in Oriente (14 settembre) e in Occidente (14 settembre e 3 maggio); il primo ad indicare la festa del 14 settembre col titolo: Ὑψωσις τοῦ τιμίου σταυροῦ, è il monaco Alessandro del sec. VI (PG 87, pars III, 4016-4076: *De venerandae et*

vivificae Crucis inventione; epitome, ivi 4077-88). Questa *esaltazione* (ὕψωσις) era al principio solo un rito particolare della festa della Dedicazione del Martyrium di Gerusalemme, dove si faceva l'*ostensione* (στανροφάνεια), si *alzava* davanti ai fedeli il legno della C. come si rileva già dal racconto della conversione di S. Maria egiziaca (380) e poi spesso negli scritti posteriori. Il Breviario Romano ricollega la festa del 14 settembre con un fatto puramente accidentale: la restituzione del legno della C. a Gerusalemme, ripreso da Eraclio ai Persiani (probabilmente nel 629; cf. N. H. Baynes, *The restoration of the Cross at Jerus.*, in *The English Hist. Review* 27 [1912] 287-99). In occasione di questo avvenimento, quando la C. giunse a Gerusalemme fu *mostrata* ed *esaltata* davanti al popolo.

Questa festa non si distingueva da quella dell'*invenzione* e ritrovamento della C. come non si distingueva dall'anniversario della Dedicazione del Martyrium. La ὕψωσις infatti aveva luogo solo per commemorare l'*invenzione*, come risulta direttamente dal Geronimiano e da Eteria, pellegrina della fine del IV sec. che espressamente afferma essere stata la festa della Dedicazione unita alla celebrazione del giorno « nel quale fu ritrovata la C. del Signore » (Etheria, *Peregrinatio ad loca sancta*, ed. Geyer in *Corpus Script. Eccles. Lat.*, 39, p. 100). Quando e come sia avvenuta questa *invenzione* non si sa. Quel che si racconta di S. Elena, entra, almeno in parte, già nel campo della leggenda.

Di una *invenzione* della C. si hanno tre diverse recensioni. Secondo *una versione occidentale*, rappresentata da S. Ambrogio (*In obitu Theodos.*, 43 ss; PL 16, 1400 ss), S. Paolino Nolano (*Epist.* 31; PL 61, 325-30), Rufino (*Hist. eccl.*, 1,7 s; PL 21, 475-78 sg.), Sulpicio Severo (*Chronicon* II 34; PL 20, 148), cui si aggiungono i greci Socrate (*H. E.* I, 17; PG 67, 117 ss) e Sozomeno (*H. E.* II, 1; PG 67, 929 ss), Elena imperatrice ritrova la C. (varianti si hanno negli autori relative all'iscrizione della C. che S. Ambrogio fa trovare attaccata, Rufino e Socrate separata, per cui si richiede il miracolo della guarigione — per alcuni, risurrezione — di una donna). Secondo la *leggenda di Ciriaco*, che è un ampliamento della leggenda di S. Elena, e un giudeo che si chiama prima Giuda, poi Ciriaco, il quale, facendo ricerche per imposizione di S. Elena, ritrova la C., si converte, si battezza e diventa vescovo di Gerusalemme e poi martire. La *Doctrina Addai*, leggenda siriaca sulle origini della Chiesa edessena, fa scoprire la C. a Protonike, moglie del vice imperatore Claudio, sotto l'impero di Tiberio e l'episcopato di S. Giacomo. Un miracolo l'aiutò a identificare la vera C. e allora essa fece edificare due basiliche, sul Golgotha e sul Sepolcro. La prima versione è la più antica, già fissata alla fine del sec. IV con S. Ambrogio, la più scevra di elementi fantastici, la più diffusa, accolta anche da Pio XI (1926) nella *Lettera* al card. G. van Rossum in occasione del XVI Centenario dell'Invenzione della S. C. (*A A S* XVIII [1926] 182-85). La seconda sembra essere nata agli inizi del sec. V probabilmente in Siria, deriva dalla prima e, almeno nella sua forma attuale, fu contaminata da elementi tratti dalla *Leggenda di Protonikè*. Questa poi, benchè, del pari, rimonti ai primi del sec. V, sembra derivare dalla prima. Più tardi nel racconto dell'Invenzione si fusero le tre leggende e la letteratura apocrifa, come nella *Leggenda aurea* di Jacopo da Varagine (ed. A. Levasti, vol. II, Firenze 1925, p. 588-604).

Storicamente è certo che Costantino al principio del sec. IV fece edificare una basilica sul Sepolcro, dopo aver fatto atterrare il tempio di Venere, e che essa fu consacrata nel 335. L'imperatrice Elena fece costruire nel 326 due basiliche, a Bethlehem e al Monte degli Ulivi. Nel 332 l'anonimo pellegrino di Bordeaux (*Itinerarium Burdigalense*, ed. Geyer, *l. c.*, p. 23), descrive tutte le curiosità di Gerusalemme e le cose relative alla Passione, e giunto al sepolcro sa dire che « ora per comando dell'imperatore Costantino vi è stata edificata una basilica », ma non fa parola della C. Intanto nel 347 S. Cirillo di Gerus. suppone ritrovata la C., perchè descrive la premura che mettevano i fedeli nel procurarsene le reliquie « che sono sparse già su tutta la terra » (*Catech.* 4, 10; 13, 4 PG 33, 468 s, 776 s) Dunque il racconto di S. Ambrogio che non può essere del tutto leggenda, dovrebbe innestarsi tra il 335 e il 347. Come avvenne l'*invenzione* e che parte vi ebbe S. Elena? Tutte le fonti anteriori a S. Ambrogio, *De Obitu Theodos* (395), cioè la lettera di Costantino al vescovo di Gerus. Macario, Eusebio, il pellegrino di Bordeaux, S. Cirillo Geros., Eteria, parlano della basilica o anche dell'*invenzione* della C., ma nessuno nomina Elena. Avvenne forse l'invenzione dopo già dedicata la basilica, alla presenza di S. Elena e per suo impulso? In tal caso sarebbe sola Eteria, che potendo non nomina Elena, pur facendo capire che l'*invenzione* avvenne appunto in un giorno di *dedicazione*, cioè in uno degli anniversari della dedicazione, che per la testimonianza di S. Cirillo dovrebbe poi essere ricercato tra il 335 e il 347. Ma Elena morì, sembra, nel 330. Ad ogni modo nel sec. V Roma non accetta se non con riserve certi *scripta* (quali?) *de inventione crucis*, che « molti cattolici tuttavia leggono » (cf. *Ps. Gelas.*, *Ep.* 42; PL 59, 161).

Con le feste della C. si connette il rito della *adorazione della C.* nel Venerdì Santo, che è in realtà un rito di *ostensione* e di *esaltazione* direttamente derivato dall'antica liturgia di Gerusalemme.

Bibl. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, III-2, col. 3131-3139. — Kellner, *L'anno ecclesiastico*, trad. Mercati. Roma 1906, p. 285 s. — P. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, Paris 1908, p. 283 s. — J. Straubinger, *Die Kreuzauffindungslegende*. Paderborn 1913 (cf. Analecta Bolland., XXXII [1913] 302-04). — Schuster, VII, 150-53; VIII, 247-50. — G. E. Closen, *Incontro con il Libro Sacro*, Brescia 1943, p. 271-282.

CROCE (Ordini e Congregazioni della S.). La *Statistica degli Ordini e delle Congregazioni religiose maschili e femminili « di diritto pontificio »*, edita dalla S. Congregazione dei Religiosi (Vaticano 1942²) enumera i seguenti Ordini e Congregazioni che si denominano principalmente dalla Santa Croce:

1) Crociferi (v.).

2) *Preti di S. Croce*, fondati nel 1837 negli Stati Uniti, approvati come « Congregazione di S. Croce » nel 1855; dediti alle missioni popolari, alle missioni fra gli infedeli, all'istruzione ed educazione cristiana della gioventù; casa generalizia in Fort Wayne; professi 1.263 (cf. Annuario Pontif. 1943, p. 559).

3) *Suore della Croce*: fondazione 1838; casa generalizia Annecy; professe oltre 400.

4) *Suore Insegnanti della S. Croce del III Ord. di S. Francesco in Menzingen;* fondaz. 1844; casa generalizia Basilea; professe circa 3.000.

5) *Figlie della Croce*; casa generalizia a St-Brieuc; professe oltre 300.

6) *Suore della S. Croce del III Ord. di S. Francesco di Ingenbohl*; fiorente Congregazione, fondata nel 1856 da Teodosio Fiorentini (v.) e M. T. Scherer (v.): casa generalizia a Coira; professe circa 8.000.

7) *Suore della S. Croce:* fondazione 1895; casa generalizia Fort Wayne (Stati Uniti); professe circa 1.300.

8) *Figlie della S. Croce*, fondate a Liegi da Giovanna Haze (v.) nel 1833.

9) *Suore di Loretto ai piedi della Croce*, la più antica fra le Congregazioni femminili di America (Loretto, Stati Uniti), essendo stata fondata nel 1812 da Carlo Nerinckx; approvate nel 1907, hanno la casa generalizia in Louisville; attendono all'istruzione ed educazione della gioventù femminile e praticano l'adorazione perpetua: professe circa 1.000.

10) *Marianite della S. Croce*, fondate a Le Mans nel 1841, approvate nel 1887; casa generalizia a Le Mans; professe circa 350. Nel 1882 ne diramarono le *Suore della S. Croce* . . . (vedi n. 12).

11) *Suore della Croce del SS. Cuore di Gesù;* fondazione 1897; casa generalizia al Messico; professe circa 200.

12) *Suore della S. Croce e dei Sette Dolori*, diramate nel 1882 dalle Marianite della S. Croce; casa generalizia Montréal; professe circa 1.700.

13) *Suore Grigie della Croce:* casa generalizia Ottawa; professe circa 1.300.

14) *Figlie della Misericordia e della Croce:* fondazione 1892; casa generalizia Palermo; professe circa 280.

15) *Figlie della Croce:* fondazione 1893; casa generalizia Palermo; professe una sessantina.

16) *Figlie della Croce, dette Suore di S. Andrea*; fondazione 1807; casa generalizia Poitiers; professe circa 1.800.

17) *Suore della SS. Croce e Passione*, fondazione 1851; casa generalizia Salford; professe più di 500.

18) *Terziarie Domenicane della SS. Croce;* fondazione 1923; casa generalizia Seattle; professe circa 130.

19) *Suore della Croce;* fondazione 1875; casa generalizia Siviglia; professe circa 350.

20) *Suore della Croce;* fondazione 1848; casa generalizia Strasburgo; professe circa 750.

21) *Congreg. della Croce di S. Quentin;* fondazione 1625; casa generalizia Tournay; professe circa 220.

Ricordiamo inoltre i *Chierici Scalzi della SS. Croce e Passione di N. S. G. C.* o Passionisti (v.).

CROCE (Segno della). v. Segno della Croce.

CROCE Benedetto. v. Idealismo e Religione.

CROCE Giovanni (1557-1609), fecondissimo musicista, detto — dal suo paese nativo — **Chiozzotto**. Fu vicemaestro prima e poi maestro della cappella di San Marco a Venezia. La sua produzione di carattere sacro si distingue per genialità di ispirazione e di stile. Scrisse Messe, Mottetti, Cantilene a più voci, che ebbero replicate edizioni, delle quali parecchie ancor vivente l'autore. Copiosissima e importante fu pure la sua produzione profana (Madrigali, Canzonette, ecc.).

CROCE ROSSA (franc. *Croix Rouge*, ted. *Rotes Kreuz*, ingl. *Red Cross*) è « un'organizzazione di società nazionali per l'assistenza e il soccorso in tempo di guerra e di pace », nata e regolata dalla convenzione internazionale di Ginevra del 22 agosto 1864, riformata il 6 luglio 1906 e il 27 luglio 1929. La convenzione riguardava l'assistenza ai feriti e malati militari ed estendeva al personale della C. R. aggregato agli eserciti combattenti la protezione della neutralità accordata agli stabilimenti sanitari militari. Il distintivo dei suoi membri (art. 7) è una croce rossa in campo bianco, la mezzaluna rossa per la Turchia, il leone e il sole rosso in campo bianco per la Persia. Le società nazionali di C. R. sono collegate dalla *C. R. Internazionale*, costituita all'Aia nel 1928, la quale comprende *Il Comitato internazionale della C. R.* (sorto a Ginevra nel 1863) con sede a Ginevra, e *La Lega delle Società di C. R.* (sorta a Cannes nel 1919) con sede a Parigi; esse sono regolate dalla quadriennale *Conferenza internazionale di C. R.*

L'istituto della C. R. fu riconosciuto da tutti gli Stati del mondo.

La C. R. italiana, sorta a Milano nel 1864, eretta in corpo morale nel 1884, regolata dal R. D. Legge 10 agosto 1928, oltrechè nella cura dei feriti e dei malati, si è specializzata nella lotta contro la tubercolosi e la malaria. Organizzò missioni di soccorso anche per la carestia in Russia, per l'incendio di Smirne (1922), per il terremoto del Giappone (1923). Col R. D. Legge 12 febbraio 1930 fu affidato alla C. R. anche il servizio di protezione sanitaria antiaerea (SPSAA), considerato come ausiliario delle forze armate (R. Decr. 10 febbr. 1936).

La più vera ispiratrice del movimento della C. R. è la Carità (v.) cristiana, la quale affiora anche in quelle deformazioni laiche di essa che furon dette filantropia, umanitarismo. Si sa che l'assistenza ai malati, agli infermi, ai feriti fu in ogni tempo uno degli oggetti precipui della carità cristiana e dettò pagine magnifiche nella storia della Chiesa e nella letteratura cattolica. Per fare un esempio significativo, perfino il simbolo della croce rossa in campo bianco (stemma federale elvetico a colori invertiti), scelto a Ginevra in omaggio alla Svizzera, prima realizzatrice dell'ideale della C. R., è un omaggio, forse inconsapevole, alla carità di Cristo consumata sulla croce, e ci richiama immediatamente i Crociferi di S. Camillo de' Lellis (v.), i quali fin dal 1586 si votano alla assistenza di malati e feriti e portano sul petto una croce vermiglia; in passato essi furono, in guerra e in pace, i precursori della C. R., e anche oggi costituiscono l'eroico parallelo religioso dell'istituzione laicale ginevrina. La quale può assumere la grandezza e il merito della carità cristiana qualora si colori della fede cristiana, che ci fa vedere nel fratello bisognoso la luminosa figura di Cristo.

Bibl. — Enc. It., XII, 6-8 *a*; *Appendice*, 489 *b*-90 *a*. — G. Moynier, *La Croix-Rouge, son passé et son avenir*, Genève 1882. — F. Dalla Giacoma, *Precursori della C. R.* (i Camilliani), Torino, Berruti. — A. Rapisardi-Mirabelli, *La C. R.: Feriti, malati e prigionieri di guerra*, Milano 1941.

CROCI (Le). Con questa tipica espressione del linguaggio cristiano, desunta dall'insegnamento del Signore (Mt X 38; XVI 24; Mc VIII 43; Lc IX 23; XIV 27) e dal supplizio della sua morte, simbolo e somma di ogni dolore, viene significato il cumulo di tribolazioni e sofferenze, che sono l'eredità di ogni uomo, ma particolarmente del fedele discepolo di Cristo (II Tim III 12). Le CC., per l'uomo decaduto dalla giustizia originale e macchiato dai propri peccati personali, sono un preziosissimo mezzo per purificare l'anima, testimoniare l'amore a Dio, rafforzare lo spirito nel carattere e nella virtù, aumentare la somiglianza con Cristo, acquistare meriti, acuire il senso dell'esilio e non attaccarsi alla terra, imparare praticamente la propria pochezza e fortificarsi nella umiltà, espiare i peccati dei propri fratelli. Vedi anche Dolore (*Santificazione del*).

Come mezzo per sopportare più pazientemente le CC. alle anime imperfette si deve consigliare di non fissarvi troppo l'attenzione, così da raccogliere mentalmente insieme tutti i propri mali passati, presenti e futuri, ma di soffrire invece momento per momento quello che il Signore ci manda.

Il pensiero che tutto viene dalla mano di Dio, per la sua maggior gloria e per il nostro miglior bene; l'esempio di G. Cristo e la nostra incorporazione in Lui, in virtù della quale il nostro dolore diventa una partecipazione e insieme un complemento del suo (Col 1 24), assurgendo ad un valore soprannaturale; queste devono essere le grandi luci rischiaratrici delle « *notti* » dell'anima.

Sono tanto necessarie le CC. per raggiungere la santità, che, nelle vie ordinarie della Divina Provvidenza, vi è sempre un parallelismo perfetto tra i gradi della sofferenza e quelli della perfezione, come è stato definitivamente illustrato da S. Giovanni della Croce colla sua dottrina delle notti dei sensi e dello spirito, nella quale esamina profondamente le purificazioni attive e passive della sensibilità, delle potenze e degli abiti dell'anima. Dio solo può, mediante prove di carattere infuso, penetrare nel più profondo di noi stessi e liberarci dal nostro insanabile egoismo.

La grandezza dei benefici spirituali delle CC. non si misura dalla intensità e gravità del dolore, ma dall'amore e Conformità (v.) alla divina volontà con cui vengono sopportate. Le più dure e meritorie tra le CC. sono quelle domestiche, continue, radicate nella nostra individuale complessione, e indipendenti dalla nostra volontà.

Non è proibito chiedere a Dio la liberazione dalle nostre afflizioni, purchè nel fondo del nostro cuore si cerchi di avere la completa sottomissione alla sua volontà. Non si devono d'altra parte domandare al Signore sofferenze speciali senza una chiara ispirazione divina, approvata dal direttore spirituale.

CROCIATE. Nel senso più comprensivo, ma non meno proprio, per « crociata » s'intende ogni spedizione armata intrapresa dai cristiani contro i nemici della fede, fossero essi esterni, come gli infedeli, o interni, come gli eretici. In senso più ristretto — e più usuale — « crociate » si dicono le spedizioni militari allestite nell'Europa medievale, per liberare dal dominio dell'Islam i Luoghi Santi. Le due accezioni, come di recente ha dimostrato con grande erudizione l'Erdmann, rientrano in un concetto religioso più vasto: quello della *guerra santa al servizio della Chiesa*.

Tuttavia intendiamo qui parlare delle CC. nel senso più comune, sopra accennato, di spedizioni guerriere suscitate dai Papi nel medioevo per liberare i Luoghi Santi. Fenomeno grandioso che non poteva prodursi se non nella cristianità medioevale, nella quale il sentimento religioso aveva l'assoluto predominio ed era il sentimento più universale, su cui poggiava l'unità spirituale di tutte le classi sociali e dei principi feudali, pur divisi da competizioni e da lotte.

Le cause, che determinarono le CC., furono molteplici. Ma l'ispirazione più profonda, sia nei loro suscitatori, i Papi, che nei valorosi, i quali ne accoglievano gli appelli, fu appunto quella religiosa. Nè i Papi miravano soltanto al fine immediato di liberare il Sepolcro di Cristo; essi miravano, col risvegliare le potenze cristiane contro il Turco, ad assicurare alla Chiesa il trionfo definitivo nella lotta contro la barbarie islamica, la cui minaccia sovrastava da tre secoli.

Certo la liberazione del S. Sepolcro era un motivo capace di scuotere potentemente l'anima cristiana del medioevo. Se luoghi consacrati dal sangue o dalle reliquie di apostoli, martiri, confessori, si imponevano alla venerazione dei fedeli, quanto più i « Luoghi Santi » per eccellenza, Gerusalemme, loro centro, il S. Sepolcro, cuore di Gerusalemme e della Cristianità! Il culto per i Luoghi Santi, ove il Redentore trascorse, prodigò e consumò la sua vita, era stato tradizionale fra i cristiani: v. Itinerari di Terra Santa e Luoghi Santi.

I pellegrinaggi continuarono anche dopo la conquista della Palestina da parte del califfo Omar (637). Ma nel 1009 il califfo fatimita Hakem fece distruggere il S. Sepolcro (v. Calvario, III). Gli imperatori bizantini provvidero alla ricostruzione. Ma si comprende come i racconti dei pellegrini del sec. XI dovessero commuovere i cristiani d'Europa a santo sdegno contro i profanatori dei santuari per essi più adorabili. Le devastazioni sacrileghe passarono ogni segno dopo il 1058 sotto i Turchi Selgiuchidi. Anche gli imperatori bizantini fecero appello ai Papi, Michele VII a Gregorio VII e Alessio Comneno a Urbano II. La voce di questo Pontefice, il vero ideatore della prima « crociata », doveva trovare ormai il clima spirituale propizio.

Altre cause che, inserendosi sul fondamentale motivo religioso, ebbero pure la loro notevole efficacia, si possono rintracciare nella *psicologia sociale, cavalleresca* e *politica* dell'Europa medievale.

Socialmente siamo nel periodo classico del Feudalismo (v.), e anche chi ravvisi in esso una evoluzione della società barbarica verso una forma di progresso, non può tuttavia misconoscere la legittimità d'un risveglio e d'una riscossa da parte della maggioranza soggiogata al servizio di pochi. Si aggiunga l'esuberante vigore giovanile che, sia nelle nazioni latine che nelle germaniche, minacciava un eccesso demografico in confronto dei mezzi di sussistenza. L'entusiasmo religioso delle masse riceveva così uno stimolo anche dalle loro aspirazioni sociali.

Altri infiammava un ideale cavalleresco: amore per le imprese ardite e gloriose. Tale passione cavalleresca era inoltre la più sensibile al fascino esercitato sugli occidentali dall'Oriente, che era ancora il maggior centro di civiltà e di scienza e del quale i pellegrini dicevan meraviglie.

Infine influirono grandemente sull'origine delle CC. coefficienti di natura politico-economica. L'Europa s'era venuta politicamente riassestando. Le monarchie europee e le fiorenti città marinare d'Italia vedevano nella guerra santa anche il mezzo per assicurarsi il dominio mediterraneo e quindi le vie di comunicazione commerciale coll'Oriente.

È facile comprendere che, col troppo affermarsi e col prevalere di alcuni di questi motivi contro quello religioso, la fisionomia del movimento crociato si potesse alterare, come di fatto si alterò, soprattutto nella quarta crociata. Ma, nonostante ciò, le CC. restano una grande epopea cristiana, che solo la fede del medioevo potè creare.

La prima crociata (1096-1099). La leggenda ha fatto di Pietro l'Eremita (v.) l'ispiratore della prima crociata. In realtà egli fu uno dei più animosi propagandisti, ma il merito dell'iniziativa fu di papa Urbano II. Nel marzo del 1095 egli tenne un concilio a Piacenza ed in esso solennemente promise aiuto ai legati dell'imperatore, Alessio I Comneno, e invitò a prendere le armi tutti i principi cristiani. Si recò quindi in Francia ed in un nuovo concilio tenuto a Clermont nel novembre dello stesso anno proclamò la crociata. Un esercito di volontari s'era già concentrato intorno alla città. L'irresistibile discorso del Papa stesso suscitò l'entusiasmo; i presenti gridarono: « *Dio lo vuole! Dio lo vuole!* ». E tutti a gara, principi e servi, laici ed ecclesiastici, vollero ricevere dal Papa la rossa croce di panno, che, portata sulla spalla destra o sul petto e sui labari, diede il nome alle CC.

Nello stesso tempo il Papa fissò quei principi, che costituirono come il codice delle CC. Indisse la tregua di Dio; ratificò come inviolabile, sotto pena di scomunica, il voto dei coscritti; pose sotto la protezione dei vescovi le loro sostanze e le loro famiglie; concesse loro ampie indulgenze. Tanto fu il fervore, che non si attese nemmeno il tempo stabilito dal Papa per la partenza, nè si pensò a fare le dovute provvigioni, sembrando che Dio dovesse aiutare con miracoli un'opera così santa. Gli impazienti partirono condotti da *Gualtieri* detto *Senza averi* e da *Pier l'Eremita*. Indisciplinati, male equipaggiati e peggio guidati, furono in parte uccisi nell'attraversare la Balcania; quelli che giunsero in Asia, sorpresi in un'imboscata, furono massacrati dai Turchi (ottobre 1096). I pochi superstiti furono accolti sotto la protezione bizantina.

La crociata regolare mosse invece il 15 d'agosto. L'esercito — di cui è difficile calcolare il numero, che è fatto variare da alcune decine di migliaia a più che mezzo milione — era diviso in quattro corpi principali. Il primo, capeggiato da *Goffredo da Buglione*, duca della Bassa Lorena, accompagnato dal fratello Baldovino, conduceva lorenesi, alemanni e francesi del Nord. Il secondo, guidato da *Ugo di Vermandois*, fratello del re di Francia, da Roberto duca di Normandia, figlio del re d'Inghilterra, da Roberto conte di Fiandra e da Stefano di Blois, era composto di francesi propriamente detti, di fiamminghi, di normanni. Il terzo, composto di italo-normanni, aveva alla testa *Boemondo di Altavilla*, figlio di Roberto il Guiscardo, e suo cugino Tancredi, marchese di Brindisi. Il quarto corpo, composto di gente delle province meridionali di Francia, era condotto da *Raimondo, conte di Tolosa*, cui s'accompagnava *Ademaro di Monteuil*, vescovo di Puy, legato pontificio. Questi corpi di spedizione tennero diverse vie.

All'udire che l'esercito dei crociati scendeva sulle vie del Bosforo, l'imperatore Alessio, che li aveva sollecitati, cadde in gravi sospetti e si trincerò in una politica d'astuzie e d'infingimenti a loro riguardo. Quindi, servendosi della forma del feudalismo occidentale, richiese da essi il giuramento di vassallaggio per le probabili conquiste, garantendo, da parte sua, il vettovagliamento dei crociati. Sbarcati sulla riva asiatica, i crociati trovarono nel sultano di Nicea, Solimano II, un formidabile nemico, cui diedero piena sconfitta (giugno 1097). Ebbero presto ragione anche del sultanato d'Iconio; poi nella Siria s'impadronirono di Antiochia (dove per poco non fu fatale la competizione di Boemondo d'Altavilla e di Raimondo di Tolosa) e altri invasero l'Armenia, conquistandone la capitale, Edessa. Finalmente, dopo sofferenze, malattie e stenti d'ogni fatta, che li assottigliò molto di numero, il 7 giugno 1099 si trovarono dinnanzi alla Città Santa. L'esaltazione di quella ora è stupendamente cantata dal Tasso (*Gerusalemme Lib.*, c. III).

Il 15 luglio 1097, giorno di venerdì, alle tre pomeridiane, seminando di stragi le vie, i crociati entrarono in Gerusalemme dirigendosi al S. Sepolcro per sciogliervi il voto.

Ma non bastava la conquista, occorreva consolidarla e garantire la difesa del S. Sepolcro da eventuali attacchi dei Turchi. I crociati concordi offrirono la corona al pio Goffredo, che non volendo « portare corona d'oro dove il Re dei re portò quella di spine », s'accontentò del titolo di « difensore del S. Sepolcro ». Il fratello Baldovino, che gli successe, prese invece il titolo di re e, secondo l'educazione politica che aveva avuto, diede al regno ordinamento feudale mediante le *assise d l S. Sepolcro*, specie di codice compilato in Cipro per iniziativa del tribunale di Gerusalemme.

Al *Regno di Gerusalemme* erano legate con vincolo di vassallaggio varie signorie cristiane, tra cui la contea d'Antiochia, la contea di Edessa, le signorie di Anterado, di Galilea e di Tripoli.

Questo « Oriente Latino », come fu chiamato, non si reputò sufficientemente protetto dai nemici che aveva intorno, e a presidiarlo si reclutarono milizie mercenarie anche di indigeni, distribuite in castelli all'uopo costruiti nei posti più strategici. Non mancò il rinforzo di nuove spedizioni venute dall'Occidente, fra cui vanno ricordate quella condotta nel 1100 dall'arcivescovo Anselmo di Milano, e l'altra capitanata da Guglielmo d'Aquitania. Alle necessità di un'efficace difesa molto concorsero anche le flotte inviate da Pisa, Genova e Venezia e gli Ordini Cavallereschi di recente istituzione, come i Giovanniti, i Templari, i Teutonici.

La seconda crociata (1147-1149). L'Oriente Latino era visto di mal occhio dagli imperatori bizantini, che non potevano rassegnarsi ad avere di fronte degli Stati, che sembravano, e che in realtà erano, come colonie dell'Occidente, sotto l'autorità suprema del Papa. Grazie ai crociati, i bizantini avevano sì ricuperato l'Asia Minore; ma ciò non quietava la loro ambizione, chè essi miravano alla riconquista completa dei precedenti dominî. Consideravano perciò i crociati come nemici. Per di più gli Stati cristiani della Palestina si trovavano

contrasto continuo al sud coi Fatimiti d'Egitto, al nord coi Turchi di Bagdad; s'aggiunga che i Turchi Selgiuchidi erano sempre padroni delle grandi città dell'interno: Aleppo, Damasco e Hamad. Ora avvenne che, trovandosi a capo del regno di Gerusalemme la regina Melisenda per il figlio minore Baldovino III, Zenghi, emiro di Mossul, s'impadronì di Edessa (dicembre 1144), facendovi strage dei cristiani. La caduta di Edessa, che era considerata l'antemurale del regno di Gerusalemme, scosse gli animi degli Europei, e papa Eugenio III incaricò Bernardo di Chiaravalle, che per la sua santità era in grande stima presso sovrani e principi, di indire una nuova crociata. Alla voce del grande Abate si mossero Luigi VII, re di Francia, l'imperatore Corrado III, che conduceva seco il nipote Federico Barbarossa, Amedeo di Savoia e molti baroni. Si mise insieme un esercito di più che 150.000 crociati. Molti però non erano che pellegrini inetti alle armi. L'esercito incontrò le diffidenze dell'imperatore Emmanuele Commeno. Nel luglio del 1148 si tentò la presa di Damasco, ma i crociati ebbero la peggio. Per questo e per la discordia fra Corrado III e Luigi VII la seconda crociata ebbe esito infelicissimo; quegli ripartì per primo, seguito dall'altro, dopo la Pasqua del 1149.

La terza crociata (1189-1192). Il fallimento della seconda crociata rinfuse coraggio negli islamici. Nureddin, sultano di Aleppo e successore di Zenghi, prese anche Damasco (1154) e Saladino, suo successore, riunì sotto di sè la Siria e l'Egitto, con tutte le città del regno gerosolimitano, eccettuate Tiro, Tripoli e Antiochia. A Gerusalemme si erano succeduti Baldovino III, Amalrico I, che inutilmente aveva tentato di occupare l'Egitto, Baldovino IV, B. V e finalmente Guido di Lusignano (1186), il quale, il 4 luglio 1187, cadde nelle mani di Saladino presso Tiberiade in uno scontro, nel quale perdette anche il legno della S. Croce. Il 2 ottobre dell'anno stesso anche Gerusalemme dovette arrendersi a Saladino. Il fiero vincitore emanò un ordine, secondo il quale i cristiani non potevano visitare i Luoghi Santi se non versando una somma di denaro.

Tutto questo provocò la reazione in Europa. Per gli appelli di Gregorio VIII e di Clemente III si rappacificarono Pisa con Genova, Venezia con l'Ungheria, Guglielmo II di Sicilia con Costantinopoli, la Francia coll'Inghilterra.

L'imperatore Federico Barbarossa si mosse per primo (maggio 1189), seguito l'anno dopo da Filippo Augusto, re di Francia, e da Riccardo Cuor di Leone, re d'Inghilterra. Ma l'armata tedesca, forte di 100.000 uomini, si disgregò nell'Asia Minore, dove lo stesso imperatore trovò, nel guado del Salef, la morte. In seguito le discordie tra i re di Francia e d'Inghilterra impedirono sia la conservazione di alcune dure conquiste — come quella di S. Giovanni d'Acri — che la realizzazione di altre più importanti. Filippo, geloso del valore di Riccardo, rimpatriò coll'esercito nel luglio 1191. Riccardo rimase, ma con tutto il suo coraggio e ardimento non approdò in fine che ad una tregua di tre anni, per la quale Saladino garantì ai cristiani il libero accesso a Gerusalemme, purchè fosse atterrata Ascalona, che Riccardo aveva ricostruito. Nell'ottobre del 1192 anche Riccardo prese la via del ritorno. L'anno seguente morì Saladino.

La quarta crociata, intrapresa per iniziativa di Innocenzo III, che all'uopo impose tributi, e predicata sopratutto da Folco di Neuilly, ebbe aderenti Tebaldo, conte di Sciampagna, Bonifacio, marchese di Monferrato, Baldovino, conte di Fiandra, ed altri; accedettero anche i Veneziani, essendo doge Enrico Dandolo, in seguito alla stipulazione di un accordo per il trasporto dei crociati. In cambio dei primi pagamenti, che i crociati non furono in grado di versare, il doge richiese il loro aiuto per ritogliere Zara all'Ungheria. Fu il primo vantaggio di Venezia, ma anche la prima deviazione dalla finalità della crociata, la quale doveva poi esaurirsi nelle lotte per il possesso di Costantinopoli, che, riconquistata dapprima (luglio 1203) in favore dell'Imperatore Isacco II — detronizzato dal fratello Alessio III l'Angelo nel 1195 — fu poi (aprile 1204) strappata ai bizantini e fatta capitale dell'*Impero Latino di Costantinopoli*, a cui fu preposto Baldovino di Fiandra. Innocenzo III si rassegnò al fatto compiuto, sperando — ma fu vana speranza — che sarebbe stata facilitata sia la riconquista della Terra Santa che l'unione dei Greci con Roma. Il nuovo impero, affiancato da un patriarcato latino di Costantinopoli, durò meno di sessant'anni. Da questi fatti il maggior vantaggio provenne ai Veneziani, che guadagnarono il monopolio di tutto il commercio dell'Egeo, del Mar Nero e dell'Oriente; ma il vero scopo della crociata andò fallito, come miseramente fallita andò la crociata di giovinetti tedeschi e francesi che nel 1212, postisi in cammino per liberar la Terra Santa per forza di preghiere piuttosto che di armi, parte perirono di stenti, parte furono venduti schiavi, assai pochi poterono ritornare in patria.

La quinta crociata (1217-1221), bandita ancora da Innocenzo III nel 1215 e fissata per il giugno del 1217, ebbe fra i suoi capi Giovanni di Brienne, che dal 1210 era re titolare di Gerusalemme, Andrea II, re di Ungheria, il duca Leopoldo VII d'Austria, Casimiro, duca di Pomerania e un principe norvegese. S'era composto un esercito di circa 25.000 tra fanti e cavalieri in seguito accresciuto di rinforzi. Mancò tuttavia l'unità del comando. Andrea d'Ungheria, dopo avere per poco operato in Palestina, prese la via del ritorno. Gli altri indirizzarono allora gli sforzi contro l'Egitto, la cui conquista avrebbe avuto il suo contraccolpo in Siria. Dopo una dura e lunga lotta occuparono Damietta (novembre 1219), ma il tentativo di puntare sul Cairo fallì miseramente colla disfatta di al-Mansūrah (luglio 1221), che costrinse i crociati a far trattative ed a lasciare l'Egitto. Non poca colpa di questo disastro ebbe Federico II, il quale, nonostante il solenne impegno assunto già sulla tomba di Carlomagno nel giorno della propria consacrazione (25 luglio 1215), aveva poi carpito al Papa ripetute dilazioni.

La sesta crociata (1228-1229) Il nuovo papa, Gregorio IX, fu più energico di Onorio III con Federico, il quale, l'8 settembre 1227 dovette finalmente salpare da Brindisi. Ma dopo pochi giorni si ricondusse a terra per essere scoppiata — disse — fra i soldati un'epidemia. Colpito allora dalla scomunica papale, si indusse a ripartire l'anno dopo, facendo conto più sulla propria abilità diplomatica che sulla forza delle armi. Stipulò infatti con Malek-el-Khamil, sultano d'Egitto e nipote di Saladino, il trattato di Giaffa (4 febbraio 1229), il quale,

stabilendo una tregua di dieci anni, restituiva al Regno Latino Gerusalemme, Betlemme e Nazareth e le strade che le univano a S. Giovanni d'Acri. Ai cristiani era però proibito di ricostruire le mura di Gerusalemme, abbattute dal sultano di Damasco; il patriarca, il clero e gli Ordini Cavallereschi dovevano rinunciare ai beni perduti; ai musulmani veniva concessa libertà di culto nella moschea di Omar. Il 17 marzo 1229 Federico II si impose da sè, nella basilica del S. Sepolcro, la corona d'oro e si proclamò re di Gerusalemme. L'autorità ecclesiastica protestò contro il trattato di pace e il gesto dell'imperatore scomunicato. Ma il trattato di S. Germano (23 giugno 1230) ristabilì la pace fra il Papa e l'imperatore, che fu liberato dalla scomunica.

La settima crociata (1248-1254) venne indetta da Innocenzo IV nel concilio ecumenico di Lione (1245). Ma solo il santo re di Francia, Luigi IX, fu sensibile alla voce del Pontefice. Seguito dai suoi tre fratelli, Carlo d'Angiò, Alfonso di Poitiers e Roberto d'Artois, partì nel giugno 1248. Si diressero alla volta dell'Egitto, ritenuto chiave della Palestina, e nel giugno dell'anno seguente poterono impadronirsi di Damietta. Ma, essendosi i crociati spinti più innanzi, furono aggirati dai nemici; il re stesso fu fatto prigioniero (aprile 1250) e non riebbe la libertà, se non a prezzo della cessione di Damietta e d'una forte somma di denaro. S. Luigi si fermò poi in Terra Santa circa quattro anni, trattenutovi più che altro dall'entusiasmo della sua fede; indi, ricevuta notizia della morte di sua madre, Bianca di Castiglia, che in suo nome reggeva la Francia, ritornò (1254).

L'ottava crociata (1270-1272) fu ancora, dopo le insistenze di Clemente III, capitanata da S. Luigi IX, seguito — malvolentieri — dal fratello Carlo d'Angiò, divenuto re delle due Sicilie. Ma fu anche più infelice della precedente. Approdato l'esercito presso Cartagine per dare mano al sultano di Tunisia, che simulava propositi di conversione, scoppiò una pestilenza e il re stesso morì, tutti edificando colla sua pietà (25 agosto 1270), poche ore prima dell'arrivo del fratello. Filippo, detto l'Ardito, figlio e successore di Luigi IX, riportò in patria le schiere coi resti mortali del santo re. Edoardo III d'Inghilterra si recò poi in Palestina a negoziarvi con Bibars, sultano d'Egitto e, nuovo padrone della Siria, una tregua di dieci anni (22 aprile 1272), poi ritornò. Dal 1289 al 1291 il Regno di Gerusalemme andò in frantumi e i musulmani restarono definitivamente padroni dei Luoghi Santi.

Risultati delle crociate. Il conte De Maistre ha scritto delle crociate: « Nessuna, presa per sè, è riuscita, ma tutte nel loro complesso ». Le CC. ebbero infatti i loro risultati: religiosi, sociali, culturali, politici ed economici.

Religiosi. Non si deve dimenticare il potente afflato venuto dalle CC. a quello stesso sentimento religioso dei popoli, sul quale facevano leva gli ardenti predicatori della parola di Dio. Le CC. impedirono all'Islam, attaccato nelle sue stesse regioni, di avanzare verso l'Europa, allorquando questa, frazionata all'eccesso, era incapace d'opporre ad esso una efficace resistenza e poteva sperare soltanto nell'unione delle forze ispirata dal sublime sentimento che la cristianità è una sola grande famiglia. Le CC. salvarono colla religione anche la civiltà, sviluppando l'unità latina, ponendo in cima a tutti gli altri i comuni interessi religiosi come i più sacri, offrendo occasione di espiare peccati e riparare scandali, suscitando gli Ordini Cavallereschi Militari, che diedero al mondo esempi fulgidi di valentia, di spirito di sacrificio, di gentilezza e nobiltà vera. Le CC. ravvivarono anche l'idea missionaria.

Sociali. Le CC. recarono all'Europa i benefici della pace, e, mentre i popoli europei si univano nell'impresa di salvaguardare la civiltà cristiana, crollarono le barriere che il feudalismo o la barbarie avevano erette fra loro. Fu abolita la *legge del naufragio*, che attribuiva gli averi del naufrago al padrone del lido presso cui il naufragio era accaduto, abolito il diritto d'*albinaggio*, che attribuiva al sovrano la roba dei passeggeri morti nei suoi Stati senza testamento; s'infransero le catene della servitù domestica e della gleba, e nella gente prima asservita si sviluppò la coscienza della propria dignità personale. Le CC. diedero occasione ai re di unire sotto la loro bandiera tutte le forze militari del regno, gettarono le basi delle unità nazionali.

Culturali. Le CC. determinarono un generale risveglio e una maggiore apertura delle menti nell'incontro delle tre civiltà: europea, bizantina, araba. Ne venne un grande impulso allo studio del pensiero, dell'arte, della vita e delle lingue orientali. Progredirono le cognizioni in ogni ordine: militare, navale, geografico, storico, e così via. Le CC. apportarono nuove ispirazioni alle arti belle ed alla poesia epico-lirica. La civiltà europea è debitrice della sua universalità sopratutto alle CC.

Politici ed economici. In virtù delle CC. gli Stati europei riebbero per quattro secoli il dominio del Mediterraneo. Esse favorirono grandemente lo sviluppo dell'agricoltura, dell'industria e del commercio. Alle nostre città marittime, Genova, Venezia, Pisa, le CC. assicurarono un assoluto predominio commerciale nel Levante. Lo stesso dicasi di altre città estere, di Marsiglia ad esempio, delle città del Reno e delle Fiandre, pervenute allora a grande splendore.

Bibl. — Ottimo studio e vasta informazione letteraria, sia generale che particolare, in Enc. It., XII, 8-18 *a.* — L. Brehier, *L'Église et l'Orient au moyen age: les Croisades*[2], Paris 1928. — Id. in *Dict. apol. de la Foi cath.*, I, col. 819-827. — G. Schnürer in *Lex. für Theol. u. Kirche*, VI, col. 267-71. — E. Vacandard in *Dict. de connaissances rel.*, II, col. 595-602. — F. Cognasso, *Le CC.* Torino 1930. — P. Paschini, *Lezioni di Storia Eccl.*, II (1933) p. 365-380. — K. Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankes*, Stuttgart 1934. — R. Grousset, *Histoire des Croisades et du royaume franc de Jérusalem*, 3 voll., Paris 1934-36: quest'opera, ha scritto il padre Abel, [« farà epoca nella storia delle CC. » (*Revue Biblique*, 1937, p. 277).

CROCIFISSIONE. v. Passione e Morte di Cristo.

CROCIGERI o **Crociferi**, si dissero i membri di varie congregazioni religiose sorte non già, come un tempo si pretese, al tempo e per opera di papa Anacleto (v.) o al tempo di S. Elena (v.), la scopritrice della S. Croce, ma al tempo delle Crociate (v.). Se ne sogliono distinguere cinque gruppi solo uniti fra loro dalla comune adozione della Regola di S. Agostino (v. Agostiniani).

1) **Crocigeri d'Italia** (*Crociferi*, *Crociati*), esi-

stenti fin dal tempo di Federico Barbarossa, i quali ricevettero una costituzione da Alessandro III nel 1169. Bologna fu la culla dell'Ordine e la prima provincia, a cui s'aggiunsero le altre quattro di Venezia, Roma, Milano e Napoli con un complesso di 200 case. La maggior parte di queste era aperta all'esercizio dell'ospitalità. L'attività dell'Ordine fu più volte lodata dai Papi; la disciplina fu un tempo abbastanza severa, ma poi decadde, sottentrarono divisioni, che portarono alla soppressione per decisione di Alessandro VII nel 1656.

2) **Crocigeri,** *Ordo Sanctae Crucis*, tuttora esistenti. La fondazione risale al 1211 e si deve a *Teodoro di Celles* († 1236). Culla dell'Ordine fu la Città di Huy nella diocesi di Liegi, donde si diffuse per il Belgio, l'Olanda, la Francia, la Germania, l'Irlanda. La loro missione, oltre all'assistenza degli ammalati e dei poveri e la cura d'anime, era la conversione degli albigesi o CATARI (v.); in seguito si assunsero pure l'istruzione e le missioni fra gli infedeli. Le costituzioni, elaborate dal 2° maestro generale, *Pietro de Walcuria*, in base alla Regola di S. Agostino e agli statuti dei Domenicani, furono approvate da Innocenzo IV nel 1248. Nel 1318 ottennero da Giovanni XXII i privilegi degli Ordini Mendicanti. Toccato il massimo della floridezza nel secolo XV, l'Ordine venne travolto dalla riforma protestantica e più tardi dalle rivoluzioni, ma riprese vigore nel sec. XIX per merito del maestro generale Enrico di Wijmelenberg.

In Germania questi Crocigeri sono particolarmente noti per l'indulto, loro accordato nel 1516 da Leone X, in virtù del quale i rosari da loro benedetti conferiscono l'indulgenza di 500 giorni per ogni Pater ed Ave; l'indulto ebbe conferma nel 1884.

I CC portano una tonaca bianca con lo scapolare nero, croce rosso-bianca sul petto, umerale e cingolo nero, e un mantello nero quando escono

Contano oggi 18 case (una in Roma) con 447 professi, la maggior parte sacerdoti.

3) **Crocigeri Boemi** o *della Stella Rossa*, pure tuttora esistenti, sorti col favore della B. AGNESE DI BOEMIA (v.) in Praga nel 1237 e probabilmente approvati l'anno stesso. Essi si estesero in Ungheria e nella Slesia. Ai tempi del movimento hussita e della riforma, se pure ebbero prevaricatori, cooperarono efficacemente alla difesa cattolica in Boemia

Vestono l'abito comune ecclesiastico, fregiato di una stella a sei punte in seta rossa. Loro centro rimane Praga: sono oggi poco più di una settantina di professi, dediti principalmente alla cura d'anime e all'insegnamento.

4) **Crocigeri Polacchi** o *dal Cuore Rosso*. Se ne ha notizia fin dalla metà del sec. XIII in Polonia e Lituania. La loro sede centrale fu in Cracovia. Raggiunsero il loro massimo splendore al principio del sec. XVI e da allora declinarono. Portavan veste talare e scapolare bianco, fregiato di un cuore rosso. Scomparvero del tutto nella prima metà del sec. XIX.

5) **Crocigeri Portoghesi,** fondati a Coimbra nel 1131 da Tello, arcidiacono di quella cattedrale, in base agli statuti della Congregazione di S. Rufo. Riformati nel 1527 dal geronimita Biagio da Praga secondo lo spirito della Regola Certosina, raggiunsero il massimo splendore nel sec. XVI nel Portogallo e nella Spagna e perdurarono fino alla prima metà del sec. XIX. Al chiostro di S. Croce in Coimbra appartenne S. Antonio da Padova prima che prendesse l'abito francescano.

BIBL. — Per i Crocigeri d'Italia: LEONI, *Origine e fondazione dell'Ordine dei CC*, Venezia 1598. — JOS. JANSEN in *Kirchenlexikon*, VII² (1891) col 1101-1118, con Bibl. pei singoli rami. — E. MILDMAY in *Lessico Eccl.*, I, s. v. « Agostiniani ». — R. HAASS in *Lex. für Theol. und Kirche*, VI, col. 257-259. — ENC. IT., XII, 19 *b*-20 *a*. — ANNUARIO PONTIF. 1943, p. 533 s.

CROCKART (Crockaert) **Pietro,** O. P. († 1514) detto *Petrus Bruxellensis* dalla sua città natale, professore a Parigi di filosofia e teologia tomistica. Compose commenti ad Aristotele e a S. Tommaso; il commento alla *Secunda Secundae* fu pubblicato poi dal suo discepolo illustre Fr. DE VITORIA (v.). Nel quadro della vita intellettuale di Parigi nel primo quarto del sec XVI, egli difese con energia le ragioni del tomismo contro le correnti: nominalistica di Giov. Mair, Giac. Almain, Giov. di Celaya, scotistica di Tateret, umanistico-riformista di Lefèvre d'Étaples. Contribuì a diffondere l'uso di leggere S. Tommaso al posto di Pier Lombardo come testo di scuola, uso fissato definitivamente verso la metà del sec. XVI. — R. G. VILLOSLADA, *La universidad de Paris durante los estudios de Fr. de Vitoria O. P.* (1507-1522), Roma 1938. — ID. in *Estudios Eclesiasticos* 14 (1935) 174-201.

CROCUS Cornelio, sacerdote umanista e apologista del sec. XVI, nato ad Amsterdam. La sua attività ebbe per scopo la salvezza dei giovanetti dal protestantesimo. Scrisse una grammatica latina da opporre a quella di Melantone e *Colloquiorum puerilium formulae* (1536), per sostituire i dialoghi di Erasmo. Notevoli per vigore di pensiero ed eleganza di stile, sono: *Epistola de fide et operibus* (1531); *Disputatio contra Anabaptistas de baptismo parvulorum* (1535); *De vera Ecclesia* (1548). Morì a Roma, dopo essere stato ammesso da S. Ignazio nella C. d. G. — SOMMERVOGEL, II, 1660 s. — P. BERNARD in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 2337 s.

CRODEGANGO o **Crodegando, Santo,** O. S. B., vescovo di Metz († 766).

Di illustre famiglia del Brabante, educato nella scuola palatina, fu poi eletto referendario e cancelliere di Francia, indi primo ministro di Carlo Martello nel 737, conducendo anche a corte una vita di penitenza, di orazione e di carità. Nel 742 fu eletto vescovo di Metz, ma, costretto da Pipino a conservare la carica di ministro di Stato, conciliò l'esercizio dei due poteri con grande zelo e santità di vita. Da Pipino fu mandato (753) ambasciatore a papa Stefano II che accompagnò in Francia, per sottrarlo all'oppressione dei Longobardi. Il Papa gli concesse il pallio e, dopo la morte del grande BONIFACIO (v.), gli diede ufficio e dignità di arcivescovo. Ancora nell'anno 754 fu da Pipino incaricato di un'ambasciata presso Astolfo, re dei Longobardi, in favore della S. Sede, ma ottenne poco per l'ostinazione del re.

Tornato alla sua diocesi, vi ristabilì la disciplina, fece fiorire la pietà e nel 755 ridusse a comunità regolare il clero della sua cattedrale, dettando una saggia Regola pei canonici *(Regula Canonicorum)*, che è il più grande monumento della sua gloria. Fondò e dotò i monasteri di S. Pietro, di Gorze e di Lorsch; morì il 6 marzo 766 e fu sepolto nel

monastero di Gorze, al quale avea legato i suoi beni.

Colla sua azione e colla sua *Regula* Cr. fu un grande restauratore della vita CANONICA (v.) e, si può dire, il fondatore dei capitoli medievali (v. COLLEGIATE): con ciò egli ristrinse i vincoli, alquanto rilassatisi, fra il clero e il vescovo.

La *Regula*, ispirata a quella di S. Benedetto e dei Canonici Lateranensi, andò in vigore in molte regioni, favorita e anche imposta dai monarchi carolingi. Ma il rifiorire della vita canonica fu di lì a poco guastato dalla facoltà di possedere, chè i chierici non erano legati dal voto di povertà. La provvidenziale riforma non durò molto oltre il regno di Carlomagno e di Lodovico. Nell'816 (concilio di Aquisgrana) per iniziativa di AMALARIO (v.) di Metz la *Regula* fu notevolmente modificata e ampliata.

BIBL. — Fonte precipua per la *Vita* è lo scritto di PAOLO DIACONO: *Gesta Episcoporum Metensium* (ed. in *Monumenta Germaniae Hist.*, Scriptores, II, 260-270), lib. VI c. 5, riprodotto in ACTA SS. *Mart.* I (Ven. 1735) *die* 6, p. 452 s. — HERGENROETHER, III, 214-219. — Testo primitivo della *Regula*, secondo l'ediz. del LABBE, in *PL* 89, 1097-1120 e MANSI, XIV, 315-332; nuova ediz. per W. SCHMITZ, Hannover 1889. Testo ampliato in *PL* 89, 1059-1096; sole aggiunte e adattamenti in MANSI, XIV, 332-346.

CROGI Passitea (1564-1615), n. e m. a Siena, religiosa cappuccina, favorita di fenomeni mistici, da molti tenuta in fama di santa. — E. LAZZARESCHI in *Bollettino Senese di storia patria* 22 (1915).

CROISET Giovanni, S. J. (1656-1738), scrittore ascetico e apostolo della devozione al S. Cuore, n. a Marsiglia, m. ad Avignone, gesuita dal 1677, professore a Lione e direttore spirituale di S. Margherita Alacoque. È celebre il suo libro *La dévotion au S. Coeur de N. S. Jésus Christ*, Lyon 1691, diffuso universalmente in numerose edizioni e traduzioni. Accusato a Roma da avversari della nuova devozione, fu allontanato da Lione, vi ritornò parecchi anni più tardi come rettore; infine provinciale e maestro dei novizi ad Avignone. Altre sue opere: *Retraite Spirituelle* (1694), *Retraite pour se préparer à la mort* (1713-20), *L'Année chrétienne* (12 voll.), Lyon 1734-6 (6ª ed.). Tutte tradotte in italiano. — E. RÉGNAULT, Toulouse 1888. — HAMON, *Hist. de la dévotion au S. C.*, I⁵, 437-440. — SOMMERVOGEL, II, 1661-86; IX, 151-53. — H. DUTOUQUET in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 2338 s. — HURTER, *Nomenclator*, IV (1910) col. 1524.

CROMAZIO, Santo, vescovo di Aquileia (c. 388-407). Fu uno dei più dotti teologi del suo tempo, lodato da Ambrogio, da Girolamo (che ne ebbe incoraggiamento per la sua versione del V. T. e gli dedicò il commento ad Abacuc), da Rufino e dal Crisostomo. Di un suo commento al vangelo di S. Matteo ci restano 18 omelie o trattati, fra cui particolarmente notevoli quelli sul *Pater* e sulle *Beatitudini*. — *PL* 20, 247-436. Vers. ital. di G. MARZUTTINI in *Coll. delle opere dei PP. della Ch. aquileiese*, I, Udine 1828. — UGHELLI, V, 24. — TILLEMONT, XI, 534-539; 652 s. — P. PASCHINI in *Rev. Bénédictine* 21 (1909) 469 ss. — U. MORICCA, *Storia della letteratura latina cristiana*, II-I (Torino 1928) p. 548 s. e passim.

CROMBRUGGHE (van) Camillo (1876-1940), n. a Smeerebbe-Vloersegem (Grammont), m. a Gand. Dottore in teologia (1905), insegnò nel Seminario Teologico di Gand (1905-1931), fu professore onorario all'Università di Lovanio e dal 1927 vicario generale di Gand.

Per la sua opera apostolica, per il suo insegnamento, per i suoi scritti (*De Soteriologiae christianae primis fontibus.*, dissertazione dottorale; *De Verbo Incarnato*, 1909, e *De Beata Maria Virgine*, 1913, che sono due manuali modello; numerosi articoli), per la parte sostenuta nella creazione delle *Ephemerides theologicae Lovanienses* (1924), merita l'elogio di Mercier che lo giudicava il primo teologo del Belgio e, col Grandmaison, uno dei più brillanti ed efficaci rappresentanti della reazione cattolica contro il modernismo. — J. COPPENS in *Ephem. theol. Lov.*, 17 (1940) 142-44 (necrologio).

CROMER Martino (1512-1589), vescovo polacco. Addottoratosi in diritto a Bologna, fu segretario di P. Gamrat, vesc. di Cracovia poi arciv. di Gnesen, e anche del re. Ebbe spesso l'incarico di missioni delicate, finchè nel 1579 fu eletto arciv. di Warmia (Ermland) e si distinse per lo zelo e per la lotta contro l'eresia.

Il meglio della sua attività letteraria fu raccolto da HIPLER (Braunsberg 1892) in *Monumenta Cromeriana*. Ricordiamo: *Monachus seu colloquiorum de religione ll. IV* (1568) trad. dell'originale in ted. edito nel 1548; *Johannis Chrys. orationes VIII in latinum versae* (1550); *Polonia sive de origine et rebus gestis Polonorum ll.* 30 (1558) ed altro di carattere storico. — HURTER, *Nomenclator* III² 212 s. — THIEL in *Kirchenlexikon*, II (1884) col. 1195-1199. — B. HEURTEBIZE in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 2363 s.

CROMWELL Oliviero (1599-1658). « Lord Protettore » d'Inghilterra. N. a Huntington, fu educato ivi e a Cambridge in ambiente saturo di puritanesimo. Studiò poi legge a Londra (secondo il Todesco anche a Padova).

Sposatosi e trascorsi alcuni anni di vita tranquilla, nel 1628 entrò nella vita politica quale deputato della città nativa al parlamento. Regnava in Inghilterra Carlo I Stuard (1625-1649), che, seguendo le orme di Giacomo I, suo padre, ebbe per programma di abbattere il potere del parlamento, svincolandosi da ogni controllo e ostentando il diritto divino dei re. Così comincia la lotta tra re e parlamento. Nel 1640 C. è capo dell'opposizione al parlamento. Nel 1642 scoppia la rivoluzione. C. capeggia gli indipendenti, chiamati anche « santi », la setta dei livellatori (comunisti), puritani ad oltranza; nel 1644 comanda la cavalleria e vince le truppe reali a Marston Moor; il 14 giugno del 1645 riporta la vittoria decisiva di Naseby. Da allora in poi egli diventa il vero dominatore dell'Inghilterra: si pensava di decretargli persino il titolo di « imperatore delle Isole Britanniche ». Dichiarava di combattere per Dio contro le potenze delle tenebre, i servitori degli idoli e contro ogni traccia di papismo. Seguirono anni amari pei cattolici. I principî, che talora manifestava, di tolleranza religiosa erano generalmente contradetti dai fatti.

Nel 1648 si riaccese la guerra civile e C., che aveva superato una malattia, vi partecipò, riportando vittorie contro i realisti nel Galles e contro gli Scozzesi; infine egli fu l'ispiratore della condanna e della decapitazione del re (30 gennaio 1649). Ogni potere passò al parlamento.

Il 30 marzo del 1649 gli fu affidato il comando supremo nella lotta a fondo contro l'Irlanda, cattolica e favorevole alla monarchia. Fu il martirio dei cattolici irlandesi, ai quali si tolsero anche due terzi delle loro terre. Nel 1651 vinse gli Scozzesi, e l'anno seguente riportò una decisiva vittoria navale contro l'Olanda, di cui nel trattato di pace colpì a morte il commercio marittimo. Strinse alleanza colla Francia. Si sbarazzò poi anche del parlamento a lui contrario e dai generali si fece proclamare « Lord Protettore ». Nel 1654 inviò la flotta nelle Indie Occidentali e iniziò la lotta per le colonie contro gli Olandesi, i Francesi e i Portoghesi.

Una malattia troncò finalmente la dittatura religiosa e militare di C. sfuggito già a 15 cospirazioni.

Chi ne fa un eroe, chi un fanatico, chi un politico mediocre; Bossuet lo giudica uno spirito audace, ipocrita raffinato, abile politico.

Suo programma fu il trionfo del protestantesimo puro. Sua dottrina: tra Cristo e l'uomo nessun intermediario. Nella dottrina della grazia fu calvinista. La forza deve essere impiegata a combattere per i santi (i giustificati), ed egli tentò di militarizzare il puritanesimo, facendosi capo dei santi. Tra Lutero, il protestante mistico, e G. G. Rousseau, il protestante sociale, egli è il protestante politico. Odiò il papismo, l'episcopalismo e il presbiterianismo, al quale si accostò, quando i livellatori lo compromisero. Permise il ritorno degli Ebrei in Inghilterra e da essi ebbe aiuti notevoli pel commercio. Fanatico e furbo, lavorò a propagare il protestantesimo anche fuori d'Inghilterra e se ne servì come di strumento di espansione coloniale. Protesse i valdesi contro i duchi di Savoia.

Difensore dei diritti del parlamento contro l'assolutismo regio, divenne egli stesso assolutista fanatico e crudele, convinto di essere un predestinato, ispirato, nel suo agire, da Dio. Dopo che ad Elisabetta, a lui si deve la potenza marinara inglese inclinava a una politica e a una dottrina protestante. L'aver consigliato al re, per ragioni politiche, l'effimero matrimonio di Anna di Cleves, lo fece cadere in disgrazia del re stesso e il 28 luglio 1540 fu decapitato come traditore. Nonostante la fama del tutto opposta di primo fautore dell'eresia, egli morì dichiarandosi fedele alla religione cattolica — G. Constant, *La réforme en Angleterre*², Paris 1930, v. Indice. — Enc. It., XII, 32.

Bibl. — W. C. Abbot, *The writings and speeches of O. Cromwell*, t. I, Cambridge 1937. — Enc. It., XII, 28 *b*-32 *a*. — H. Kittel in *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, 1² (1927) col. 1746 s. — Vacandard in *Dict. de connaissances rel.*, I, col. 614-615. — Pastor, *Storia dei Papi*, XIV-1 (Roma 1932) p. 109 ss., 128 ss. — M. T. Blauvelt, *Oliv. Cromwell, A dictator's tragedy*, London 1938.

CROMWELL Tommaso (1485-1540), statista inglese, n. a Putney (Londra). Giovine, dissipato e sregolato come egli stesso confessò poi al Cranmer, venne in Italia. Nel 1512 prese moglie, nel 1520 passò al servizio del cardinale Wolsey, divenendone l'uomo di fiducia e di affari. Entrato nel parlamento nel 1523, dopo la caduta del cardinale ministro (1529) pensò alla propria grandezza e dopo la sua morte divenne il primo consigliere di Enrico VIII (v.), ottenendo in fine, nel 1540, il titolo di conte di Essex. Agli occhi dei suoi contemporanei egli apparve come il principale agente e istigatore del dispotismo regale. Astuto, freddo e incommovibile, realista, avido e machiavellico, crudele, meritò nell'opera di soppressione dei monasteri il nome di *monachorum malleus*. Per la illimitata autorità acquistatasi la situazione del C. fu unica nella storia d'Inghilterra. Con Tommaso Cranmer (v.) egli fu il capo del partito spinto che

CRONACHE (Libri delle). v. Paralipomeni.

CRONICO Pasquale. v. Chronicon . . .

CRONIONE, Santo (*Cronion*, soprannominato *Eunus*, di buon volere). Martire ad Alessandria nella persecuzione di Decio (249-251).

Secondo il *Martirologio Romano* subì il martirio col suo padrone *Giuliano*, che, affetto da podagra, non poteva reggersi. Mentre un altro servo aveva rinnegato la fede, Euno col padrone sopra un cammello fu condotto per la città a scherno e poi flagellato e gettato sul rogo. Il soldato *Besa* che avea mostrato un po' di benignità coi martiri fu pure trascinato dinanzi al giudice e con costanza subì il martirio.

Secondo il *Sinaxarium Ecclesiae Constantin.* (Bruxellis 1902, 30 ott., col. 178), Cronione avrebbe subito il martirio con *Giuliano, Alessandro, Macario* e parecchi altri compagni. — Acta SS. *Febr.* III (Venetiis 1736) *die* 27, p. 673-5.

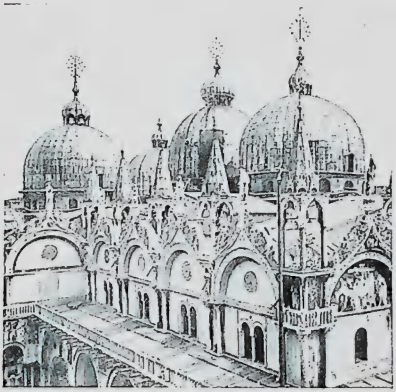
CRONOGRAFO dell'anno 354, dall'ediz. che ne fece Mommsen, si chiama una specie di libro di consultazioni crono-topo-biografiche romane, scritto verso il 354. S'intitola anche *Calendario Filocaliano* dal celebre Furius Dionysius Philocalus che all'inizio del libro attesta di averlo ornato (= *titulavit*) e che da alcuni ne è ritenuto l'autore.

Il C. contiene: 1) un calendario illustrato con le date dei giuochi e dei *Natales Caesarum;* 2) i Fasti consolari romani, dove indica anche la nascita di Cristo; 3) una tavola pasquale; 4) un elenco dei prefetti di Roma dal 254 al 354 p. Ch.; 5) una *Depositio Episcoporum*, elenco della morte e luogo di sepoltura di 12 vescovi romani dal 255 al 352; 6) una *Depositio Martyrum*, calendario delle feste dei Martiri, con indicazioni delle loro *memoriae*; 7) un catalogo episcopale dei Papi romani da Pietro a Liberio, sotto il quale (354) fu redatto. il Cr. Seguono: 8) una cronaca universale, che dipende da quella omonima di Ippolito, 9) una cronaca cittadina romana, dal tempo dei Re alla morte di Licinio (325), 10) una descrizione delle 14 Regiones della città di Roma. È d'importanza specialmente per le due *Depositiones*. La *Depositio Martyrum* s'inizia con: *VIII kal. jan. natus Christus in Betleem Judee*, dando così principio all'anno con il 25 dicembre, e facendoci così sapere che a Roma celebravasi il Natale già nel 354, anzi, secondo una giustissima conclusione di Duchesne (*Bulletin critique 11* [1890] 14-47), già nel 336.

Bibl. — Ed. Mommsen, 1850, e in Mom. Germ. Hist. *Auctores*, IX (1892) p. 39-148. — Ediz. delle parti più interessanti presso C. Kirch, *Enchiridion fontium Historiae Eccl. antiquae*⁴, 1923, p. 331 s. — H. Leclercq in *Dict. d'Archeol. chrét. et de Lit.*, II-2, col. 1585 ss; III-1, col. 1555 1560; VIII 1, col 634-640.

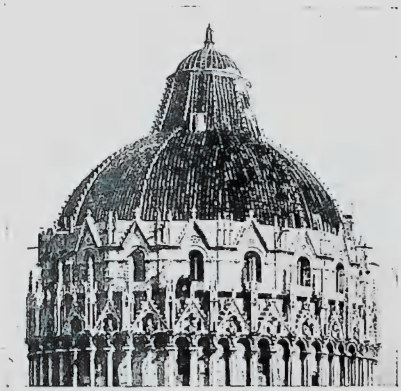
CRONOLOGIA Biblica Cr. e geografia biblica sono scienze indispensabili per lo studio della Storia Sacra.

Cupole



Basilica di S. Marco - Venezia.

Chiesa del Santo - Padova.



Battistero - Pisa.

S. Maria del Fiore - Firenze.

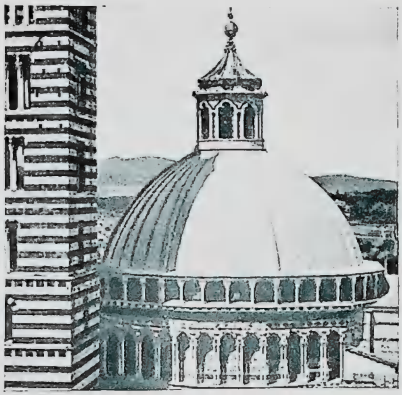
S. Maria delle Grazie - Milano.

Cupola del Santuario - Saronno.

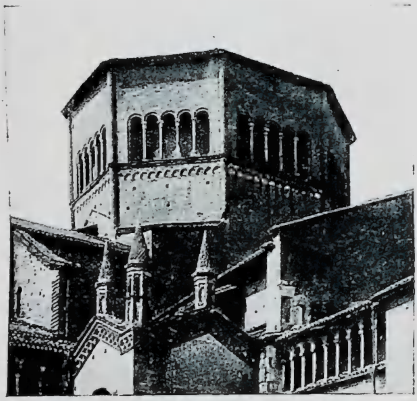
Proprietà riservaat.

Cupole

S. Maria della Salute - Venezia.



Duomo - Siena.



Duomo - Piacenza.

Duomo - Trento.

S. Eustorgio - Milano.

Chiesa dell'Incoronata - Lodi.

Proprietà riservata.

Tuttavia, stante la scarsa importanza attribuita dagli autori sacri alla Cr., la imprecisione delle cifre talvolta arrotondate o simboliche, la divergenza dei testi attuali della Bibbia (Vecchio Testamento), siamo spesso costretti ad accontentarci di dati elastici o comunque ipotetici. S. Girolamo anzi considerava addirittura destinato al fallimento ogni studio della Cr. biblica. (*Ad Vit.*. Ep. 71, 5; *PL* 22, 676). Quanto più si risale verso gli albori dell'umanità, nulle o quasi sono le precisazioni bibliche e divergenti in misura estrema i cronometri sia degli archeologi che dei geologi. Quindi un procedimento logico esigerebbe che la ricerca cronologica risalisse dalla nascita di Cristo sino alla prima origine del cosmo. Tuttavia in questo prospetto, per pratica opportunità di consultazione, scenderemo dai tempi più antichi sino al fatto centrale della storia religiosa dell'umanità, ch'è la nascita di Cristo, per poi illustrare il quadro cronologico della vita di Cristo e degli esordi cristiani.

Parte I: Antico Testamento.

1) **Antichità del cosmo.** I dati biblici al riguardo sono ben poca cosa e permettono la più ampia libertà di movimento: in sei « giorni » prima della creazione dell'uomo Iddio compì l'ordinamento dell'universo, già creato in epoca imprecisata: « in principio ». Teologi ed esegeti disputano tuttora sul valore da attribuire a tali « giorni » (v. CREAZIONE) [*Racconto Biblico della*], i quali sono per gli uni lunghissimi periodi, mentre per altri si riducono con più ragione a pura espressione poetico artistica, atta ad inquadrare il lavoro divino della creazione. In entrambe le opinioni la Bibbia permette la tranquilla investigazione scientifica; lasciamo quindi ai geologi di determinare l'età della terra. Il prof. VINASSA di REGNY (*Quanti anni ha la terra?*, Milano 1935) conclude ponendo l'origine della terra a circa 3000 milioni di anni da noi; mentre ritiene cosa al tutto impossibile l'azzardare date relative all'origine dell'intero cosmo.

2) **Antichità dell'uomo.** I relativi dati biblici son tutti contenuti nella genealogia dei Setiti (*Gen* IV 25 ss) e dei Semiti (*Gen* XI 10 ss). Da essi risulta che dalla creazione di Adamo al diluvio trascorsero anni 1656 secondo l'ebraico; la versione dei Settanta ha invece 2242, il pentateuco samaritano 1307; essendo i numeri alterati dalle continue trascrizioni, è ben difficile la cernita del dato originale. Il diluvio dura un anno, due anni dopo abbiamo la nascita di Arfaxad distante dalla vocazione di Abramo 365 anni (ebr.; 1145 o 1247 secondo i vari codici dei LXX varianti nella generazione di Nachor; 1015 secondo il samaritano). Supponendo per ora la vocazione di Abramo attorno il 2000 avremo il seguente prospetto per la creazione dell'uomo:

2000 + 365 + 3 + 1656 = 4024 a. C. secondo l'ebraico;

2000 + 1145 + 3 + 2242 = 5390 per i LXX (secondo varianti 5490);

2000 + 1015 + 3 + 1307 = 4325 per il Pentateuco samaritano.

Di conseguenza la comparsa dell'uomo su la terra risalirebbe a circa 4000 o 5000 anni a. C. Ma si osserva che intorno al 3000 a. C. fiorivano già le civiltà egiziana e babilonese, e che non necessariamente le liste genealogiche son complete, secondo i noti esempi evangelici della genealogia di Cristo e come — secondo taluni — lascerebbe supporre la stessa nascita di Caino ed Abele, che sembran già lontani dal ceppo primitivo per la cultura della pastorizia e dell'agricoltura inesistenti all'origine dell'umanità e per la presenza di un buon numero di gente loro contemporanea. Si possono allora, tenendo conto delle lacune, allungare le liste così da accostarsi ai dati derivanti da sicuri reperti preistorici. Secondo il noto geologo, sacerdote H. OBERMAIER, seguito dal gesuita R. KÖPPEL, l'uomo, per i relitti scheletrici e per i vari suoi manufatti litici tipologicamente molteplici, è sicuramente anteriore alla glaciazione Rissiana per cui egli è contemporaneo di almeno quattro periodi geologici: Riss, interglaciale, Würm, alluvium. Di questi il più breve, cioè l'ultimo detto alluvium, ben noto per lo studio di oltre 1000 laghetti alpini ed oltre 700 morene germaniche, deve essere durato almeno 20.000 anni; per cui, attribuendo tale durata anche ai precedenti, dovremmo collocare l'origine dell'uomo ad oltre 80.000 anni avanti Cristo. Gli attuali studi geologici, stratigrafici e tipologici, per la scarsità dei reperti fossili, non precisano di più. Il KÖPPEL conchiude: « Sarebbe certo troppo affrettato oggi proporre come certo o probabile questo o quel determinato computo; vi sono infatti divergenze gravissime tra gli stessi massimi esponenti della scienza preistorica; ma non agirebbe con meno imprudenza chi trascurasse o valutasse poco l'ingente lavoro fatto negli ultimi decenni da uomini di grande autorità ». Il cattolico può guardare con serenità al progresso delle scienze, dal momento che « la veracità della Bibbia non è per nulla impegnata nella questione » (PIROT). Giova tuttavia notare che l'esistenza dell'uomo « terziario » non è affatto scientificamente dimostrata. — R. KÖPPEL, *Ultimae investigationes de aetate generis humani*, in *Biblica* 15 (1934) 419-436; ID., *Die Bedeutung des Homo steinheimensis für Alter und Entwicklung der palästinischen Menschheit*, estratto da *Journal of the Palestine Oriental Society* 17 (1937).

3) **Diluvio Biblico.** Tra le date imprecisabili è quella relativa al DILUVIO (v.). La stessa interpretazione non concorde del fatto ne è la causa: per chi incastra il diluvio biblico in uno dei periodi di universale invasione glaciale (würmiana o rissiana), esso deve risalire a circa 30 o 70 mila anni a. C.; per chi lo ritiene un fenomeno limitato avvenuto in epoca postglaciale la data sarà necessariamente più vicina a noi. Alcuni anni fa venne accolta con favore l'idea di una formidabile invasione di acque che intorno al 3300 a. C. avrebbe sommerso la città di Ur (in Sumer) e di Kish (in Accad), e con la quale si sarebbe dovuto identificare il diluvio, di cui parlano la Bibbia e i racconti babilonesi: così anche recentemente il LAVERGNE. Ora però tale notizia ha perduto di credito, poichè i depositi alluvionali delle due suddette città non risalgono ad epoca contemporanea.

4) **Abramo.** Le date vanno rendendosi più sicure. Un prezioso dato cronologico si ha in *Gen XIV*, ove sono nominati, fra i re invasori contemporanei ad ABRAMO (v.), *Amrafel* e *Tidal*. Attualmente due interpretazioni si oppongono tra loro:

a) Amrafel va identificato con il famoso legislatore babilonese *Hammurabi* (-*pi*) (1967-1948); Abramo sarebbe migrato dalla Babilonia alla Palestina nel sec. 20° a. C. Così DHORME, *Abraham dans le cadre de l'histoire*, in *Revue Biblique*, 1928 e 1931.

b) Recentemente il BOHEL (*Genesis*, fasc. I,

1930, p. 128-30) pose in dubbio l'identificazione Hammurabi-Amrafel che sembrava ormai incontestata. Essa infatti urterebbe in difficoltà filologiche, quali la presenza dell'*l* finale nel nome biblico; mentre sarebbe certa l'identificazione di Tid'al biblico con Tud'alia, il fondatore del nuovo regno hittita e conquistatore di Aleppo in Siria (c. 1480). In tale ipotesi Abramo sarebbe conseguentemente vissuto nella seconda metà del sec. XVI (1550-1500 a. C.) e la sua migrazione coinciderebbe con vari spostamenti di Habiru e di Hittiti. Dello stesso parere sono pure Jirku, Albright.

5) **La data dell'esodo.** Secondo *Es XII 40* gli Ebrei sarebbero rimasti in Egitto 430 anni; ma in tale cifra tanto i LXX che il samaritano includono pure il tempo, in cui i patriarchi del popolo soggiornarono in Palestina. Per la data della liberazione dall'Egitto siamo ancora in presenza di due opinioni:

a) L'esodo avvenne durante la dinastia XVIII (1580-1350) e precisamente nel periodo delle lettere di *Tell el* Amarna (v.) 1410-1380 a. C. La situazione caotica supposta in Palestina da tali lettere favorì ottimamente l'infiltrazione ebrea; inoltre una data così remota spiega la menzione della tribù di Asher sull'iscrizione di Seti I, come pure attribuisce al periodo dei Giudici (v.) una durata sufficiente per la lenta evoluzione tribale. Penetrati quindi gli Ebrei in Egitto con gli Hyksos nel secolo XVIII, tornarono in Palestina sotto i deboli faraoni successori del trionfante oppressore Tutmos III (1501-1447), con il cui nome sembra pure imparentato quello di « Mose ». È, si può dire, la Cr. tradizionale. Così oggi Bea, Ruffini, Robinson (*The date of the Exodus, Expository Times*, 1933, p. 53-55). Questa opinione non ha bisogno di respingere come alterata o simbolica (40 × 12) la cifra di 480 (LXX 440) anni che, secondo III *Re VI 1*, intercorsero fra l'esodo e la costruzione del Tempio iniziata nell'anno 4° di Salomone (= circa 968-967: secondo i riferimenti di Giuseppe Flavio).

b) Recentemente gli scavi palestinesi (in modo peculiare quelli di Gerico, Tell-el-Duweir-Lachish, Bethel, Beit Mirsim, ecc.), hanno dimostrato che nel sec. XIII a. C. avvenne una conflagrazione terrificante, la più vasta fino allora operatasi in tale regione, per cui ogni civilizzazione scomparve, per riapparire poi nuovamente sul declino del sec. XIII e riprendere il suo sviluppo. La conquista di Canaan potrebbe quindi porsi alla fine del sec. XIII e l'esodo israelitico, avvenuto una generazione prima, cadrebbe nel tempo di Merneptah (o Menefta) successo a Ramses II, il faraone oppressore. Questa ipotesi, che altri adottano per varie ragioni, è stata recentemente formulata dal Vincent e ampiamente documentata da P. de Vaux, *La Palestine et la Transjordanie au II^e millénaire et les origines israélites*, in *Zeitschrift für alttestam. Wissenschaft* 1938, p. 225-38 (apparso nel 1939).

Tra queste due cronologie v'è un salto di due secoli, che interessa ad un tempo e la storia di Mosè e la storia dei Giudici.

Per conciliare le due opinioni, critici acattolici hanno pensato che la conquista israelitica della Palestina, iniziatasi con il sec. XV-XIV e prolungatasi fin verso l'epoca davidica, abbia segnato l'invasione più numerosa nel sec. XIII. Tale opinione è stata pure condivisa dal cattolico Schmidtke, *Die Einwanderung Israels in Kanaan*, Breslau 1933; (l'opera fu riprovata dalla Commissione Bibl., 1934).

6) **Periodo di Giosuè e dei Giudici. I primi Re.** Supposto il regno di Saul circa il 1030 a. C., abbiamo, a seconda delle due ipotesi sull'esodo, il seguente prospetto:

a) Esodo	c. 1445	*b*) c. 1230
Mosè	c. 1445-1405	c. 1230-1190
Giosuè	c. 1405-1380	c. 1190-1165
Giudici	c. 1380-1030	c. 1165-1030

La durata del periodo dei Giudici nella valutazione quasi tradizionale si estende per 350 anni, mentre in quella più recente si riduce a soli 135. Dal totale di 450 anni, fornito dal libro stesso dei Giudici e risultante dalla somma delle varie indicazioni cronologiche per i singoli Giudici, si conviene da tutti doversi detrarre un certo numero di anni, durante i quali l'azione di vari Giudici fu contemporanea.

Sussegnono Saul, Davide e Salomone, i primi tre monarchi ebrei, ciascuno dei quali regnò un quarantennio. Prendendo per base la data della costruzione del Tempio iniziata nell'anno 4° di Salomone (968-967 a. C.), possiamo fissare i ss. limiti:

Saul	c. 1050-1010
Davide	c. 1010- 970
Salomone	c. 970- 930

7) **Re d'Israele e Re di Giuda.** Entriamo in un periodo storico più accertato e che ha sincronismi sicuri colla storia profana. Ancora una volta i dati biblici sono alquanto divergenti; per lo stesso periodo, dallo scisma del regno alla rovina di Samaria, la serie regia d'Israele dà il computo di 240 anni contro i 261 di quella di Giuda. Le cifre sono quindi alterate; ma quali? Lo studio minuzioso di esse ha permesso di rilevare errori di copisti e di costituire un sistema coerente con la Cr. assiro-babilonese e con la data fornita da Giuseppe Flavio per la costruzione del Tempio. Notiamo che Israele iniziava il suo anno in primavera con il 1° Nisan e secondo l'uso egiziaco « antidatava » gli anni di regno, ossia considerava il resto dell'ultimo anno del predecessore come il primo anno del successore (eccetto che per gli ultimi quattro re, per cui, riconosciuta la sovranità assira, se ne adottò l'opposto sistema). Giuda invece iniziava l'anno nell'autunno col 1° Tishri e secondo l'uso assiro postdatava gli anni del regno, facendo iniziare il primo anno con il I di Tishri successivo alla elezione e considerando i mesi o i giorni intermedi come « inizio del regno » (eccetto che sotto Atalia e i suoi 3 successori, pei quali si adottò l'uso israelitico).

Seguiamo le determinazioni cronologiche dell'astronomo Kugler:

Divisione del regno c. 930 (o 932) a. C.

Giuda		Israele	
Roboam	930-913	Geroboamo	930-909
Abia	912-910	Nadab	909-908
Asa	910-870	Baasa	908-885
		Ela	885-884
		Zambri	884
		Amri	884-873
		Tebni	884-881
Giosafat	870-849	Acab	873-854
Joram	849-842	Ocozia	854-853
Ocozia	842	Joram	853-842
Atalia	842-836	Jeu	842-815

Giuda		Israele	
Joas	836-797	Joacaz	814-798
Amasia	797-789	Joas	798-783
Azaria	789-738	Geroboamo II	783-743
		Zaccaria	743
		Sellum	743
Joatam	738-736	Manaem	742-737
(prima 13 anni con Azaria?)		Faceia	736-736
Acaz	736-721	Facee	736-732
		Osea	732-724
		Presa di Samaria	722

8) **Fine del regno di Giuda ed esilio:**

721-693 Ezechia.
701 Spedizione di Sennacherib contro Giuda, sottomissione di Ezechia e deportazione d'una parte di Giudei.
693-639 Manasse.
639-638 Amon.
638-608 Giosia
608 Joacaz, battaglia di Magiddo, Joacaz prigioniero in Egitto.
608-598 Joakim.
604 Rivolta del re e deportazione in Babilonia. Joakim vassallo di Babilonia.
598 Joachin (3 mesi), II deportazione in Babilonia.
597-587 Sedecia, III deportazione in Babilonia nel 597.
587 Gerusalemme assediata ed espugnata, incendio della città e IV deportazione.
587-586 Godolia principe della Giudea.
583 Uccisione di Godolia.
562 Evil-Merodac rende la libertà a Joachin.
539 Ciro si impadronisce di Babilonia.

Sulla durata della schiavitù in Babilonia, v. Esilio.

9) **Dal termine dell'Esilio** (editto di Ciro 538) alla nascita di Cristo l'unico punto discusso sta nella successione Esdra-Neemia, che dai moderni si vuol rovesciare: Neemia-Esdra. La questione sorge dal fatto che l'attività di Esdra viene attribuita all'anno 7° di Artaserse e quella di Neemia al 20° di Artaserse. Essendo stati parecchi i re di nome Artaserse, sorsero due ipotesi, di cui la prima, tradizionale «Hetzenauer, Kugler, Fernandez, Merk, ecc.), riferisce l'attività d'entrambi al tempo di Artaserse I (Esdra 459-458 a. C.; Neemia 447 a. C.), mentre la seconda (proposta da Van Hoonacker ed ora diffusa da Ricciotti, Lavergne, Lagrange, Coppens, ecc.) sposta l'attività di Esdra ad Artaserse II (Neemia 447; Esdra 399).

10) **Dominazione Greca** (333-129). *A*) Caduto l'impero persiano, la nazione giudea andò soggetta ad Alessandro M. (336-323). Dopo la sua morte i Giudei di Babilonia furono sottomessi ai Seleucidi, quelli di Palestina ai Lagidi d'Egitto (323-199). Gerusalemme continuava ad essere governata dai sommi sacerdoti, gli Oniadi, godendo di una pace relativa, che favoriva a poco a poco l'introduzione nel paese dei costumi greci. Siamo nel tempo della traduzione greca della Bibbia ebraica, della grande espansione giudea nel mondo mediterraneo, del tentativo di ellenizzazione del giudaismo. *Simone il Grande* (220-185) a stento lotta contro gli ellenizzanti, meritando il titolo di *Giusto*, ossia « fedele » alla Legge in mezzo a generazioni pervertite.

B) 167-137: **gli Asmonei o Maccabei, discendenti di Mattatia**, capi della ribellione contro i persecutori Seleucidi di Siria, che nel 199 si erano definitivamente annessa la Palestina contro vani tentativi di conservazione da parte dei Lagidi. v. Maccabei.

C) **Intrighi di palazzo per la successione al trono. Erode il Grande.**

Il giogo siro fu definitivamente scosso sotto Giovanni Ircano I (136-105). Ma seguì un periodo di lotte dinastiche, che offrirono ai Romani (Pompeo nel 64 a. C.) l'occasione per ridurre la Giudea a vassallaggio. Nel 40 a. C., al posto del vecchio Ircano II veniva riconosciuto re dei Giudei *Erode il Grande*, che conquistò Gerusalemme nel 37 e governò fino al 4 avanti l'era volgare.

Bibl. — A. Deimel, *Veteris T.i chronologia*, Romae 1912. — F. X. Kugler, *Von Moses bis Paulus*. Münster 1922. — E. Ruffini, *Chronologia V.is et N.i Testamenti in aeram nostram collata*, Romae 1924. — V. Couke, *Chronologie biblique* in *Supplém. du Dict. de la Bible*, I. col. 1245-1279 (col. 1244 s L. Pirot). — C. Lavergne, *Guide pratique de chronologie biblique*, Paris 1937. — J. Coppens, *En marge de l' histoire sainte*, estratto da *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 1936.

Parte II: Nuovo Testamento.

A) Cronologia Evangelica. Benchè, come giustamente osserva De Grandmaison (*Jésus Christ*, I, p. 3 s), Gesù, a differenza del Budda o di Zarathustra, non sia venuto al mondo nel corso di un'epoca incerta, nè la sua figura, limpida e maestosa, possa in alcun modo paragonarsi a quella vaga e mitica d'un Orfeo, d'un Attis o d'un Krishna; benchè la persona di Cristo, mediante sincronismi solidissimi, si inserisca in una trama storica d'una continuità provata; tuttavia è risaputo che, per ogni fase della sua vita, accanto a certezze assolute e sostanziali abbiamo incertezze relative e accidentali.

1. **Nascita di Cristo.** L'Evangelo ci informa che Gesù nacque durante il regno di Erode il Grande. Questi anzi, quando nacque Gesù, pare non fosse ancora tócco dalla terribile malattia che lo condusse alla morte. Ora il crudele tiranno della Palestina morì, come concordemente si ammette in base alle informazioni di Giuseppe Flavio, verso la Pasqua del 750 di Roma. Gesù allora *era già nato*. Corrispondendo il 750 di Roma al 4 avanti l'Era Volgare (v.), bisogna conchiudere che Dionigi il Piccolo (v.) nello stabilire l'inizio dell'èra volgare errò per un ritardo di *almeno 4 anni interi*. In quale anno al di là del 4 av. l'èra volgare sia da fissare la nascita del Signore dipende soprattutto dalla valutazione delle circostanze evangeliche riferentisi al primo censimento di Quirinio (v.). Le opinioni variano dal 5 al 12 av. l'èra volgare. Comunque è da tenere ben presente che gli anni di vita di Gesù non corrispondono agli anni dell'èra volgare.

2. **Inizio della Vita Pubblica.** S. Luca ci informa che il Battista cominciò a predicare *nell'anno XV di Tiberio Cesare* (Lc III 1). Secondo il senso naturale del Vangelo, Gesù uscì in pubblico non molto dopo. Ma come precisare il XV di Tiberio? Questi fu « associato al governo » per le province e per l'esercito da Ottaviano Augusto nel 765 di Roma, corrispondente al 12 dell'èra volgare;

fu « imperatore » dalla morte di Augusto, 19 agosto 767 di Roma=14 dell'e. v. Che il XV di Tiberio si debba computare dal 12 non è del tutto improbabile, dato che Luca era un siro, un provinciale, e poteva considerare Tiberio come imperatore già da tale anno. Ma è un fatto che tanto nelle opere degli storici, Tacito, Svetonio, Velleio Patercolo, quanto nelle epigrafi e nelle monete, gli anni di Tiberio sono sempre computati dalla morte di Augusto. Il XV di Tiberio è quindi da porsi tra il 19 ag. del 28 e il 18 ag. del 29 più probabilmente che tra il 26 e il 27 dell'èra volgare.

3. **Durata della Vita Pubblica**. L'opinione che restringe l'insegnamento pubblico di Cristo a *un anno* — opinione già prevalente presso i Padri antenicени per il valore d'indicazione cronologica voluto dare alla citazione d'Isaia in *Le IV 19* sull'*anno di grazia del Signore* e ancor oggi difesa da taluni, che eliminano la menzione d'una « Pasqua » in *Giov VI 4* — è insostenibile. Restano di fronte, ciascuna forte di ragioni e di fautori, due altre opinioni. Siccome S. Giovanni ricorda espressamente *tre Pasque* (II 13; VI 4; XI 55), molti autori stabiliscono la durata di *due anni interi*, oltre al tempo precedente alla prima Pasqua. Molti invece, prendendo per una *Pasqua* anche la « festa dei Giudei » ricordata in *Giov V 1*, estendono la vita pubblica di Gesù per *tre anni interi*, oltre al tempo precedente alla prima Pasqua. Pure riconoscendo in *Giov V 1* una Pasqua, alcuni dei fautori del biennio ritengono che essa non sia diversa da quella ricordata come prossima in *VI 4*: il capo VI di S. Giovanni secondo l'ordine primitivo precederebbe il capo V. — M. Hetzenauer, *De annis Magisterii Publici Jesu Christi*, Romae 1921. — E. F. Sutcliffe, *A two Year Public Ministry* (The Bellarmine Serie, I), London 1939.

4. **Anno della morte di Cristo**. Fu certo uno degli anni dal 26 al 36 dell'èra volgare, tempo nel quale Ponzio Pilato governò la Giudea. E in realtà ciascuno degli anni, almeno dal 29 al 35, ha avuto i suoi patroni. Ma sicuri dati evangelici permettono di ridurre le probabilità. È infatti certissimo da tutti gli Evangeli (Mt XXVII 62; Mc XV 42; Lc XXIII 54; Giov XIX 31 e 42) che Gesù è morto di *venerdì* (« paraskeve » o preparazione del sabato). Con ottimi esegeti, noi crediamo che quel « venerdì » secondo il computo di S. Giovanni (XIX 14; XVIII 28 . . .) era il giorno « decimoquarto » di Nisan, mentre secondo il computo dei Sinottici era il « decimoquinto »: per la giustificazione di questo duplice computo vedi: Lagrange, *S. Marc*[4], 1929, p. 362 s; Id., *L'Év. de J.*, 1930, p. 496 s. — Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, II, 1924, p. 812-853. — J. Schaumberger in *Biblica* 9 (1928) 57-77. Resta dunque assodato che nell'anno della morte di Cristo il « decimoquarto » o « il decimoquinto » di Nisan cadde in « venerdì ». Nella ricerca entra qui l'astronomia; i Giudei del tempo di Cristo, come pare più probabile, fondavano ancora l'inizio del mese o Neomenia (v.) sulla diretta osservazione del novilunio (« calendario empirico »). Vedi la tabella delle neomenie per gli anni 25-36 dell'èra volgare in *Verbum Domini* 13 (1933) 104 s.

L'**anno 29** dell'èra volgare, proposto come anno della morte di Cristo dall'antica tradizione patristica che lo designava mediante il consolato dei due Gemini, L. Rubellio e C. Fufio, oltre che farebbe computare il XV di Tiberio dal 12 dell'èra volg., non corrisponde ai dati su esposti. Secondo gli astronomi infatti abbiamo per tale anno: *14° Nisam = 18 apr., lunedì; 15° Nisan = 19 apr., martedì.*

Si trovano invece in armonia coi calcoli astronomici gli **anni 30 e 33**. Per il 30 abbiamo: *14° Nisan = 7 apr., venerdì; 15° Nisan = 8 apr., sabato.* Per il 33: *14° Nisan = 3 apr., venerdì; 15° Nisan = 4 apr., sabato.*

Quale dei due anni 30 e 33 è da preferire! Secondo l'autorevole astronomo C. Schoch (in *Biblica* 9 [1928] 55) « soltanto gli storici e i teologi possono decidere ». I due testi, dei quali bisogna tenere conto, sono soprattutto: *Le III 1* sul XV di Tiberio e *Le III 23*, ove è detto che Gesù, sullo esordire in pubblico, « aveva circa trent'anni ». A questo punto, ossia nel determinare gli anni di vita del Salvatore rispettivamente nel 30 o nel 33 dell'èra volg., rientra in questione l'anno della sua nascita.

Allo scopo nostro basta il già detto. Si può concludere rilevando con quanta giustezza il papa Pio XI, nell'indire per il 1933 il Giubileo della Redenzione, affermasse che « anche secondo la scienza, l'anno 33 e l'anno 30 sono quelli intorno ai quali si raccolgono argomenti di maggiore probabilità, se non di assoluta certezza ».

B) Cronologia Apostolica. Ci limitiamo ad un elenco delle date più salienti, senza entrare in discussioni.

c. 34-36	Martirio di S. Stefano e conversione di Saul di Tarso.
41-44	Erode Agrippa I re di tutta la Palestina.
c. 42	Martirio di S. Giacomo il Maggiore e prodigioso scarceramento di S. Pietro.
42-43	Dispersione degli Apostoli (« dodici anni » dopo la morte del Signore, secondo una tradizione antichissima).
45-48	Primo viaggio di S. Paolo.
49 (50)	Concilio Apostolico (v.)
49-52	Secondo viaggio di S. Paolo.
53-58	Terzo viaggio di S. Paolo.
58	Arresto di S. Paolo a Gerusalemme.
58-60	Sua prigionia a Cesarea presso il procuratore romano Felice.
61-63	S. Paolo prigioniero a Roma.
63-66	S. Paolo, liberato, compie le sue ultime missioni.
67	Martirio di S. Pietro e di S. Paolo in Roma.
66-73	Insurrezione dei Giudei contro Roma.
70	Caduta di Gerusalemme e distruzione del Tempio.
c. 100	Morte dell'ultimo apostolo, S. Giovanni, in Efeso.

Bibl. — E. Ruffini, *o. c.* — U. Holzmeister, *Chronologia Vitae Christi*, Romae 1933. — F. Prat in *Supplém. du Dict. de la Bible*, I, col. 1279-1304. — I. Murillo, *Cronologia della storia evangelica*, in *Civiltà Catt.*, 61 (1910, IV) 274-286; 658-672; 62 (1911, I) 433-445. — G. Ricciotti, *Vita di Gesù C.*, Roma 1941[2] (*Introd.*: §§. 172-188).

CRONOTASSI dei Papi. v. Papi.

CROSTAROSA Maria Celeste, Ven. (1696-1755), n. a Napoli, m. a Foggia. Entrata presso le carmelitane di Marigliano, passò, dopo la chiusura di quel convento, nel monastero salesiano di Scala presso Amalfi, eretto dal padre Falcoia ed ivi, fa-

vorita di lumi celesti, scrisse nuove regole giudicate dai teologi piene di sapienza e, per consiglio di S. Alfonso de Liguori, accettate nel 1731 da tutte le suore. Nel 1733 dovè trasportarsi a Nocera de' Pagani e nel 1738, chiamata a Foggia, vi fondò e diresse fino alla morte il monastero del SS. Salvatore. È in corso il processo di beatificazione. — Acta S. Sedis 34 (1901–02), 191 s; 432–481; 556–622; 691–725. — J. Favre, *Une grande mystique au XVIII siècle. la Vén. M. C. Crostarosa*, Paris 1931, 1936².

CROSTAROSA Pietro (1836–1902), prelato romano e distinto archeologo, successore del De Rossi nella direzione dei Musei Vaticani, dal 1898 con-redattore del « Nuovo Bullettino ». Ricordiamo tra le sue opere: *Le basiliche cristiane*, Roma 1892. *Le milizie urbane di Roma*, ivi 1897, *I pellegrini di Roma*, ivi 1900.

CROTONE. Cittadina in prov. di Catanzaro, con circa 22 000 ab.; già colonia achea fondata circa il 710 a. C., celebre nell'antichità classica; conserva un interessante museo archeologico (*Museo Civico*). Il Cristianesimo pare vi sia giunto nell'età apostolica. Si ricorda un suo vescovo *Iordane*, presente nel 551 a Costantinopoli con papa Vigilio. Egli è forse l'omonimo storico goto. La diocesi era suffraganea di Reggio C.; dal 1927 dipende direttamente dalla Santa Sede. Artisticamente notevole una tavola bizantina conservata in una cappella ottocentesca della *cattedrale*. — Ughelli, IX, 380–393. — Cappelletti, XXI, 187–194. — Lanzoni, I, 342.

CRUCÉ (lat. Cruceus, fr. *De La Croix*) Emerico, religioso probabilmen carmelitano, n. a Parigi nel 1590, precursore delle idee moderne d'una pace mondiale fondata sull'unione di tutti gli Stati e garantita da un arbitrato internazionale di cui proponeva la sede in Venezia.

CRUGER Giovanni (1598–1662), n. a Gross-Breesen, m. a Berlino, uno dei più notevoli compositori di musica sacra fra i protestanti. Celebre la sua *Praxis pietatis melica* che dal 1644 al 1736 ebbe più che 40 edizioni. È tuttora in uso una ventina di suoi corali. — J. Wolf in *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, I² (1927) col. 1748 s.

CRUICE Patrizio (1815–1865), irlandese di nascita, ma di origine francese, vescovo di Marsiglia dal 1861. Morì poco dopo aver rinunziato per malferma salute alla sede episcopale. Si interessò dei problemi suscitati dalla scoperta dei *Philosophumena* (v. Ippolito) in *Études* in *Histoire de l'Église de Rome* (ivi 1856) studia gli avvenimenti degli anni 192-224 sotto i papi Vittore, Zefirino, Callisto. Nel 1860, a Parigi, pubblicò dal cod. *Parisinus* il testo dei *Philosophumena* con introduzione, versione e commenti, segnando un miglioramento sulle edd. precedenti. — Hurter, *Nomenclator*, V-1 (1912) col. 1260 ss.

CRUSATS Francesco (1831–1868), sacerdote spagnolo della congreg. dei Claretini (v. Claret), barbaramente pugnalato. È in corso dal 1906 il processo di beatificazione.

CRUSIUS Cristiano Augusto (1715–1775), teologo protestante, n. a Leuna (Merseburg), m. a Lipsia, avversario, in esegesi, del metodo storico-filologico dell'Ernesti e, in filosofia, delle idee di Wolff.

CRUSIUS (Krauss) Martino (1526–1607), storico e filologo luterano, n. a Grebern, m. a Tubinga. Fu in relazione col patriarca Geremia II di Costantinopoli per guadagnare la Chiesa Greca al luteranesimo.

CSAKY Maurizio, Beato, O. P. († 1336), ungherese, m. a Raab, oriundo da stirpe regale. Dopo circa 3 anni di santa vita matrimoniale che aveva abbracciato in seguito alle sollecitazioni dei parenti, col consenso della moglie, entrò nell'Ordine Domenicano, nonostante la violenta opposizione dei parenti, che, finalmente si quietarono; per sottrarlo alle insidie, era stato mandato per qualche tempo nel convento di Bologna. Illustre per miracoli operati in vita e in morte, in Ungheria è venerato come beato. Festa il 20 marzo — Acta SS. *Mart.* III (Venet. 1736), *die* 20, p. 251–55.

CUBA, la maggiore e la più ricca fra le Grandi Antille (v.), scoperta da Cristoforo Colombo (v.) nel suo primo viaggio e presto evangelizzata. È repubblica democratica sul tipo degli Stati Uniti: il presidente dura in carica 4 anni. Dopo la scoperta, se si eccettuano due brevi periodi di dominazione inglese, fu soggetta alla Spagna fino al 1898, quando le fu tolta dagli Stati Uniti, i quali le diedero poi autonomia. Capitale è Avana (La Habana), città portuale, con più di mezzo milione di abitanti. La superficie è di km² 114.514; gli abitanti, secondo cale li del 1940, sono 4.291.063, cattolici nella totalità.

Organizzazione ecclesiastica: 1) Metropoli di *San Cristoforo dell'Avana* (dioc. dal 1787; metr. dal 1925); suffraganee: *Matanzas* (1912) e *Pinar del Rio* (1903).

2) Metropoli di *Santiago di C.* (dioc. dal 1522; metr. dal 1803); suffraganee: *Camaguey* (1912) e *Cienfuegos* (1903).

Nella capitale risiedono il nunzio apostolico presso la Repubblica (nunziatura costituita nel settembre 1935 per separazione dalla delegazione apostolica delle Antille) e il delegato apostolico per quelle isole dell'arcipelago, presso le quali non è eretta la nunziatura. La Repubblica tiene presso la S. Sede un inviato straordinario e ministro plenipotenziario.

CUBICULARI. 1. « Cubicoli » indica nel linguaggio archeologico cristiano le piccole camere sepolcrali delle catacombe (v. Cimiteri Cristiani) e « cubiculari » erano detti i chierici posti a guardia delle tombe dei martiri. Il *Liber Pontificalis* ne attribuisce la istituzione a papa Leone Magno (440–461).

2. Sull'analogia dei « cubiculari » o camerieri delle case romane e dei ciambellani imperiali sorse anche nella curia romana l'ufficio dei CC., dapprima scelti dal laicato, in seguito dal clero, con mansioni sempre più importanti. Derivano da essi gli attuali « Camerieri Segreti » già nominati nell'ordinamento curiale di Alessandro V (1409–1410).

CUDWORTH Raffaello (1617–1688). Filosofo e teologo inglese; si occupò soprattutto delle scienze morali secondo la tendenza del tempo. Fu profondo conoscitore della civiltà classica e della lingua ebraica, che insegnò all'Università di Cambridge. Scrisse un *Discorso sulla Comunione*, in cui mirava a dimostrare che essa acquistò importanza nella Chiesa solo nei secoli successivi. Suscitò largo interesse e molte polemiche anche col suo *Vero sistema intellettuale dell'universo* (Londra 1678), per le idee assai spinte che vi sosteneva. L'opera sua principale è il *Trattato sulla morale eterna ed immutabile*. C. ammette l'esistenza di Dio e in Lui le idee eterne del bene e del giusto che ven-

gono trasmesse senza mutazione nella mente umana. Perciò ogni uomo è in grado di costruirsi da se la sua morale semplicemente riflettendo su se stesso. In questo modo C. preparava la via a coloro che avrebbero sostenuto più tardi l'indipendenza della morale dalla religione. — C. E. Lowrey, *The philosophy of R. C.*, New-York 1884. — K. J. Schmitz, *Cudworth und der Platonismus*, Giessen 1919. — J. de la Servière in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 2399-401.

CUÉNOT Stefano Teodoro, Beato (1802-1861), n. a Bélieu (Dip. Doubs), delle missioni estere di Parigi, vicario apostolico della Cocincina orientale, appartenente al primo gruppo dei « Martiri Annamiti », solennemente beatificati da Pio X nel 1909. — C. Salotti, *I nuovi MM. annamiti e cinesi*, Roma 1909. — *AAS* I (1909) 452-458.

CULDEI, nome erroneamente considerato come fusione di *cultores Dei*, in realtà derivato dal celtico *cele De* « servo di Dio ». Portarono questo nome in Irlanda, dove ebbero origine. Scozia e Inghilterra gruppi di cristiani viventi come monaci in celle separate sotto la direzione d'un loro capo. Si pretese di vedervi una denominazione generica di tutto il monachismo celtico, che, prima di essere assorbito nell'unità di Roma, avrebbe rappresentato il Cristianesimo primitivo. Non furono in realtà che una particolare manifestazione del monachismo irlandese. La loro esistenza ci è nota soprattutto per i secoli VIII-X da tre « Regole » ascetiche. Il più celebre culdeo è l'irlandese S. Aengus († 824) discepolo di S. Maelruan. — L. Gougaud in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, III-2, col. 3186-3190. — Enc. It., XII, 90.

CULLEN Paolo (1803-1878), il « primo » cardinale irlandese, personaggio importante nella storia della moderna Irlanda. N. a Prospect nella contea di Kildare, per le prove di ingegno date nei primi studi fu mandato a Roma nel collegio di Propaganda, conseguendovi brillantemente la laurea in teologia. Dopo aver diretto il Seminario Irlandese, fu rettore di quello di Propaganda, che con fine tatto riuscì a salvare durante la rivoluzione del 1848. Fu dal 1849 al 1852 arciv. di Armagh e primate d'Irlanda, dal 1852 arciv. di Dublino, e nel 1866 fu creato cardinale. Patriota ardente alla maniera di O' Connel, fautore della legittima resistenza contro le misure repressive, condannò sempre, a costo pure di rendersi impopolare, i metodi illegali per il raggiungimento dell'indipendenza. Al clero diede norme precise nelle questioni politiche.

Nel 1854 fondò l'Università cattolica di Dublino, di cui primo rettore fu il Newman.

Nel concilio Vaticano prese parte importante alla preparazione dei canoni « de Ecclesia ». — *The Pastoral Letters and other Writings*, ed. by P. Fr. Moran, 3 voll., Dublin 1882. — J. de la Servière, *l. c.*, col. 2401-2404. — Hurter, *Nomenclator*, V-2 (1913) col. 1672 s.

CULTI Rivoluzionari. Le rivoluzioni che mirano alla distruzione della religione costituita creano, come per necessità, una loro nuova religione o mito, poichè « non si distrugge che ciò che si sostituisce » (Aug Comte). Famosi sono i culti voluti fondare dalla rivoluzione francese, come quelli « della Ragione », « dell'Essere Supremo », « la Teofilantropia », il culto « decadario », sostituzione delle feste civili decadarie alla domenica cristiana. È un esempio della lotta dell'effimero contro l'eterno, dell'umano contro il divino. — J. Bricout in *Dict. prat. des connaissances rel.*, II, col. 636-641.

CULTO, dal lat. *colere* = onorare, viene definito comunemente con una proposizione che si riporta al Damasceno: *Nota submissionis ad agnitam excellentiam alterius*, un segno di omaggio verso uno del quale si riconosce la superiorità. Dalla diversità della *excellentia* (famigliare, sociale, universale) sorge un diverso culto. Il C. che si deve a Dio è basato sul riconoscimento della sua assoluta superiorità sopra individui e società, sopra la creatura come tale, di qualunque perfezione essa sia. Questo C. che si rende a Dio, come è speciale, così ha un nome speciale, anche se non sempre gli antichi scrittori lo usino in questo senso ristretto: e la *Religione*, in quanto *religio distinctius non quemlibet sed Dei cultum significare videtur* (S. Agostino presso S. Tommaso, *Sum. Theol.*, II^a-II^{ae}, q. 81, a. 1, ad 2).

I. Distinzioni. Si può distinguere il C. religioso, o C. eminentemente detto, in C. *naturale* e *soprannaturale; pubblico* e *privato; assoluto* e *relativo;* di *latria*, di *dulia* e di *iperdulia*.

La religione è la più alta delle virtù morali (appartiene alla Giustizia, come parte *potenziale*, secondo l'espressione scolastica; cf. S. Tommaso, *Sum. Theol.*, II^a-II^{ae}, q. 80, a. un.), perchè mentre le virtù morali perfezionano l'uomo in sè, la religione lo perfeziona relativamente a Dio. La religione è sorgente di un C. *naturale*, perchè l'uomo in forza della sua stessa ragione naturale sente di dover onorare e amare Dio con le sue potenze e risorse. Quando l'uomo viene elevato all'ordine soprannaturale, allora egli anche religiosamente agisce con potenza elevata (dalle virtù teologiche: fede, speranza e carità), e il suo C. diventa *soprannaturale*.

Il C. *pubblico* o *sociale* è quello che emana dalla società come tale, perciò rimane *pubblico* anche se esercitato da uno in occulto; C. *privato* è quello dell'individuo, anche se prestato da molti insieme.

Il C. è *assoluto*, quando si riferisce a una persona o cosa in ragione di una sua eccellenza propria, è *relativo*, quando l'oggetto del C. è inteso per una eccellenza che non risiede in esso, ma in un'altra cosa o persona, con la quale ha relazione di appartenenza o di somiglianza (C. delle immagini e delle reliquie).

C. di *latria* si dice il C. reso a Dio; C. di *dulia* quello prestato ai Santi (*iperdulia* alla SS. Vergine, in ragione della sua *superiore* eccellenza), benchè lessicalmente spesso latria e dulia (gr. λατρεία = δουλεία = servitù) si confondano. Per il C. dei Santi, v. Santi; delle reliquie, v. Reliquie; della Madonna, v. Maria).

Il fine del C. è sempre e principalmente uno, anche se si distinguono di solito 4 fini: latreutico, eucaristico, propiziatorio, impetratorio. Il vero fine è il primo, come si desume dalla definizione di C. data sopra: la glorificazione di Dio. Perciò il C. non è mai propriamente interessato, anche se necessariamente comporta il bene di chi lo esercita. S. Tommaso, *Sum. Theol.*, II^a-II^{ae}, q. 81, a. 7, dice che *quaelibet res perficitur per hoc quod subditur suo superiori:* cioè il raggiungimento dello scopo ha per qualunque cosa come risultato necessario il perfezionamento, perciò il bene della cosa stessa. Il C., essendo azione dell'uomo, si serve d tutto l'uomo per onorare Dio. Perciò anche azioni e cose

materiali rientrano nel C. non per ragione di Dio stesso, ma per ragione dell'uomo che, come percepisce, così esprime lo spirituale mediante il sensibile. Questo fatto ha una duplice conseguenza: una nell'uomo stesso, il cui spirito rimane più vigile, perchè più impressionato dalla propria azione cultuale esterna; l'altra nel prossimo, che la vista di questa azione edifica, suscitando in lui stesso buona disposizione religiosa.

II. **Il C. cristiano.** Nell'ordine storico e in linea di diritto il C. così detto *naturale* non è mai esistito. Di fatto esistono *forme naturali* dell'unico C. che di diritto esiste, il *soprannaturale*, praticamente realizzato nel *C. cristiano*. Non sono per sè due cose necessariamente identiche il C. soprannaturale e il C. cristiano; ma nell'economia attuale che è quella della redenzione, il C. soprannaturale è soltanto il C. cristiano. Questo C. si chiama così non solo perchè l'istitutore è Cristo, ma anche perchè Cristo ne è il soggetto. Cristo è immanente nella vita della Chiesa, e il C. soprannaturale, il solo legittimo, non è altro che il C. stesso che Cristo rende al Padre; questo C. viene partecipato a tutti i membri di Cristo, cioè alla Chiesa. Il C. cristiano è il culto stesso di Cristo, Dio e Uomo, partecipato alla creatura, perchè diventi il culto della creatura a Dio. Prima di Cristo l'uomo non poteva presumere di rendere la perfetta gloria a Dio, come non poteva dargli il perfetto amore. Dopo Cristo, la Chiesa, Corpo Mistico (v.) di Cristo, da al Padre la più perfetta gloria, e gli offre il più perfetto amore, perchè lo ama coll'amore stesso di Dio comunicato. Il C. della Chiesa si chiama Liturgia (v.). Se si considera *da un lato mistico*, ogni atto di C. compiuto da un cristiano è « pubblico », « sociale », in quanto attribuibile alla « Persona Mistica del Cristo Totale »; un atto di C. « privato » nel senso di un rapporto esclusivo di « io e tu » fra il cristiano e Dio (concetto individualistico della religione caro ai protestanti) non esiste; l'unità di « vita » di tutti nel Corpo Mistico si traduce necessariamente in una socialità mistica dello « operare » dei singoli. Tuttavia nel Corpo Mistico le singole membra conservano la loro propria personalità e continuano ad essere termine di attribuzione delle proprie azioni. Sussiste, quindi, *da un lato* che potremmo dire *giuridico*, la distinzione fra C. privato e C. pubblico, fra « la cerchia della pietà privata » e « la cerchia della pietà liturgica » (Adam, p. 43); intendiamo allora per « C. pubblico » quello « ufficiale e legale della Chiesa... praticato e diretto da ministri da essa scelti e incaricati appositamente di ciò, i sacerdoti » (Guardini, p. 8).

Nell'enciclica *Mystici Corporis Christi* (luglio 1943) Pio XII riprova l'errore di quelli, che affermano esser di poco valore le suppliche rivolte a Dio in privato. « Tutte le preghiere, anche le più private, non sono prive nè di dignità nè di virtù e conferiscono moltissimo anche all'utilità di tutto il Corpo Mistico ». Cf. A. Fonck, col. 196 s.

III. **Oggetto del C.** cristiano è Dio Uno e Trino. Evidentemente il C. cristiano è monoteistico, ma questo non impedisce che possa terminare alle Tre distinte Persone Divine. Il C. ha come termine precisamente la persona, non la natura, perciò le Persone divine sono il termine del C. (Anche prima della rivelazione del Mistero Trinitario, il C. si rivolgeva a Dio considerato come « essere personale »). Ma le Persone della Trinità Divina, benchè distinte, non sono separate, perchè sussistenti in una sola natura. Conseguentemente il C. per le singole Persone onora la stessa unica Natura, e in tal modo è monoteistico, nello stesso momento che è trinitario.

Termine principale del C. cristiano, secondo la tradizione della Chiesa, è il *Padre*. Il C. a Dio come Padre fu la grande rivelazione di Cristo, il quale, indirizzandosi a Dio nella preghiera, sempre lo chiama Padre: Mt XI 25; Mc XIV 36; Giov XVII passim. Insegna il « Pater Noster » come la formula di preghiera ai discepoli: Mt VI 9. Vuole che preghiere di domanda siano fatte in suo nome, ma al Padre: cf. Giov XIV 13-14; XVI 23 s. S. Paolo quasi sempre, nelle formule eucaristiche delle sue lettere, s'indirizza prima di tutto al Padre: Rom I 7; cf. XVI 27. Quando parla della preghiera dei primi cristiani la suppone rivolta al Padre: Rom VIII 15. La liturgia posteriore non ha fatto, insieme con la legislazione ecclesiastica, che consacrare quest'uso. Così vediamo che ancora oggi le più solenni e più antiche formule: Collette, Prefazio, Canone, ecc., sono indirizzate al Padre, come già prescriveva, richiamandosi alla tradizione, il III concilio di Cartagine (397), c. 23: *Ut nemo in precibus vel Patrem pro Filio vel Filium pro Patre nominet. Et cum altari adsistitur semper ad Patrem dirigatur oratio* (Mansi, III, 884). Ciò si spiega — avverte Pio XII nella cit. enciclica — per il fatto che nel Sacrificio Eucaristico Cristo stesso è nella sua funzione speciale di sacerdote-vittima e di conciliatore.

Non mancano però anche nei tempi antichi formule indirizzate al Figlio e allo Spirito Santo. Anzi le antiche formule di orazione, quando sono indirizzate al *Signore* (Dominus, Κύριος), si intendono rivolte a Cristo (Atti II 21.24; VII, 59-60; Rom I 7, ecc.). A questo proposito è classica la Dossologia (v.): *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto*, derivata, in reazione all'eresia ariana e macedoniana, dalla formula primitiva: *Gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto*. Si noti che nelle stesse feste di Cristo e dello Spirito Santo, almeno nelle più antiche, la preghiera liturgica si indirizza costantemente al *Padre*: si veda il Messale per le feste di Pasqua, Ascensione, Pentecoste, ecc., e persino per la festa della SS. Trinità e per la recentissima in onore di Cristo Re. Nelle feste del Corpus Domini e del Sacro Cuore le preghiere si indirizzano parte al Padre parte al Figlio.

Non ostante che gli ariani abusassero delle formule liturgiche cattoliche (cf. Jungmann, p. 152, il commento che uno scritto ariano fa di un Prefazio cattolico), la Chiesa ha sempre continuato a pregare il Padre, per il Figlio, nello Spirito: *Per Dominum nostrum Jesum Christum*...

Fin dal principio si nota nella Chiesa il C. dei Martiri (v.). Alcuni *graffiti* delle catacombe, che possono risalire anche al sec. III, lo mostrano chiaramente: *Martyres sancti in mente habite (habete) Maria (m)* (P. S. Scaglia, *Manuale di Archeol. crist.*, Roma 1911, p. 363 s.), *Petre et Paule in mente nos habeatis*; *Paule et Petre petite pro nobis omnibus* (cf. Jungmann, 233). Il pregare i Santi (v.) è un riconoscere la loro eccellenza e potenza: a loro infatti si deve un C. assoluto. Questo si svilupperà sempre più e prenderà consistenza specialmente nelle festività che si celebreranno in loro onore, con l'offerta del Sacrificio Eucaristico.

Col C. dei Santi è intimamente connesso quello delle Reliquie (v.). Prima il corpo e il sangue dei Martiri, poi anche il loro sepolcro e tutto quello che potè avere una qualche relazione con loro, venne onorato e venerato. Questo C. è massimo verso la maggiore e più santa delle reliquie: la santa Croce di Cristo (cf. H. Quilliet, *Croix* in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 2339-2363, in specie 2356 ss).

II. **Ministri del C. cristiano.** Ministro principale è Cristo stesso. Il C. della Chiesa infatti è sempre un'azione di Cristo, anche se vitalmente comunicata a ciascun fedele: è perciò Cristo ministro di questo C. Ne è tuttavia ministro invisibile. Ministri secondari sono quelli che vengono insigniti del sacerdozio nella Chiesa. Essi non sono altro che gli strumenti vicari, di cui Cristo si serve per rendere visibile il suo C. nella Chiesa; ma in loro è Cristo che agisce, onorando il Padre e santificando la Chiesa.

Il modo con cui si esercita questo C. dipende dalla sua stessa natura. Il C. cristiano non può essere che essenzialmente *sacramentale*. Non c'era altro mezzo all'infuori del segno sacramentale che potesse mettere l'uomo in comunicazione con Cristo e renderlo, così, capace di dare a Dio lo stesso C. che Cristo gli presta. A questo fine Cristo ha lasciato alla Chiesa il suo sacrificio. Non *un* sacrificio offre la Chiesa, ma *il* Sacrificio di Cristo. Col Sacrificio Eucaristico, anche gli altri Sacramenti sono i principali mezzi di C. cristiano. Con essi vengono santificati la vita intera del cristiano, dalla nascita alla morte, i giorni e l'anno stesso.

IV. **I tempi del C. cristiano.** L'inquadramento del C. cristiano cattolico nel turno annuale è descritto sotto la voce Anno Liturgico. Dei giorni il primo ad essere fissato per il C. fu la Domenica (v.), giorno della Risurrezione di Cristo. Il mercoledì e il venerdì, santificati anche dal Digiuno (v.), che è pratica cultuale, presto si aggiunsero e furono giorni liturgici. Una volta l'anno, la celebrazione domenicale assumeva proporzioni maggiori: Pasqua. Era la commemorazione del Mistero della Redenzione culminante nella Passione e Risurrezione di Cristo. Con la Pasqua andava congiunto il periodo dei *50 giorni* (o Pentecoste), cui presto si aggiunse il ricordo del Mistero dell'Incarnazione con Natale ed Epifania. Alla Pasqua bisognava disporsi; bisognava cioè prepararsi con purità maggiore ad accogliere in sè e a far discendere per la prima volta nei Catecumeni (v.) il mistero della rinnovazione cristiana: ecco la Quaresima. Fra mezzo a questi cieli, corrono le feste dei Martiri, che raccolgono i fedeli nelle Chiese loro dedicate o sulle loro tombe. I giorni dell'anno sono così contrassegnati dai Misteri di Cristo e dai *dies natales* dei Martiri. Così anche l'anno diventa cristiano e i suoi giorni festivi non sono più quelli segnati dai *fasti*, ma quelli nei quali si svolgerà il C. cristiano col Sacrificio Eucaristico. Questa santificazione dei giorni e dell'anno sarà intensificata ancora più dalla Chiesa, e con il *sacrificio di lode* certe ore del giorno diventeranno ore di C. *Prima, Terza, Sesta, Nona, Vespro* (v. Ufficio Divino) sono altrettante ore della giornata romana, tramutate dalla Chiesa in ore di preghiera. Anche nella notte il C. della Chiesa non cessa e nella prima ora della notte canterà *Compieta*; anche la Chiesa avrà, come il soldato romano, le sue *Vigilie*, e all'aurora, nella luce che sorge, riconoscerà Cristo, che è la luce che nasce dall'alto. La Chiesa si sceglierà inoltre luoghi, oggetti e vasi per il C., e tutto consacrerà con la sua preghiera.

Conclusione. Tutta questa organizzazione cultuale della Chiesa ha sempre trovato degli avversari. I più pericolosi sono stati sempre quelli che si sono fatti avanti in nome di un *C. spirituale*. Il C. della Chiesa, perchè concretizzato nei Sacramenti, si sarebbe scostato dal programma di Cristo: *C. in spirito e verità* (Giov IV 24). La Chiesa ha risposto col non desistere dalla sua prassi, che risale agli Apostoli e a Cristo stesso; essa ha sempre capito che un C. *esteriore* è vero, purchè proceda dallo *spirito* e non si limiti nel materiale; e quando si muova nella *verità*, cioè non si contenti del simbolo e dell'apparenza

Bibl. — S. Tommaso, *Sum. Theol.*, II^a II^{ae}, qq 81-85. — A. Chollet, *Culte*, in *Dict de Théol. cath.*, III, col. 2404 242.. — A. Fonck, *Prière*, *ib.*, XIII, col. 169-244. — F. Cabrol, *Culte chrétien* in *Dict. Apol de la Foi cath.*, I, col. 832-851, con relativa ricca Bibl. sul culto cristiano nel suo sviluppo e nelle sue relazioni con il giudaismo e paganesimo. — Rob. Will, *Le culte. Étude d'histoire et de philosophie religieuses*, 3 voll., Strasbourg-Paris 1925, 1929, 1935; l'autore è protestante, ma pure rispettoso del C. cattolico. — C. Callewaert, *De sacra Liturgia universim*, ed. altera, Bruges 1925, p. 1-3; 8-47. — E. Caronti, *Il Sacrificio cristiano*, Torino 1922, p. 14-119. — P. Vigue, *La liturgie et la théologie*, in Agrain, *Liturgia. Encycl. des connaissances liturgiques*. Paris 1931, p. 3-27. — Dom Cabrol, *La prière des premiers chrétiens* (Collect. *La Vie chrétienne*). Paris. — J. Lebreton, *La prière dans l'Eglise primitive*, in *Rech. de Science religieuse*, 14 (1924) 5-32; 97-133. — J. A. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet, Liturgiegeschichtliche Quellen* 7-8, Münster i. W. 1925, p. 112-247. — R. Guardini, *Lo spirito della Liturgia*, traduz. per M. Bendiscioli, Brescia 1930. — C. Adam, *Cristo nostro Fratello*, trad. id., Brescia 1931, cap. III.

CULTO (Disparità di). v. Impedimenti Matrimoniali.

CULTO (Libertà di). v. Libertà di Culto.

CULTORES Martyrum (Collegio dei). Venne fondato in Roma nell'Epifania del 1879 da un gruppo di discepoli del De Rossi, al fine di restituire al culto le tombe dei martiri nelle catacombe. Primo presidente fu il De Rossi. L'istituzione divenne fervida promotrice dell'archeologia cristiana in Roma.

CULTURA Religiosa. In un senso stretto la C. R. può designare gli elementi di fede i quali, conosciuti, sono anche i principii informatori della vita cristiana. Allora la C. R. viene ad identificarsi con l'insegnamento catechistico. In un senso più largo rientrano in essa tutte le idee e le scienze umane, con le quali i principii di fede si illuminano o si giustificano. Allora la C. R. ci offre tutto il vasto campo dell'apologetica e delle scienze religiose o teologiche che, in relazione alla maggiore o minore cultura generale, alla formazione mentale dei credenti, può essere percorso con maggiore o minore estensione o profondità, può anche giungere a tutti i gradi o rami della specializzazione. Dobbiamo limitarci a tratteggiare lo sviluppo generale della C. R. sotto i due aspetti, rinviando per il primo alla voce Catechismo, per il secondo alle voci relative alle varie scienze religiose e teologiche.

A) Una istruzione essenziale nella fede era implicata dalla natura di questa e discendeva dal precetto di Gesù: *Euntes, docete omnes gentes*. Fu questo l'oggetto della CATECHESI APOSTOLICA (v.).

Nei primi giorni del Cristianesimo il fervore religioso poteva far sì che molti si ammettessero al Battesimo dopo un'istruzione assai breve. Possiamo per altro ritenere che senza una istruzione sugli elementi della fede e un previo esame i neofiti non venivano ammessi nella Chiesa, come pure che l'insegnamento dovette divenire assai presto sistematico e completo, benchè ci manchino testimonianze dirette. Infatti i libri sacri del N. T. sono stati prevalentemente scritti, senza eccezione, per una ulteriore edificazione dei cristiani già battezzati, nei quali si suppone una precedente istruzione orale (cf. Lc 1 4). Il primitivo nucleo del Simbolo, che diciamo apostolico, ci attesta una istruzione in cui la formola battesimale era posta a base e che deve risalire all'età degli stessi Apostoli. Ma già, almeno al principio del sec. II, un manuale del cristiano più completo, morale, liturgico e disciplinare, ci si offre nella DIDACHE (v.). Poco appresso San Giustino (1 Apol. LXI, 2 s.) si riferisce assai chiaramente alla istruzione battesimale. Scuole catechetiche vere e proprie si dovettero istituire anche prima del sec. III, quando con l'istituzione del CATECUMENATO (v.) esse assursero a primaria importanza, fino a divenire talvolta, come in Alessandria (v. DIDASCALEION), centri di vita intellettuale e cultura religiosa superiore, ciò che oggi diremmo Università.

Nel sec. IV abbiamo ampie informazioni sul catecumenato ed esempi precisi sull'istruzione impartita ai catecumeni. Le più antiche istruzioni impartite ai catecumeni che ancora ci rimangono sono le *Catechesi* di San Cirillo di Gerusalemme (c. 348). Abbiamo poi anche il *De Catechizandis rudibus*, il *De Fide et de Symbolo* e il *Sermo ad Catechumenos* (c. 400) di S. Agostino. Il catechizzare si riteneva come una delle funzioni più importanti del ministero cristiano.

Con lo scomparire graduale del paganesimo in Europa e divenendo sempre più generale il Battesimo dei bambini, il sistema catechistico si trovò necessariamente modificato. L'istruzione che prima precedeva il Battesimo si dovette far seguire ad esso. Nel corso del medio evo le cerimonie che precedevano il Battesimo furono a poco a poco condensate in ciò che forma praticamente un solo rito, benchè diviso in tre parti: *Ordo faciendi catechumeni*, la *Benedictio aquae* e il Battesimo stesso. Le parole *catechizzare* e *catechismo* furono ancora applicate alle interrogazioni abbreviate che facevano parte dell'*Ordo faciendi catechumeni*.

La sostanza dell'istruzione allora impartita rimaneva nell'insieme ciò che era sempre stato. Il Credo, l'Orazione Domenicale e i dieci Comandamenti ne formavano il nucleo; ed il parroco, col generalizzarsi del sistema parrocchiale, fu la persona che ebbe la responsabilità dell'impartire tale istruzione. Numerose ingiunzioni dei vescovi e dei concili insistono sull'adempimento di questo dovere. San Beda nella sua lettera ad Egberto (a. 734), il primo arcivescovo di York, lo esorta a provvedere, affinchè tutti i preti della sua diocesi insegnino diligentemente il Credo e l'Orazione Domenicale, in latino se i fedeli possono intenderlo, altrimenti in volgare. Il concilio di Clovesho nel 747 ordina ai preti di spiegare in lingua volgare il Credo, l'Orazione Domenicale, le parole usate nella Messa e nel Battesimo, come anche il significato dei Sacramenti stessi. Nel secolo seguente Rabano Mauro richiama i principi agostiniani in *De disciplina eccl.* e in *De institutione clericorum*. Su queste direzioni cammina il medio evo, pur senza creare una didattica catechistica.

Sul principio del sec. XV il sentito bisogno di riforma fu quanto all'istruzione religiosa espresso nel caldo appello del Gersone ai catechisti: *De parvulis ad Christum trahendis*. I testi appresso si perfezionarono e largamente si diffusero con l'invenzione della stampa, e col nome stesso di « Catechismo » che ebbero nel principio del secolo XVI (quello del Witzel è del 1535). Tutti furono superati per la diffusione e l'importanza da quello di S. Pietro CANISIO (v.) in Germania e di S. BELLARMINO (1598) in Italia, mentre già era apparso il *Catechismus Romanus*, promosso dal Concilio di Trento e destinato ad essere guida dei parroci.

Benchè di metodica già si occupasse il POSSEVIN, S. J. (m. 1611: *Epistola . . de necessitate, utilitate ac ratione docendi catholici catechismi: Theologia catechetica*), tuttavia nello studio di essa non si entrò di proposito e con fervore che nel secolo XVIII e XIX. Grande successo ebbe in Francia e anche fuori il metodo di S. Sulpizio (corso triennale con parte mnemonica, istruzione riprodotta poi in scritto, conferenze per l'applicazione morale e l'edificazione spirituale).

Perfezionamenti furono portati sul metodo in base ai risultati della moderna pedagogia e psicologia. Il « metodo di Monaco » esige ora, ad esempio, che la materia venga trattata in modo da agire non sulla sola intelligenza, ma anche sul sentimento e sulla volontà del fanciullo. La questione *catechistica* è tuttora viva. v. CATECHETICA.

B) Possiamo dire che la C. R. nel più ampio senso, la scienza religiosa come fermento di vita cristiana, nacque nel sec. II dalla necessità di superare un pericolosissimo nemico interno qual'era l'intellettualismo gnostico (v. GNOSTICISMO) e di difendersi dai nemici esterni; nacque con le opere degli APOLOGISTI (v.) e dei controversisti, dei quali ultimi poco ci resta oltre Sant'Ireneo. Come essa fosse uno sviluppo spontaneo dell'insegnamento catechistico può apparire dal fatto che il primo importante centro di C. R. superiore sorse in Alessandria appunto come uno sviluppo della scuola dei catecumeni: quella che possiamo dire la prima Università cattolica fu una scuola catechetica. v. DIDASCALEION.

In Alessandria, il centro massimo della cultura antica, Clemente intuì che l'ellenismo aveva troppi elementi sani e penetrati troppo profondamente nella vita per potersene disfare col sarcasmo di Taziano e con gli anatemi di Tertulliano (cf. *De Praescr.*, VIII). Comprese che l'unica cosa possibile e proficua per la fede cristiana sarebbe stata una vasta utilizzazione del pensiero greco, il quale sarebbe potuto divenire il pedagogo che avvia le anime alla fede: come già Giustino avea detto che la luce del Logos, manifestatasi nella filosofia in mezzo ai Greci, aveva compiuto fra questi un'opera analoga a quella del l'A. T. fra gli Ebrei. Per precisare questa tesi fondamentale da Clemente intuita con il suo genio, lavorarono poi per secoli Padri e teologi.

Così sorse una C. R. cristiana che seppe assimilare nei primi secoli gli elementi sani del platonismo, della mistica neoplatonica nel Pseudo-Dio-

nigi, ricomporre il tutto nella più vigorosa sintesi agostiniana. Il patrimonio intellettuale dell'età classica, passando nella sua parte migliore ad elemento vivo del pensiero e della vita cristiana, diveniva una forza per la religione e la civiltà nuova, come già prima ad essa aveva preparato la via.

La crisi medievale è nel contrasto fra le intime tendenze civilizzatrici della religione cristiana e il decadere quasi continuo e universale determinato dal rimescolarsi e sovrapporsi dei popoli nuovi e barbari sugli antichi ormai deboli e stanchi. Malgrado le difficoltà e i contrasti, i germi depositati tentamente maturarono e, se furono effimeri i bagliori della rinascenza carolingia, si ebbe più tardi il movimento di pensiero solido e durevole designato col nome di *scolastica* (v. Filosofia Cristiana). Questa, mentre ci dà l'assimilazione dell'aristotelismo, è anche una C. R. nella quale le facoltà conoscitive si esercitano sui dati della fede e con questi cercano di armonizzare se stesse. Dato lo scopo centrale, religioso, al quale nel medio evo tutte le facoltà mirano, tutto l'edificio intellettuale allora costruito, e anche più precisamente il tomistico, si può assomigliare ad un tempio. Di esso la scienza e la filosofia che stabiliscono con i propri dati i preliminari della fede sono come il portico per il quale si entra; segue il tempio che la teologia eleva con i dati rivelati e i suoi propri principii di costruzione. In questo lavoro il primato spetta all'intelletto nella concezione tomistica, spetta alla volontà nella concezione di Scoto.

Questa è tuttavia la cultura religiosa del medio evo dotto. Accanto ad esso vi è il popolo, meno capace di astrarre, più avido di realtà concreta, che sente la natura, la vita, si appassiona nei contrasti drammatici. La C. R. di questo sarà piuttosto la mistica francescana che contempla più da vicino in tutti i suoi particolari l'umanità di Gesù, saranno le *Meditazioni sulla Vita di Gesù Cristo* di S. Bonaventura, le *leggende* dei santi, le espressioni concrete dei sentimenti religiosi nelle opere di Cimabue, di Giotto e di Nicolò Pisano, sarà il libro di pietra. Quando poi tutto il moto del rinascimento che accompagna il decadere della scolastica si porterà anch'esso di preferenza sul concreto della natura e della storia, anche la C. R. superiore o teologica si volgerà a ricercare con più ardore i fatti concreti delle origini e della storia cristiana, le fonti positive della fede, le basi storiche delle istituzioni.

Il cammino della C. R. superiore potremmo seguirlo nell'età moderna specialmente attraverso il lavoro delle scuole teologiche, inteso sia ad arginare la riforma protestantica sia a soddisfare le nuove esigenze spirituali. Esso irradia dai maggiori centri speculativi della penisola iberica (Salamanca, Alcalà, Coimbra, Evora), dell'Italia (Collegio Romano), del Belgio (Lovanio, Douai), della Germania (Ingolstadt, Colonia, Salisburgo), della Francia (Sorbona). Gli studi storico-religiosi devono tanta parte del loro progresso specialmente all'organizzazione scientifica attuata dai Benedettini di San Mauro e all'opera degli Oratoriani (Baronio, Thomassin). Tali studi si mantennero anche durante la decadenza speculativa dei sec. XVII e XVIII. Nel principio del sec. XIX, divenuta più ardente la lotta con il razionalismo, si cercò di rendere più facile il contatto del cattolicismo con la scienza e la penetrazione del pensiero cattolico negli ambienti laici con la creazione di facoltà di teologia cattolica nelle Università di Stato: cinque ne sorsero allora in Germania (Breslavia, Tubinga, Bonn, Monaco, Munster); altre ne seguirono in altri paesi.

Il prestigio scientifico di simili scuole e la forza derivata da esse al cattolicismo spingeva i cattolici a creare Università libere capaci di dare ad essi una superiorità intellettuale, dopo l'esempio dato dai Domenicani a Manila fin dal 1611. Una rigogliosa ne sorse e in un senso risorse: (1835) a Lovanio, se ne fondarono nelle Americhe, fin nell'Oriente asiatico. Grande vitalità dimostrano le cinque (Parigi, Lione, Angers, Lilla, Tolosa) create dai Francesi appena conseguita la libertà di insegnamento (1875). Fra le più recenti, ma già solidamente affermatasi, è quella di Milano (1921), benchè senza facoltà teologica. v. Università Cattolica del S. Cuore.

C) La C. R. del popolo in Italia nei tempi moderni si può far partire dalla letteratura religiosa popolare dei Domenicani (*Leggenda aurea* di Giacomo da Voragine, opere del Cavalca, del Passavanti, di Bartolomeo da San Concordio) e dei Francescani (*Fioretti di San Francesco* e tutta la prima letteratura francescana) dei sec. XIV e XV. In questi ambienti sorse la traduzione trecentesca della Bibbia che, corretta dal Malermi (1.ª ed., Venezia 1471), ebbe in soli otto anni dodici edizioni, e continuò a pubblicarsi per intero ed in parti, finchè non fu sostituita da quella, eseguita sui testi, dal Marmochini (1538), parimenti domenicano. Si pensò anche ad una Bibbia costituita da disegni ad uso degli analfabeti, la *Biblia pauperum*, ampiamente diffusa: v. Bibbia, VI.

Il bisogno di una C. R. popolare, la cui storia è ancora da farsi, negli ultimi secoli, dopo l'invenzione della stampa, si è fatto sempre maggiormente sentire sia in correlazione all'universalizzarsi della stessa cultura generale sia per il bisogno di formare nel popolo un saldo carattere religioso. I vescovi non hanno cessato di insistere sulla necessità dell'istruzione religiosa, la quale è impartita dai parroci, nelle scuole confessionali ed è venuta entrando gradatamente anche nelle scuole di Stato. Essa è anche un obbiettivo dell'Azione Cattolica (v.). Oltre i corsi adattati alle diverse categorie di persone e le conferenze (come, ad es., quelle di mons. Bonomelli, dell'Alessi, del p. Giovannozzi, ecc.), sussidi assai notevoli sono stati recati dalla stampa periodica (Civiltà Cattolica, Scuola Cattolica, Vita e Pensiero, ecc.) che ha speciali organi anche per i vari ceti, e dalla non periodica che in tutte le varie forme di letteratura religiosa (testi biblici, vite di Gesù, letteratura agiografica, opere spirituali, libri di controversia, istruzioni nella fede, enciclopedie, ecc.) parla al pubblico più vario. Non mancano nemmeno guide per orientarsi nella scelta.

Bibl. — Lo sviluppo del pensiero e della C. R. cristiana si può seguire attraverso le opere di Patrologia, come quelle del Bardenhewer, del Cayré, l'*Histoire de la Philosophie Médiévale* del De Wulff, le Storie della Teologia di Grabmann (2.ª ed. Milano 1939), Allevi (Torino 1939). — Jacq. Maritain, *Religion et culture*, Paris 1930. — Ag. Gemelli, *Idee e battaglie per la cultura cattolica*², Milano 1910. — A. Oddone, *I giovani e la C. R.*, in *Civiltà Catt.*, 92 (1941), I 89-100. — Sulle pubblicazioni cattoliche in Italia informa annualmente *Il Ragguaglio*: Milano 1930 ss. Cf.

anche A. Antoniazzi, *La stampa cattolica italiana*, Milano [1938].

CUMBERLAND Riccardo (1632-1718), n. a Londra, filosofo, dal 1691 vescovo di Peterborough, uno dei più stimati prelati anglicani del tempo per l'altezza della mente e la dolcezza del carattere. Fra le opere si ricorda qui la *De legibus naturae disquisitio philosophica* (1672), con cui si acquistò un posto non oscuro nella storia della filosofia morale. Come tutto l'Illuminismo (v.), egli vuol costruire una morale autonoma, svincolata da tutto ciò che sorpassi la ragione naturale. Ma contro T. Hobbes (v.) per il quale l'attività morale e politica non è che il risultato necessario del brutale meccanismo degli istinti egoistici, egli ammette, accanto all'istinto egoistico e in lotta con esso, una predisposizione morale originaria, una « tendenza benevola », altruistica, riallacciandosi alle idee di Ugo Grotius (v.) e dei neoplatonici di Cambridge. Dal contrasto di quelle due tendenze native, sorge, tutta l'attività morale, secondo le leggi generali del meccanismo psicologico. Anche la vita sociale è spiegata dal principio originario della benevolenza, senza ricorrere al modello meccanico del « pactum societatis ». Le idee di C. nate in reazione ai paradossi di Hobbes, fecero fortuna e ritornano anche nei filosofi posteriori.

Di Riccardo (1732-1811), pronipote del precedente, letterato ricordiamo un'opera apologetica sulle *Prove della religione cristiana*.

CUMERANA (S.). v. Liberata (S.).

CUMIANO, Santo († fra il 712 e il 744), Vescovo irlandese, venuto già vecchio a seguire la Regola di S. Colombano in Bobbio. I restauri del 1910 nella cripta della basilica di S. Colombano in Bobbio misero in luce una interessante iscrizione che si riferisce al santo. Taluno lo riconosce per autore del libro *De mensura poenitentiarum*, di cui alla v. seguente. — A. M. Tommasini, *I Santi Irlandesi in Italia*, Milano 1932, p. 241-247.

CUMIANO (*Cumeano, Cumineo*, aliter). Si conosce un *Cumineus* biografo di S. Colombo (v.); un *Cumeanus*, autore del libro *De mensura poenitentiarum* (PL 87, 979-998); un *Cummianus*, autore d'una epistola *De controversia paschali* (PL ivi, 969-978). Secondo alcuni si tratterebbe di un medesimo personaggio, secondo altri di tre diversi autori irlandesi dei secc. VII-VIII. — Hurter, *Nomenclator*, I[4] (1926) col 623 s.

CUMONT Francesco Valerio Maria, archeologo e storico delle religioni, n. nel 1868 ad Alost nel Belgio, uno dei migliori conoscitori del sincretismo religioso e dei misteri dell'antico oriente. Tra le sue opere meritano menzione soprattutto: quelle fondamentali sul mitriacismo; *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 1907; *Recherches sur le Manichéisme*, 3 voll., 1908-1912; *Études syriennes*, 1917; *Fouilles de Doura Europos* (1922-23), 1926. — *Mélanges* Fr. Cumont, Bruxelles 1936, in 2 voll., colla lista delle pubblicazioni di C. (più di 600 numeri); cf. *Recherches de Sc. Relig.* 27 (1937) 457-64.

CUNEGONDA, Santa (*Cunigundis, Chunegundis, Chunegundes*).

1) Imperatrice († 1033 [1039 ?]). Figlia di Adesvige e di Sigfrido, conte di Lussenburgo, crebbe nella più viva pietà e ancor giovanetta avrebbe fatto voto di verginità perpetua. Andata poi sposa ad Enrico (v.), il Santo, duca di Baviera (Enrico II, « primo » come imperatore), col pieno consenso dello sposo perseverò nella verginità. Accompagnò il marito a Roma nel 1013-1014 e ivi ricevette con lui la corona imperiale da Benedetto VIII (v.). Accusata di illecite relazioni, fidando in Dio che protegge gli innocenti, accettò (secondo l'uso allora vigente) di passare a piedi nudi sopra ferri infocati, a prova della sua innocenza, e non ne soffrì danno. Enrico ne fu commosso. Da allora vissero anche più concordemente, gareggiando nell'erigere o dotare chiese e monasteri, nell'esercizio della pietà, della carità cristiana e della mortificazione.

Guarita da una malattia, adempì (1017) il voto che aveva fatto di fondare un monastero di Benedettine a Kaufungen, e, morto nel 1021 Enrico, dopo molte preghiere di suffragio, destinati i suoi tesori ad opere di culto e a sollievo dei poveri, entrò (1025) nel monastero da lei fondato, ricevendo il velo dal vescovo di Paderborna. Quivi visse fino alla morte nell'umiltà, nella mortificazione e nell'esemplare osservanza della regola. Fu sepolta accanto al coniuge nelle bella cattedrale romanica di Bamberga, da essi fatta edificare. Alla stessa cattedrale C. lasciò la propria corona imperiale, prezioso cimelio che si conserva oggi nel vecchio palazzo reale di Monaco. C. fu canonizzata da Innocenzo III nel 1200.

La costante tradizione delle nozze verginali di C. con Enrico, così energicamente sostenuta dal bollandista Du Sollier ed ancora accettata dai biografi edificanti, come J. P. Toussaint e H. Mueller, è invece da altri, come Zimmermann, passata sotto silenzio e da altri ancora, come Heinr. Guenter, ripudiata.

Richiamata in esame la questione sulla base dei documenti più antichi e sinceri, J. B. Saegmueller è venuto alla seguente conclusione, che, se toglie un raggio alla gloria di C., nulla toglie o forse aggiunge un pregio alla santità di Enrico: questi, unitosi a C. per averne eredi, dovette constatare che C. era « impotente »; avrebbe potuto, secondo il diritto germanico, tollerato da Roma, ripudiarla e passare ad altre nozze; ma preferì sacrificare le proprie speranze e vivere con C. quale fratello con sorella. La dimostrazione sembra inoppugnabile. La testimonianza del cronista contemporaneo Rodolfo Glaber, monaco di Cluny, è ben forte.

Bibl. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Mart.* I (Ven. 1735) *die* 3, p. 266-282. — Athan. Zimmermann, *Heinrich II, der Heilige*. Freiburg i. Br. 1899. — J. P. Toussaint, *Geschichte der hl Kunigunde*, Paderborn 1901. — H. Mueller, *Das hl. Kaiserpaar Heinrich und K.*, Steyl 1903. — H. Guenter, *Kaiser Heinrich II. der Hl.*, Kempten-München 1904. — J. B. Saegmueller, *Die Ehe Heinrichs II. des Hl., mit K.*, in *Theologische Quartalschrift* 87 (1905) 78-94; 89 (1907) 563-577; e di nuovo 93 (1911) 90-126 in discussione con Hugo Koch, che aveva interloquito nel 1908.

2) Vergine, annoverata fra le compagne di S. Orsola (v.) con *Cristiana* o *Criscona, Mektunda* e *Wibranda*. Dopo lungo pellegrinaggio, ammalatesi morirono e furono sepolte nella chiesa di Eichsel e illustrate da molti miracoli. — Acta SS. *Junii III* (Venetiis 1743) *die* 16, p. 114-142.

3) Beata (c. 1224-1292), figlia di Bela IV d'Ungheria (nominata in Ungheria *Kinga*), sposa a Boleslao V di Polonia-Cracovia, col quale visse in verginità, rimanendone vedova nel 1279; sorella

delle sante Jolenta e Margherita; benefica verso poveri e infermi; ascritta all'Ordine di S. Chiara; fondatrice del monastero di Stary Sacz; beatificata da Alessandro VIII nel 1690; da Clemente XI nel 1715 proclamata patrona della Polonia e della Lituania. — Acta SS. *Jul.* V (Ven 1748) *die* 24 p. 661-783.

CUNEIFORME. Scrittura, i cui elementi, variamente disposti o intrecciati, hanno forma di cuneo: stilizzazione recente di segni arcaici più vari, dovuta al bisogno di render più facile la loro impressione sull'argilla o sulla pietra allora utilizzata per la scrittura. Sembra che in origine tali segni fossero al servizio di una lingua non semitica e cioè la sumerica (v. Akkad e Sumer); di poi furono adottati dai popoli mesopotamici (Babilonesi ed Assiri) e circonvicini (Elamiti ad est, Mitanni, Ittiti ed alcune colonie cappadoci a nord e a nord-ovest). Gli scavi di Rash Shamra (= l'antica Ugarit fenicia), iniziatisi nel 1929, dimostrano che i cuneiformi servirono anche a una lingua proto-fenicia.

La loro decifrazione risale a Giorgio Federico Grotefend, che nel settembre 1802 potè leggere sulle iscrizioni plurilingui di Persepoli i nomi dei re Dario, Serse e Istaspe. Da allora fu un susseguirsi ininterrotto di scoperte decisive, in cui si distinsero Rawlinson, Hincks, Oppert, Tureau-Dangin, Jeremias, Deimel, Bauer, Dhorme ed altri.

Avemmo per mezzo dei documenti cuneiformi la sorpresa di leggere nell'originale, conservato integralmente o solo in parte, fasti, leggende, codici, (famoso quello di Hammurabi [v.]), inni, cerimonie religiose di antichi popoli semiti, capaci di farci risalire sino al 3000 a. C. ed anche oltre. La Bibbia ne ritrasse un vantaggio indiscutibile, perchè si potè così meglio conoscere il substrato di idee e di usi comuni a tutti i popoli semiti. Anzi da alcuni studiosi panbabilonisti, tipo Delitzsch (v. Babilonia e Bibbia), si pensò di spiegare l'enigma ebreo con un puro trapianto in Palestina del pensiero accadico dimenticando al tutto lo spirito di religiosità monoteistica e messianica che pervade i racconti della S. Scrittura e che non trova somiglianza colle rivelazioni dei documenti cuneiformi. — Enc. It., XII, 121-122. — Diringer, *L'alfabeto nella storia della civiltà*, Firenze 1937. — B. Bonkamp, *Die Bibel im Lichte der Keilschriftforschung*, Recklinghausen 1939.

CUNEO, città del Piemonte, capoluogo di provincia, con circa 39.000 ab. Risale al sec. XII e nel 1382 entrò a far parte del dominio dei Savoia (Conte Verde). La sua storia ricorda numerosi assedi di cui sette assai famosi. La sede episcopale venne eretta il 17 luglio 1817 da Pio VII, quando, colla bolla *Beati Petri Apostolorum principis*, riformò la circoscrizione delle diocesi piemontesi. È suffraganea di Torino e conta 72 parrocchie, con 90.000 fedeli e 206 sacerdoti, di cui 42 religiosi.

Monumenti degni di rilievo sono: la *chiesa di S. Francesco* (sec. XIII) di stile romanico-gotico con bel portale marmoreo del 1481; una cattedra gotica del coro della *chiesa di S. Croce*; frammenti di affreschi del sec. XV nella *chiesa degli Angeli*. — C. Fregia, *Memorie sparse di vita cuneese*. Torino 1930. — Enc. It., XII, 123-125 *a*.

CUNERA, Santa. Vergine e martire onorata principalmente a Rhenen, diocesi di Utrecht. Gradita al nobile signore presso il quale serviva, fu, dalla padrona gelosa, strangolata in una stalla ed ivi seppellita. Numerosi miracoli ne rivelarono poi la santità, onde il suo sepolcro si trasformò in altare, e in santuario famoso nel medioevo. Fu invocata nei mali di gola.

La storia di C. permane tuttora oscura. In particolare, non esistono ragioni per crederla, con la leggenda, una delle compagne di S. Orsola (v.). — Acta SS. *Iun.* II (Venetiis 1742) *die* 12, p. 557-572. — Analecta Bolland., XII (1893) p. 303-304; XXXIII (1914) p. 449-450.

CUNIALDO e Gisilario, Santi. Preti di Salisburgo, prima discepoli e poi principali collaboratori di S. Ruperto (v.), l'apostolo della Baviera, intorno alla metà del sec. VIII. — Acta SS. *Sept.* VI (Parisiis et Romae 1867) *die* 24, p. 708-713.

CUNIBERTO, Santo. Incerta la cronologia (590) 600-663 circa). Educato alla corte di Clotario II, arcidiacono in Treviri, successore di S. Remigio nella sede episcopale di Colonia probabilmente dal 25 settembre del 623, ebbe grande influenza, oltrechè nei sinodi ecclesiastici, per es. di Reims, anche negli affari di stato presso re Dagoberto, in intima collaborazione col famoso maggiordomo Pipino. Fu l'educatore del santo re Sigiberto (v.) allora minorenne e ne fu il reggente in Austrasia.

È collocato tra i più insigni evangelizzatori dei paesi tedeschi, specialmente come costruttore di chiese e conventi, e apostolo della carità in varie istituzioni a tale scopo. Sepolto nella chiesa di S. Clemente, ora detta di S. C. — Martirol. Rom., 12 novembr. — Analecta Bolland., XLVII (1929) 338-363; 363-367; LVI (1938) p. 370-382. — Surius VI (Coloniae Agrippinae 1575) p. 273-276. — J. Kleinermanns, *Die Heiligen auf dem bisch Stuhl v Köln*, I (1896) p. 43-58.

CUNICH Raimondo (1719-1794), grecista e latinista, n. a Ragusa e m. a Roma, membro della Compagnia di Gesù fino alla soppressione di essa, indi prete secolare. Insegnò in collegi della Compagnia e infine a Roma. Ha moltissimi lavori originali e di traduzione dalle due lingue classiche. Suo capolavoro è la traduzione in latino dell'Iliade. Degna di menzione è anche l'elegantissima « Orazione » composta per l'elevazione al pontificato di Clemente XIII. — Enc. It., XII, 127 *a*.

CUORE di GESÙ (Divozione al SS.). 1. *Storia della divozione.* 2. *Dottrina teologica.* 3. *Raffigurazione.*

1. **Storia.** Poche divozioni hanno avuto una storia così complessa nel suo formarsi e nel suo affermarsi.

A) *Origini della divozione.* La divozione al S. Cuore di Gesù è parte della divozione alla Umanità di Cristo. Nel culto della Chiesa antica e medioevale prevale l'aspetto dell'umanità trionfante di Cristo. Anche sulla croce si rappresenta il Crocefisso vivo e regnante. Nella esegesi e nella parenesi della passione gli Scrittori Sacri si soffermano bensì talora a considerare speciali parti dell'Umanità di Cristo, e quindi anche la piaga del Costato, ma senza fare di essa un oggetto particolare di divozione. Più tardi la divozione cristiana verso l'Umanità di Cristo si fa più tenera, acquista un più intenso pathos. S. Anselmo d'Aosta (1033(?)-1109) e S. Bernardo (1090-1153) ebbero una grande influenza in questo nuovo orientamento della pietà cristiana, che già conteneva tutti gli elementi della divozione al S. Cuore, e S. Francesco (1181-1226) è considerato come quegli che ha espresso in modo più completo i

nuovi sentimenti. Ecco pertanto, fra l'altro, apparire il Cristo agonizzante e morto, con i segni della terribile passione nel corpo. Nasce e si afferma la divozione alle Cinque Piaghe, e naturalmente gli accenni alla piaga del Costato si fanno allora più frequenti, anche distintamente dalle piaghe delle mani e dei piedi. È però sopratturto negli scritti delle due grandi mistiche tedesche, S. Metilde di Hackeborn (1241-1298) e S. Gertrude (1256-c. 1302) che si manifesta una vera e propria divozione al Cuore di Cristo. S. Gertrude specialmente ne parla in termini così chiari come quattro secoli dopo ne parlerà S. Margherita M. Alacoque.

Ma la divozione non era ancora matura per diventare comune. La corrente tuttavia si mantenne viva e la tendenza a staccare sempre più la divozione al Cuore di Gesù da quella più larga delle Cinque Piaghe (così come questa a sua volta si era staccata della divozione ancora più comprensiva della Passione) si fece sempre più evidente. Ne sono testimoni gli scritti (insuperabile il ritmo *Summi Regis Cor* di Ermanno Giuseppe † 1241) e la vita dei più grandi santi e mistici di questi secoli, ad esempio della B. Angela da Foligno (1248-1309), del B. Enrico Susone (c. 1295-1366), di S. Caterina da Siena (1347-1381), di S. Francesca Romana (1384-1440), di S. Bernardino da Siena (1380-1444), di Lanspergio Certosino (1490-1539), di S. Caterina da Genova (1447-1510), di S. Maria Maddalena de' Pazzi (1566-1607).

Nel '600 in Francia si compie l'ultimo passo verso la costituzione definitiva della divozione specialmente con S. Francesco di Sales (1567-1622) e la Visitazione, il card. di Bérulle (1575-1629) e la sua scuola, la benedettina Giovanna Deleloe (1604-1666), il domenicano fiorentino p. Ignazio del Nente (il « cuore spirituale », ossia l'amore, ha ferito e spezzato il « cuore corporale » del Signore), i gesuiti p. Gaspare Druzbicki (che verso il 1640 compone un *Officium Cordis D. N. J. Ch.*), p. V. Huby (1608-1693) e p. G. Nouet (1605-1680). Anzi con ***S. Giovanni Eudes*** (1601-1680) la divozione appare già perfetta ed ha culto liturgico, sicchè egli è riconosciuto il vero « padre » della divozione al S. Cuore (Pio XI). È del 1672 la pubblicazione del l'*Ufficio del S. Cuore*, preparato dal Santo ed approvato da parecchi vescovi francesi, mentre è del 1667 la bolla pontificia che accorda indulgenze ad una confraternita del Cuore di Gesù e di Maria a Morlaix, ed è del 1674 la prima bolla pontificia per una confraternita eretta « in Ecclesia Cordis Jesu et Mariae » a Coutances.

B) *La diffusione della divozione e le opposizioni*. Dopo S. Giovanni Eudes una cosa mancava ancora: far conoscere la divozione e farla penetrare nella massa dei fedeli. Fu questa la missione affidata a ***S. Margherita M. Alacoque***, religiosa del convento della Visitazione di Paray-le Monial (1547-1690). Le rivelazioni principali avute dalla Santa a questo riguardo vanno dal 27 dicembre 1673 al 16 (?) giugno 1675. In esse, dopo aver precisato l'oggetto della divozione (il Cuore umano fisico di Gesù Cristo) e gli scopi (specialmente per fare conoscere l'amore di Cristo e per riparare le offese recate a questo amore), viene comandato alla Santa di diffondere tale divozione e vengono anche indicate alcune forme principali di essa, la comunione del I venerdì di ogni mese, la festa del venerdì dopo l'ottava del « Corpus Domini » con comunione riparatrice ed ammenda onorevole, e l'Ora Santa nella notte fra il giovedì ed il venerdì. Più tardi (1685 o 1680) la Santa annuncerà le promesse fatte da Cristo ai devoti del Suo Cuore: una particolare protezione perchè non periscano, la pace nelle famiglie, il profumo della celeste carità nelle comunità religiose a Lui consacrate, particolari benedizioni sopra i luoghi onorati della sua immagine; alle quali promesse, nel 1687 o 1688, si aggiunse la « grande promessa » della perseveranza o penitenza finale di coloro che si fossero comunicati di seguito per nove primi venerdì del mese.

All'umile religiosa fu dato un consigliere, che fu anche il primo più valido diffonditore della divozione, il Beato Claudio della Colombière (1641-1682). Le religiose della Visitazione furono le prime conquiste, e per loro mezzo la divozione ebbe presto dei centri di diffusione sparsi nella Francia e altrove.

Le tappe principali della divozione nei suoi progressi fino al 1765 sono: 1691, pubblicazione del volumetto *La dévotion au S. C. de N. S. J. C.*; 1697, 3 aprile, concessione della S. C. dei Riti ai monasteri della Visitazione di celebrare, il venerdì dopo l'Ottava del Corpus Domini, la Messa delle Cinque Piaghe; 1720, 1 dicembre, consacrazione di Marsiglia al S. C.; 1720, 20 giugno, festa del S. C. nella stessa Città; 1721, 7 giugno, voto della stessa città al S. C.; 1726, pubblicazione del *De cultu Sacrosancti Cordis Dei ac D. N. Jesu Christi*, del p. G. de Gallifet; 1739, pubblicazione della vita della Ven. M. M. Alacoque composta da mons. I. I. Languet, vescovo di Soissons; 1765, 6 febbraio, approvazione da parte della S. C. dei Riti della Messa e dell'Ufficio del S. C. per la Polonia e per la Confraternita Romana del S. C. a S. Teodoro; 1765, 10 luglio, concessione della stessa S. Congregazione a tutti i monasteri della Visitazione della Festa e dell'Ufficio del S. Cuore.

Il progresso fatto dal culto del S. Cuore con queste concessioni della S. C. dei Riti, fu causa di una reazione, che venne a coincidere con la lotta allora ingaggiata contro i Gesuiti (v.; inoltre Clemente XIII e XIV) e terminata con la soppressione della Compagnia nel 1773. Veramente diffidenze e contrasti non erano mancati neppure prima. Gli episodi più notevoli erano stati la messa all'indice del libro del Croiset nel 1704 e la ripulsa data dalla S. C. dei Riti nel 1729 alla domanda per l'introduzione della festa del S. Cuore. Autore principale di questa ripulsa era stato Prospero Lambertini (poi papa Benedetto XIV), promotore della fede.

La ragione prima, addotta dal Lambertini per giustificare la sua opposizione, fu, che trattavasi di una novità che nessun avvenimento particolare induceva ad accettare (come era stato invece il miracolo di Bolsena (v.) per il « Corpus Domini »). Inoltre egli trovava errata la ragione del culto addotta dal Gallifet. Riteneva pure che fosse troppo materiale il carattere della divozione, che la divozione prestata ad una sola parte del corpo di Cristo dividesse il Cristo, che non fosse serio rivolgere preghiere a una sola porzione di Cristo, come è il Cuore. Le stesse obiezioni furono mantenute vive anche negli anni successivi, alimentate soprattutto dalle correnti giansenistiche. Ma dopo il 1765 — anno, in cui, su petizione dei vescovi della

Polonia. Clemente XIII concesse una festa propria per il S. Cuore — la lotta contro la divozione scoppiò veemente. Contraddittori furono, con alcuni cattolici in buona fede, i gallicani, i giansenisti, i giuseppinisti, i febroniani. Principalmente da ricordare C. Blasi (*De festo C rdis Jesu dissertatio commonitoria*, Roma 1771), gli Annali Ecclesiastici di Firenze ed i periodici, dello stesso tipo, di Parigi e di Vienna, Scipione Ricci e lo pseudo concilio di Pistoia (1786). La divozione era criticata come nestoriana (divide il Cristo), come pratica feticista ed idolatrica, infetta di materialismo, di quietismo, come nuova ed illegale. I devoti del S. Cuore erano chiamati cordicoli, cordilatri, sarcolatri, muscolari, alacoquisti, nestoriani, ecc, ecc.

Fra i difensori principali della divozione sono da annoverare: Mons. I. F. H. de Fumel. *Le culte de l'Amour Divin*, Paris 1774 76 (trad it. del p. Mozzi 1782), B. Tetamo (*De vero cultu SS. C. J.*. Venetiis 1772). E. Marquès (*Defensio cultus SS. C. J...*, Venetiis 1781)

La bolla *Auctorem Fidei* del 28 agosto 1794 di Pio VI (già precedentemente egli aveva mostrato il suo pensiero con la concessione nel 1777 della Messa e dell'Ufficio del S. Cuore al Portogallo, e con il breve del 29-VI-1781 a Scipione Ricci) pose fine in certo qual modo alla lotta. La bolla contiene la condanna di tre proposizioni avverse al culto del S. Cuore (LXI-LXIII). Non mancò in seguito qualche altra puntata in contrario; ma da allora la divozione riprese risolutamente il suo cammino in avanti, senza mai più arrestarsi.

Le tappe maggiori di questo nuovo periodo sono: 1803, bolla di Pio VII che conferisce il titolo di Primaria (ossia con facoltà di aggregarne altre) ad una Confraternita eretta in Roma a S. M. in Cappella nel 1797; 1815, concessione della Messa e dell'Ufficio del S. C per la Spagna; 1856, la festa del S. C. è estesa alla Chiesa universale; 1864, beatificazione di M. M. Alacoque; 1889, la festa del S. C. è elevata a rito doppio di I classe; 1893, 31 dicembre, consacrazione del genere umano al S. C.; 1913 e 1915 Pio X e Benedetto XV approvano il rito di intronizzazione del S. C. nelle famiglie; 1920, 12 maggio, canonizzazione di M. M. Alacoque; 1928, 8 maggio, la festa è elevata a rito doppio di I^a^ classe con ottava privilegiata nell'ordine delle feste primarie, e vengono assegnati un nuovo Ufficio e una nuova Messa.

II. **Dottrina teologica**.

A) *Oggetto del culto*. Oggetto di CULTO (v.) non può essere se non la persona. « Honor adorationis proprie debetur hypostasi subsistenti » (*Summa Theol.*, III, q. 25, a. 2). L'oggetto *materiale adeguato* del culto del S. Cuore è quindi la stessa persona di Cristo, il Verbo Incarnato: essendone *oggetto formale generale* la infinita dignità del Cristo.

Ma il culto del S. C. intende onorare Cristo sotto un aspetto speciale, nel suo Cuore. *Oggetto materiale proprio* quindi del culto è il Cuore di Cristo, cuore fisico, carneo. Mentre ne è *oggetto formale*, ossia ragione di questo speciale culto, la carità di Cristo, che è dal Cuore simboleggiata, sia la carità creata che la increata (su questo qualche teologo dissente), sia la carità verso gli uomini che la carità verso Dio: anzi oggetto formale del culto al S. C. possono essere detti tutti quei sentimenti di bontà che il cuore hanno per simbolo. Se si domanda quindi per quale ragione si tributi uno speciale culto al Cuore di Cristo, mentre non tutte le parti di Cristo sono oggetto di culto speciale (sono infatti oggetto di culto speciale la Umanità di Cristo, i suoi Misteri, il Suo Prezioso Sangue, le Sue Cinque Piaghe, il Suo Sacro Volto), si risponderà che la carità di Cristo per la sua grandezza, ed ancora perchè è principio di ogni bene per noi, lo richiede. E su questo nessuna obiezione può venir mossa. Le obiezioni vengono fatte invece per la scelta del « cuore » ad indicare tale carità. È evidente che può essere oggetto del nostro culto la carità di Cristo in se stessa. Ma è conforme alla natura umana (e la cosa appare in tutto ragionevole) di cercare un simbolo che meglio fissi nel nostro animo la realtà invisibile. Orbene nulla meglio del Cuore di Cristo serve ad indicare il suo amore per noi: 1) perchè il cuore è considerato simbolo dell'amore nel comune linguaggio dei popoli (si esclude quindi la ragione addotta dal Gallifet, ad esempio, che il cuore sia propriamente « la sede » dei sentimenti umani, e quindi anche dell'amore: al massimo si dirà che il cuore « risente » delle passioni dell'animo, ciò che per l'appunto l'ha fatto assumere universalmente a simbolo dell'amore); 2) perchè Cristo stesso mostrò questo simbolo del suo amore nelle rivelazioni fatte a parecchie anime privilegiate, e prima di tutto a Santa M. M. Alacoque; 3) perchè lo squarcio del suo Costato è stato come la conclusione del suo amore: « in finem dilexit eos ».

B) *Fine speciale del culto*. È già contenuto nell'oggetto formale. Tuttavia, seguendo le intenzioni formulate nelle rivelazioni a Santa M. M. Alacoque, possiamo così specificare tale fine: 1) la glorificazione dell'amore di Cristo nel suo Cuore, mediante il ricambio del nostro amore; 2) il ringraziamento a Cristo per il suo amore, specialmente significato nell'Eucarestia; 3) la espiazione e la riparazione delle ingiurie fatte al suo amore (v. RIPARAZIONE); 4) l'impetrazione dell'amore a Cristo ed al prossimo.

C) *Frutti speciali del culto*. Li riassumiamo in queste parole di Gesù a Santa M. M. Alacoque: « Il mio amore regna nel dolore, trionfa nell'umiltà, gode nell'unità ». La forza nella sofferenza, l'umiltà nell'amore e l'unità degli uomini fra loro e degli uomini per Cristo in Dio, possono ben essere detti i frutti speciali inerenti alla divozione del S. Cuore di Gesù. Si aggiungano poi i frutti contenuti nelle promesse fatte dal S. C^l^ alla Santa.

D) *Culto del Cuore Eucaristico di G. C.* Nessuna ragione teologica può opporsi a questo culto in quanto si proponga come oggetto speciale « il Cuore di Gesù in quanto è presentato nella S. Eucaristia » (S. C. dei Riti 15-VII-1914); si considera cioè particolarmente « l'atto di suprema dilezione con il quale il C. di G. istituì l'adorabile Sacramento dell'Eucaristia, rimanendo con noi fino alla consumazione dei secoli » (*Raccolta delle indulgenze*. Roma 1898, p. 194, n. 121). Tale culto risulta del resto approvato dalla S. Sede. Sono tuttavia da ricordare in proposito due decreti di Roma. Il primo del S. Officio del 1891, che disapprovava, per la loro novità, certi emblemi con il S. C. nell'Eucarestia; l'altro della S. C. dei Riti del 28 marzo 1914 (confermato il 15 luglio dello stesso anno) che vietava come « non liturgico » il titolo di « Cuore eucaristico » dato ad una chiesa.

III. **Raffigurazioni** del Cuore di Cristo, è dato

ritrovarne anche nel medioevo, ben prima delle apparizioni a Santa M. M. Alacoque. Ma non si tratta che di simboli, e non sono oggetto di culto alcuno, salvo quando la piaga del Costato è unita in una stessa immagine con le altre quattro piaghe del Corpo di Cristo. La prima immagine sorta dall'apostolato della Santa di Paray, ci presenta il Cuore di Gesù solo, ossia separato dal resto del Corpo del Salvatore, squarciato, fiammeggiante, sormontato dalla croce e circondato dalla corona di spine. Questa è la iconografia che prevale nei primi tempi del culto, anche quando la composizione diviene più complessa per la presenza di figure. Ma poi entra nell'uso di rappresentare la stessa figura di Cristo con il Cuore, così come si era rivelato anche alla Alacoque (almeno nella seconda delle grandi rivelazioni pare che alla Santa sia stato presentato il solo Cuore). Molteplici furono i modi, nei quali gli artisti svolsero questo tema. Singolare l'atteggiamento che si trova nel quadro di P. Batoni al Gesù di Roma, dove il Signore tiene il suo Cuore in mano. Abitualmente Gesù tiene il Cuore visibile sopra il petto. Discussioni furono fatte sul rilievo da darsi a questa presenza del Cuore. Certo è da tenere che oggetto del culto è il Cuore reale di Gesù: il che però non impone che tale Cuore venga riprodotto in modo al tutto realistico.

Bibl. — Pio XI, Encicliche *Miserentissimus Redemptor*, 1928, e *Caritate Christi*, 1932. — P. Galtier, *Le Sacré Coeur*. Textes pontificaux traduits et commentés, Paris 1939.

I) N. Nilles, *De rationibus festorum S. C. J. et P. C. M.*, 2 vol., Oeniponte 1885. — É. Letierce, *Étude sur le Sacré-Coeur*; t. I. *Le S. C. et la Visitation*; t. II, *Le S. C. et la Compagnie de Jésus*, Paris 1890-91. — J. V. Bainvel, *La dévotion au S. C. de J.*, 1.ª éd. Paris 1906 (tradotto in ital.). — A. Hamon, *Hist. de la dévotion au Sacré-Coeur*, 5 voll. (4 pubblicati finora) Paris 1906-1932. — A. Vermeersch, *Pratique et doctrine de la dévotion au S. C. de J.*, Tournai 1906 — G. M. Saenz de Tejada, *Il S. C. e la Compagnia di Gesù*, (trad. dallo spagnolo) Roma 1918. — C. Richstätter, *Die Herz-Jesu Verehrung des deutschen M. A.*, Paderborn 1919, 1924². — A. Bernareggi, *Le polemiche circa la divozione del S. C. in Italia alla fine del 700*, in *Scuola Cattolica* 1920. — U. Berlière, *La dévotion au S. C. dans l'Ordre de St. Benoît*, Maredsous 1923. — Ch. G. Kanters, *La dév. au Sacré-Coeur de J. dans les anciens États des Pays Bas*, Bruxelles 1928-1929. — Idem, *Le C de J. dans la littérature chrétienne des 12 premiers siècles*, Bruxelles 1930. — Anonimo (p. Cr. B. Simoni), *Non praevalebunt*. Padova 1932. — A. Coletti, *Il giansenismo e la divozione al S. C. di G.*, Modena 1938. — P. Savio, *Devozione di Mgr. Adeodato Turchi alla S. Sede*, Roma 1938. — F. Alcañiz, *La divozione al C. di G.*, Milano 1939. — Alf Cuk, *La Chiesa Russa e il culto del S. Cuore*, Gorizia 1941: ricerca di testimonianze (implicite) in favore del culto del S. Cuore fra i teologi russi, per dimostrare ingiustificata l'opposizione di scrittori spirituali ortodossi alla divozione cattolica.

II) H. J. Nix, *Cultus SS. Cordis Jesu et purissimi Cordis B. V. M. sacerdotibus et theologiae studiosis propositus*, Friburgi 1905. — L. Garriguet, *Le Sacré-Coeur de J.: exposé historique et dogmatique*, Paris 1920. — Id., *Eucharistie et Sacré-Coeur*, ivi 1925. — J. M. Poertzgen, *Das Herz des Gottmenschen im Weltenplane*, Trier 1926, 4ª ed. migliorata a cura di Von Ketter. — D. Castelain, *De cultu Eucharistici Cordis Jesu*, Paris 1928. — J. B. Terrien, *La dév. au S. C. de J. d'après les documents authentiques et la théologie*, Paris 1928. — Fr. Dander, *Herz-Jesu Verehrung*, Innsbruck-Leipzig 1939.

III) A. Bernareggi, *L'iconografia del C. di G.*, in *Arte Cristiana* 1920. — G. de Luca, *Per dipingere un Sacro Cuore*, in *Arte Sacra* 1932.

CUORE di GESU' (Congregazioni Religiose del S.) e **CUORE di MARIA** (Congregazioni RR. del S.), ecc.: v. Sacro Cuore.

CUPANI Francesco (1657-1710), n. a Mirto presso Palermo, m. a Palermo. Entrò nel Terz'Ordine Regolare di S. Francesco a 24 anni, già addottorato in medicina e storia naturale. Ottimo religioso, insegnò filosofia e teologia a Palermo, ma la sua inclinazione lo portava alle scienze naturali, particolarmente alla botanica, della quale fu valentissimo cultore. Direttore, dal 1690, del giardino botanico di Misilmeri, fondato dal principe della Cattolica, descrisse in erudite opere le piante rare ed esotiche della Sicilia. Attese per un decennio alla preparazione della sua opera classica: *Historia naturalis sicula* (ed. postuma, 1713). Da lui si denomina la specie delle Cupanie (Sapindacee). — Enc. It., XII, 139 *a*. — G. Parisi, *Monografia del P. Fr. Cupani*, in *Analecta Tertii Ord. Reg.*, I, 1933. — R. Luconi, *Il Terz' Ordine Reg. di S. Fr.*, Macerata 1935, p. 237-238.

CUPOLA. I) **La C. nella storia dell'architettura**. La C. è una costruzione esterna a volta su un tamburo (basamento) poligonale, tondo o ellittico, che sormonta un assieme architettonico, dandogli aspetto di ricchezza e di maestà. La forma più semplice della C. è quella semisferica su base cilindrica. La C. sferica si alza da base poligonale, i triangoli misti che ne risultano si chiamano pennacchi e nelle varie epoche e regioni prendono varia forma costruttiva. La C. sferica su pianta cilindrica o poligonale a più di quattro lati fu caratteristica dell'arte romana, mentre quella su pianta quadrata lo fu dell'architettura bizantina prima, e del Rinascimento poi. Per quanto riguarda la C. « romana » in periodo cristiano, ricorderemo — come tipi del grande sviluppo avutosi in questo genere di costruzioni nel periodo adrianeo (Pantheon) — le CC. dei battisteri di S. Giovanni in Laterano e della basilica Fausta a Milano. Tra i tipi del periodo romano e quello cristiano-bizantino, fa parte a sè il sepolcro di Galla Placidia a Ravenna, dove la C. su pianta quadrata racchiude come elemento unitario il pennacchio e la calotta. La C. bizantina risulta dagli influssi di Roma e dell'arte architettonica orientale, specialmente persiana. La C. semisferica sorge sul nucleo centrale cubico mediante il raccordo di pennacchi sferici. La linea della C. appare abbassata a causa del rinfianco che la cinge e del contrasto provocato dalla serie di piccole finestre che dalla base della C. stessa lasciano piovere la luce nell'interno. L'intradosso è formato a spicchi ondulati, molte volte rilevabili all'esterno (S. Sofia di Costantinopoli, i SS. Sergio e Bacco a Salonicco).

È solo tra il sec. IX e il XII che le CC. bizantine, ferme agli schemi planimetrici, tendono a uno slancio verso l'alto per l'interposizione di un alto tamburo traforato da finestre e variamente decorato. Le CC. di S. Marco a Venezia, caratteristiche per l'involucro di legno che avvolge la sottoposta C. in muratura, risentono l'influsso bi-

zantino, come pure le CC. di Sant'Antonio a Padova, di Saint-Front a Périgueux, e altre.

Nei secc. VIII-X, periodo di stasi nell'arte costruttiva, le CC. continuano ad elevarsi, specie per i battisteri. Di quest'epoca sono le « cube » siciliane. Sempre in connessione con gli edifici battisteriali a pianta centrale si sviluppano le CC. nei sec. XI-XII, periodo dell'arte romanica e lombarda. Tipica di questo periodo è l'applicazione delle CC. all'incrocio delle navate nelle chiese basilicali a volta, su raccordi di varia forma. Esternamente la C. è racchiusa dal tamburo poligonale (tiburio) che la rinfianca e stabilisce la linea del tetto, da cui è coronata.

Tipo di C. del Rinascimento toscano e che chiude il periodo medievale e la C. di S. Maria del Fiore a Firenze. Essa è a sesto acuto, a doppia calotta, interna ed esterna, collegata da una serie di nervature meridiane riunite tra loro da una serie di archi.

CC. su pianta quadrata e su pennacchi sferici sono quelle della cappella dei Pazzi e della sacrestia vecchia di S. Lorenzo.

Il Rinascimento lombardo si rannoda ai motivi medievali, ed è il Bramante che rinnova la tradizione lombarda (duomo di Pavia, S. Maria delle Grazie a Milano). A Roma invece il Bramante muta stile (S. Pietro in Montorio). Per la C. di S. Pietro in Vaticano il Bramante aveva ideato un innesto del tempio periptero rotondo e del tiburio lombardo; ma Michelangelo la risolvè diversamente, adottando la doppia calotta poggiata su un tamburo fornito di contrafforti (colonne binate) e coronata da lanterna. Dalla C. di S. Pietro, come da modello, venne un'infinità di tipi, a Roma e fuori, che — variando i contrafforti, le finestre nel tamburo, le forme della lanterna — variarono modellazione, curvatura. Entrerà il Barocco in seguito a innovare sensibilmente.

Un primo tentativo è rappresentato dalle CC. di Piazza del Popolo; ma esemplari tipici delle nuove forme sono date dal Borromini nelle CC. di S. Agnese al Circo Agonale, dove la C. è legata alla facciata concava; di S. Ivo alla Sapienza, dove la C. deriva da un complicato sistema di interruzioni di varie forme, si svolge in un tamburo di curvatura discontinua, e termina a spirale; di S. Andrea delle Fratte, di S. Carlino al Quirinale, ecc. Più sobrio è il Bernini (Castelgandolfo, S. Andrea al Quirinale). Notevoli anche le CC. ispirate allo stile barocco di S. Giuseppe (Richini) e di S. Maria della Passione (C. Solari) a Milano. Pure seicentesco è il tema delle CC. ellittiche instaurato dal Vignola. Tipo pieno di interesse per la sua monumentalità è quello di S. Maria di Vicoforte di Mondovì. Alle CC. italiane si ispirano quelle di S. Paolo di Londra, del Pantheon di Parigi, ed altre.

Ai tempi nostri — prevenuti dalle moli Antonelliana di Torino e di S. Gaudenzio di Novara —, avendosi a disposizione materiali nuovi e strutture in cemento armato, sono riservate costruzioni di CC., in cui si possono realizzare con grande agio gli schemi classici, nello stesso tempo che creare forme architettonicamente audaci ed originali.

2) **La C. e l'estetica.** A nessuno sfugge l'importanza del contributo della C. all'estetica dell'edificio sacro. Contributo, come è stato ben osservato, maggiore che non, ad esempio, quello dei famosi campanili delle cattedrali francesi, giacchè le cupole, come è facile constatare in Italia dove costituiscono un motivo ormai schiettamente nazionale, non solo sono un elemento di bellezza all'esterno, ma anche e forse più all'interno, conferendo allo spazio maggior profondità di respiro, vivificandolo come sorgenti di luce, come nuclei d'irradiazione o di collegamento dei motivi architettonici ed anche come punti di attrazione degli sguardi e conseguentemente di mistica elevazione attraverso una atmosfera ch'esse rendono più sacra.

Perciò si deve procedere con grande ponderazione dei problemi estetici che la C. impone. Anzitutto, quanto al posto, secondo lo spirito della liturgia, la C dovrebbe, di preferenza, essere coronamento e quasi celeste sublimazione dell'altar maggiore, ma sarà necessario concordare questa specie d'esigenza con quelle non indifferenti dell'estetica interna ed esterna di tutto l'edificio.

Quanto alla struttura e alle proporzioni occorre parimenti considerarne le risultanze estetiche, specialmente in riguardo a certi problemi di non facile soluzione. Infatti pare, ad esempio, che da una C. si ottengano, quanto all'estetica, effetti opposti a seconda che sia costruita con o senza tamburo. Nel primo caso, guadagna l'esterno dell'edificio e ne svantaggia l'interno; nel secondo, accade viceversa.

Compito dell'architetto è trovare una soluzione armonica che conferisca all'edificio, simultaneamente, esterna maestà e interna suggestione.

Quanto, poi, alla decorazione, canone precipuo sembra essere il rispetto e l'aderenza della libertà creativa del pittore alla linea architettonica, tanto che ne resti inviolata e nello stesso tempo ne venga precisato ed esaltato l'indefinito linguaggio.

Bibl. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, IV, col. 1346-74. — Enc. It., XII, 139-151 *a.* — C. Bricarelli, *Per l'estetica degli edifizi a cupola*, Civiltà Catt. 1934².

CURA d'Anime. È il compito del ministero pastorale o apostolato gerarchico. Perciò quanto dicemmo sull'*oggetto, importanza* ed *eccellenza*, sulle *condizioni* e *mezzi di efficacia* dell'Apostolato (v.) gerarchico, vale anche per la C. d'A. La scienza della C. d'A. si dice Teologia Pastorale (v.).

Oggi l'espressione « C. d'A. » ha assunto prevalentemente il valore giuridico di *ufficio* in senso oggettivo. Intendendo qui appunto la C. d'A. quale è giuridicamente organizzata in un determinato territorio, notiamo che essa deve estendersi:

a) *a tutta la vita religioso-morale* dei sudditi. Non deve cioè limitarsi solo a quelle forme di attività che sono di maggior gradimento e soddisfazione per il curatore d'anime.

b) *a tutti i fedeli* della cura, non solo ad una cerchia d'anime scelte. Il motto del pastore d'anime dev'esser quello di S. Paolo: « Omnibus omnia factus . . . ». Non può egli accontentarsi di quelli che spontaneamente vengono, ma deve cercare anche le pecorelle smarrite del suo gregge. Con ciò non si esclude la formazione più accurata dei migliori tra i fedeli per farne il lievito della grande massa. Il pastor d'anime deve quindi conoscere le sue pecorelle e mantenere con ciascuna un caldo rapporto di paternità.

c) *anche alle forme nuove di cura pastorale.*

Cupole

Basilica di S. Pietro - Roma.

Cattedrale - Como.

Basilica di Superga - Torino.

S. Maria della Consolazione - Todi.

Chiesa di S. Giovanni - Torino.

S. Pietro in Montorio - Roma.

Proprietà riservata.

Chiesa di Nostra Donna - Dresda

Chiesa di S. Teodoro - Atene.

Cupola degl'Invalidi - Parigi.

Cupola della Madonna della Steccata - Parma.

Cupola del S. Salvatore - Mosca.

Cupola del S. Gaudenzio - Novara.

Proprietà riservata.

Il pastore d'anime non deve mai essere uno sterile « laudator temporis acti », ma il salvatore delle anime del suo tempo che non trascura nessun mezzo per far loro del bene. I grandi principii della cura pastorale non mutano, ma cambiano le circostanze alle quali quei principi devono essere applicati. È necessario quindi avere lo spirito aperto ai nuovi bisogni per non diventare dei piagnucolosi sorpassati che non capiscono più le anime nè sono da esse compresi.

La C. d'A. ha, d'altra parte, dei limiti:

a) *di luogo,* segnati dai confini della propria giurisdizione, senza indebite intromissioni nella cura riservata ad altri.

b) *di tempo,* non tanto in relazione ai sudditi che, per tutta la loro vita, hanno bisogno della cura pastorale, quanto piuttosto in relazione alla persona del pastore d'anime che deve limitare la sua azione, in una data comunità, al solo tempo nel quale è incaricato di presiedervi. Illegittima e dannosa è l'ingerenza nel governo di una cura che non è più affidata alla sua responsabilità.

c) *d'azione,* nel senso che il curatore d'anime non deve assumersi impegni che siano incompatibili col proprio dovere, nemmeno sotto pretesto di zelo. Sono da ricordare le severe prescrizioni del Diritto sull'obbligo della residenza (CJ can 462). Limiti di azione anche nel senso che la cura pastorale non deve rivolgersi che agli interessi religioso-morali dei fedeli, non a quelli materiali se non in quanto rientrano, almeno indirettamente, nell'ambito della cura. v. Clero.

Essendo la C. d'A. la continuazione dell'opera redentrice di Cristo in un mondo « totus positus in maligno », non è a meravigliarsi che, al pari dell'opera di Cristo, incontri difficoltà, incomprensioni e talora opposizione e persecuzione. Non vi è estranea l'opera dell' « inimicus homo », ma cause più immediate si possono riscontrare:

a) *nella libertà dei soggetti,* che è rispettata sempre anche dall'azione della grazia, ma che può venir turbata dalla violenza delle passioni.

b) *nella individualità* dei sudditi, cioè nella loro indole naturale, che, come tante volte contrasta l'opera dell'educazione, così può ostacolare l'opera pastorale.

c) *nelle innumerevoli peripezie,* a cui può andar soggetta anche la vita soprannaturale dei sudditi, tante volte per riflesso delle vicende che turbano la vita stessa naturale. Un periodo di agitazioni e di forti preoccupazioni non può non incidere — spesso gravemente — sulla vita dello spirito.

Le difficoltà non devono mai abbattere il pastore d'anime che sappia collocarsi al suo giusto posto, qual è quello soprannaturale. Nelle circostanze, anche più critiche, gli dev'essere sempre di conforto il riflettere quanto segue.

a) Nella cura delle anime il pastore non è solo: egli non è che un ministro a cui incombe l'obbligo della fedeltà. È Gesù Cristo il primo che opera nel regno del soprannaturale. Deve quindi esser bandito un pericoloso naturalismo che generi scoraggiamento e inazione.

b) Tutta la storia della C. d'A., incominciando da Cristo, è una storia di lotte e di sacrifici. Il pastore d'anime deve portare il suo contributo di sofferenza. « Bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis » (Giov X 11). Ciò che lo conforta è che l'esito non può fallire.

c) Benchè il lavoro pastorale non sia mai completamente sterile, tuttavia lo stabilirsi del regno di Dio nelle anime richiede una cura paziente, continua, metodica e perseverante. È necessario attendere con serenità evangelica il maturare dei frutti che forse verranno raccolti da altri, ma dei quali si avrà tutto il merito dinnanzi a Dio.

d) Non è giusto vedere solo il male; accanto vi è sempre anche molto bene. Anzi l'eroismo della virtù trova terreno propizio soprattutto in un campo contrastato da forze avverse.

Le benemerenze sociali del ministero pastorale si fondono con quelle della Chiesa (v.) e del Sacerdozio (v.). Permeando ed elevando tutte le manifestazioni dell'attività umana, la C. d'A. diviene anche una forza civilizzatrice di primo ordine. Si affianca all'opera di civile educazione, ma di tanto la supera di quanto il soprannaturale supera la natura.

Essa « non solamente ha la virtù di far progredire l'anima individua e la sua vita superiore, ma si espande anche nel corpo sociale mostrandosi, come insegna la storia, forza di incomparabile valore ed efficacia nella trasformazione di popoli interi » (Krieg, p. 23).

Bibl. — S. Gregorio Magno, *La Regola Pastorale,* Vicenza 1931. — Krieg, *Scienza Pastorale,* I, Torino 1929. — Stocchiero, *Pratica Pastorale in tempi di emergenza,* Vicenza 1942. — G. Schulte, *Il Pastor d'anime.* — Id., *La Cura Pastorale,* Brescia 1939. — C. Noppel, *Aedificatio Corporis Christi,* ivi 1939. — C. Gröber, *Christus Pastor,* ivi 1932.

CURAÇAO. v. Antille (Olandesi).

CURATO. v. Coadiutore; Parroco.

CURATO (Il S.). v. Vianney.

CURATORE. È una figura che compare spesso nella legislazione civile. La sua mansione, affine a quella del Tutore (v.), è la protezione delle persone incapaci, con questa differenza, che il tutore ha piena rappresentanza della persona incapace sia nei rapporti personali che patrimoniali, mentre il C. ha l'ufficio di assisterla solo in certi atti più importanti della vita.

Vi sono due specie fondamentali di cura: quella che riguarda i *minori emancipati* (C. Civ. It., art. 394) e quella che riguarda i *maggiori inabilitati* (ivi art. 419).

In molte occasioni poi la Legge provvede alla nomina di *curatori speciali* per garantire particolari interessi.

Tra i curatori speciali ricordiamo il C. del nascituro (art. 339); il C. nel giudizio di disconoscimento della paternità quando l'azione è proposta contro il figlio minore (art. 247); il C. per il figlio minore onorato da liberalità testamentarie o da donazioni (artt. 321, 356); il C. nei conflitti di interesse tra il figlio e il padre o tutore (artt. 320, 347); il C. in caso di abuso della patria potestà (art. 334); il C. ai figli di vedova che passa a seconde nozze (art. 340); il C. all'inabilitato o inabilitando che vuol contrarre matrimonio (art. 166); il C. dell'eredità giacente (art. 528 s.); ed altri ancora.

Particolarmente importante è la funzione del C. nella procedura fallimentare (cf. R.D. 16-III-1942, n. 267: artt. 27-39). v. Fallimento.

Data la delicatezza del compito e la responsabi-

lità grave del C., la Legge stessa sottopone, di regola, la sua azione ad un severo controllo ed esige, per la sua nomina, speciali garanzie (art. 393).

I principali obblighi morali del C. si riducono ai seguenti: usar diligenza nel promuovere gli interessi che dalla legge gli sono affidati; non distornare a proprio vantaggio il patrimonio che deve amministrare; non favorire con mezzi ingiusti nè la persona soggetta alla sua cura nè gli aventi diritti o causa contro di essa; non esigere nè accettare indebite retribuzioni.

Il C. è considerato dalla Legge come pubblico ufficiale, perciò vanno applicate contro di lui — quando venga meno al suo ufficio — oltre le sanzioni particolari che dalla Legge possono essere comminate, anche le pene di cui agli artt. 315, 317-319, 321-323 del Codice Penale.

Bibl. — Enc. It., « *Cura* ». — Boggio, *Delle persone fisiche incapaci*, I, nn. 440-447, Torino 1888. — Cicu, *Il diritto di famiglia*, Roma 1915, p. 247 s. — W. D'Avanzo, *Delle successioni*, 2 tomi, Firenze 1941. — R. De Ruggiero, *Istituzioni di Dir. Civ.*, Messina 1930, § 128. — Bicchierai, *Il mondo degli affari e la morale*, Brescia 1935, p. 359 ss. — Greco, *Scritti e scherzi di ragioneria professionale*, Milano 1934.

CURCI Carlo Maria, S. J. (1810-1891), oratore e pubblicista, n. a Napoli, m. a Careggi, presso Firenze. Gesuita dal 1826, insegnò prima esegesi biblica, e poi fu applicato alla predicazione. La grande notorietà gli venne dalla pubblicazione di *Fatti e argomenti in risposta a . . . V. Gioberti*, Napoli 1845; in un anno 8 edizioni. Seguirono: *Una divinazione*, 2 voll., Parigi 1849 (a proposito dei « Prolegomeni », del « Gesuita Mod. » e dell' « Apologia » del Gioberti), e *La demagogia italiana e il Papa Re*, ivi 1849. Poco dopo (1850) fondava, col concorso dei PP. Bresciani, Liberatore e Taparelli, la Civiltà Cattolica (v.) e ne assumeva la direzione sino al 1853. Ritornato alla predicazione, pubblicò: *Paganesimo antico e moderno*, 1862; *Natura e Grazia*, 1865, ed altre conferenze. Ma le sue idee sullo Stato temporale della Chiesa, di cui aveva difeso con ardore la necessità, cominciarono a mutare: cf. la prefazione a *Lezioni esegetiche e morali sopra i 4 Vangeli* (che sono l'opera sua principale). Firenze 1874-6, in 5 voll., dove si espresse per la prima volta. Finì anzi all'estremo opposto e uscì dalla Compagnia (1877). *La nuova Italia, Il Vaticano regio tarlo superstite della Chiesa catt.*, *Lo scandalo del Vaticano*, furono messi all'Indice e l'A. sospeso. Nel 1884 il C. ritrattò i suoi errori e dieci giorni prima di morire fu riammesso nella Compagnia. — Memorie *utili di una vita disutile* (dal 1849), Firenze 1891. — *Civiltà Catt.*, ser. XIV, t. XI (1891) 102-5. — Sommervogel, II, 1735-40. — H. Dutouquet in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 2428 s. — Enc. It., XII, 155. — G. Casati, *Dizionario degli Scrittori d'It.*, II, p. 221 s (n. 1385).

CURETON Guglielmo (1808-1864), ministro anglicano, orientalista di fama, n. a Westbury, m. a Londra. Conservatore dei manoscritti al British Museum, ne fece edizioni di grande merito, fra cui principale: *The ancient Syriac Version of the Epistles of St. Ignatius* con traduzione e note (Londra 1845). Inoltre pubblicò le Lettere « festali » di S. Atanasio (1848), la terza parte della Storia Eccl. di Giovanni di Efeso (1853), la versione (*syriaca Curetoniana*) dei Vangeli separati (ossia non armonizzati come nel Diatessaron) anteriori alla Peshitta, altri testi siriaci. — Enc. It., XII, 157 *b*. — Merk in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 92 s.

CURIA Generalizia, si dice il corpo dirigente dei singoli Ordini o Congregazioni o Istituti Religiosi, a capo dei quali sta il « generale ».

CURIA Romana. *Curia* servì a designare il luogo, le persone e i dicasteri del governo sovrano, e conserva tale significato anche per riguardo alla C. R. Questa ebbe la sua prima evoluzione dal *presbyterium* al *consistorium*, acquistò una forma organica, quale sostanzialmente vige ancora, con la costituzione *Immensa* di Sisto V (22-1-1588), e finalmente Pio X. con la *Sapienti consilio* (29-VI-1908), provvide a circoscrivere le singole competenze dei vari dicasteri della C. R. per impedirne il concorso e a separare la spedizione amministrativa degli affari dalla cognizione giudiziale, ottenendo una più perfetta coordinazione delle funzioni della sovranità mediante tre grandi organi distinti, che sono: le Congregazioni (v.), i Tribunali (v.), gli Uffici (v.).

L'esercizio dei poteri del Primato pontificio sembra abbia raggiunta così la sua più conveniente ed adeguata attuazione. Il sommo Pontefice assomma in sè tutti i poteri: legislativo e giudiziale, amministrativo ed esecutivo, ma non li esercita tutti da solo; Egli si riserva la emanazione delle leggi generali, dei decreti dottrinali e degli atti più solenni e provvede all'ordinario governo della Chiesa universale per mezzo delle Congregazioni (*potere amministrativo*), dei Tribunali (*potere giudiziale*) e degli Uffici (*potere esecutivo*).

Al complesso di questi organi del supremo potere apostolico compete la qualifica di *Santa Sede* (can 7).

1. Sotto la voce *Congregazioni Romane*, si è già detto qualche cosa di quello che riguarda la organizzazione e la competenza della C. R., il valore e le formule dei suoi atti. Ogni dicastero della C. R. ha una giurisdizione *ordinaria-vicaria*, che deve dirsi apostolica o pontificia, formando il Papa e i suoi dicasteri una sola persona giuridica, la Santa Sede. Il potere dei singoli dicasteri rimane però *comunicato* dal Papa, *distinto* da quello proprio del Papa e più *limitato* di esso per ragione della materia e spesso delle persone e del territorio, soggetti alla competenza di ogni dicastero. Dato poi che la competenza dei singoli dicasteri della C. R. non è cumulativa, ma *esclusiva*, ogni dicastero, prima di prendere in esame qualsiasi affare o domanda ad esso indirizzata, deve rendersi conto appunto della propria competenza in materia; e anche a tale scopo giova la prescrizione del can 43, per la quale chi ebbe un rifiuto alle proprie domande da un dicastero, invalidamente otterrebbe un assenso da altro dicastero della C. R. o dal proprio Ordinario, senza il beneplacito della Congregazione o dell'Ufficio che primo si occupò della cosa. Rimane sempre salvo, per il bene delle anime, il diritto di ricorso alla sacra Penitenzieria (v.).

2. Il Trattato Lateranense si occupa sia della persona che dei palazzi, in cui ha sede la C. R.

Sono esenti dal servizio militare, dalla giuria e da ogni prestazione di carattere personale i dignitari della Chiesa e i funzionari di ruolo, dichia-

rati dalla S. Sede indispensabili, addetti in modo stabile e con stipendio fisso agli uffizi e dicasteri della S. Sede, esistenti fuori della Città del Vaticano. Gli ecclesiastici che ivi partecipano alla emanazione degli atti della S. Sede, non sono soggetti per cagione di essi a nessun impedimento, investigazione o molestia da parte delle autorità italiane (art. 10). Le retribuzioni da essi godute vanno esenti da ogni tributo in territorio italiano (art. 17).

Gli enti centrali della Chiesa cattolica sono esenti da ogni ingerenza da parte dello Stato italiano (salvo le disposizioni sugli acquisti dei corpi morali), come pure dalla conversione nei riguardi dei beni immobili (art. 11).

Infine, gli artt. 15 e 16 garantiscono, oltre ad altri edifizi dipendenti dalla S. Sede, ai palazzi che sono o diventino sede della C. R. le immunità riconosciute dal diritto internazionale alle sedi degli agenti diplomatici di Stati esteri e l'esenzione da vincoli o da espropriazioni per causa di pubblica utilità, nonchè da tributi sia ordinari che straordinari. Tenuti presenti i cann 242-245, cf. gli autori citati in calce alla voce CONGREGAZIONI ROMANE. Inoltre: E. BESTA in *Nuovo digesto It.*, 1938, IV, 485 *a*-502 *b*. — N. DEL RE. *La Curia R.*, Roma 1941

CURIA Vescovile. È l'organo centrale di cui si serve il Vescovo nel governo della diocesi. Si distingue in due sezioni: l'*amministrativa* col Vicario Generale e il cancelliere; la *giudiziaria* con l'officiale, il promotore di giustizia, il difensore del vincolo, i giudici sinodali, gli uditori, i parroci consultori, gli uscieri (cursores) e gli ufficiali giudiziari (apparitores). Gli esaminatori sinodali e i notai hanno competenza amministrativa o giudiziaria a seconda della materia, in cui è richiesto il loro ufficio. Tutti devono aver la nomina per iscritto, prestar giuramento « de munere fideliter exercendo » senza preferenza di persone, mantenere il segreto d'ufficio e trattare gli affari alle dipendenze del Vescovo « ad normam iuris » (cann 363-4).

Il CJ tratta dei doveri dei singoli officiali distintamente: per quelli della sezione giudiziaria nei cann 1573-93, per gli altri nei cann 366 ss.

L'importanza della diocesi e l'affluenza degli affari esigono spesso la nomina e la collaborazione di altri ufficiali nella sezione amministrativa. Sia il Vicario che il Cancelliere possono avere dei Pro-vicari e dei vice-cancellieri per la spedizione di affari determinati, come per i matrimoni, per i legati, per le visite pastorali, ecc. In Italia, dopo il Concordato, la S. C. del Concilio ordinò l'istituzione in ogni Curia episcopale di un *Ufficio amministrativo dei beni ecclesiastici* (Istr. 20-VI-1929): ma, in un senso più ampio, possono ritenersi affiancati alla Curia anche altri corpi consultivi, quali il Capitolo della Cattedrale, come Senato del Vescovo, il Consiglio Amministrativo diocesano, e le commissioni consultive per il Seminario, per l'arte sacra, per la dottrina cristiana, e simili.

Il protocollo e l'archivio di Curia (cui possono essere preposti i protocollisti e archivisti) sono alle dipendenze del Cancelliere vescovile, il quale ha funzioni ordinarie di notaio, facente pubblica fede per gli atti rogati nel territorio diocesano. E' di sua competenza: 1) redigere gli atti e stromenti ufficiali circa le disposizioni, gli obblighi, le citazioni e intimazioni giudiziarie, i decreti, le sentenze e simili documenti di curia; 2) datare e sottoscrivere gli atti giurisdizionali dell'Ordinario; 3) dar visione, con le debite cautele, degli atti e dichiararne l'autenticità (v. ARCHIVIO). Il Cancelliere deve essere sempre un sacerdote, distinto per riputazione e fedeltà: ma non convenientemente accumulerebbe l'incarico di segretario del Vescovo o l'ufficio di notaio giudiziario. Perciò il CJ nel can 373 dispone che i Vescovi possano costituire altri notai, oltre al Cancelliere, per la redazione e custodia dei diversi atti del regime episcopale. — Oltre ai Canonisti al titolo *De Curia diocesana, De Ordinario dioec.*, cf. S. D'ANGELO, *La Curia diocesana*, Giarre 1922. — ID., *La C. dioces. a norma del C J. Il funzionamento*, ivi 1928. — P. A. D'AVACK, s. v., in *Nuovo Digesto It.*, 1938, IV, 504 *b*-505 *b*.

CURIA, Nomi de. v. NOMI DE CURIA.

CURIONE Celio Secondo (1503-1569), n. a Moncalieri, m. a Basilea. Umanista, fuggito dall'Italia per la sua adesione all'eresia protestante, tenne con onore la cattedra di eloquenza a Basilea. In *De amplitudine Regni Dei* sostiene contro Calvino il maggior numero degli eletti in confronto dei reprobi. Ebbero diffusione in più lingue i *Pasquilli estatici*, satira contro il Papa e la Chiesa Romana. — ENC. IT., XII, 163 *b*-164 *a*.

CURSINI (Corsini) Tommaso, Beato, detto anche *Tommaso di Orvieto*, dove nacque dopo il 1260 e morì nel 1343. Preferì agli agi della nobiltà la vita di umile fratello laico servita, tutto assorto in Dio e nell'esercizio del soccorrere il prossimo. Ne fu confermato il culto nel 1768.

CURSOR Mundi. Poema dei primi anni del sec. XIV, in idioma volgare inglese, risultante di 24.000 versi e delineante la storia del mondo dalla creazione al giudizio, allo scopo di edificare e di ricondurre gli uomini all'amore della Vergine. L'autore è abile artista. Edizione di Londra in 7 voll., 1874-1893. — ENC. IT., XII, 165 *b*.

CURSORI Pontifici (*Cursores apostolici*): sono impiegati subalterni della CORTE PONTIFICIA (v.) adibiti per trasmettere agli alti parsonaggi l'invito ufficiale di partecipare alle Cappelle papali e ai Concistori. Essi affiggono le bolle pontificie e i decreti del S. Ufficio alle porte delle basiliche patriarcali o nei luoghi designati. Si dividono in *partecipanti* e *soprannumerari*.

CURSUS. È l'arte di disporre le parole e le frasi nelle cadenze tanto all'interno che alla fine del periodo, in modo che l'andamento risulti solenne, armonioso e piacevole all'orecchio. Il termine, nel suo senso tecnico, non si trova prima del sec. XII, ma già prima era stato maneggiato, in senso poco diverso, da Cicerone e Quintiliano. Vi sono due generi fondamentali di C.: *C. metrico*, che si basa sulla quantità delle sillabe, e il *C. tonico*, detto anche ritmico, che tiene conto solo dell'accento e del numero delle sillabe.

A) Il **C. metrico** rimonta fondamentalmente ai classici latini, i quali a loro volta l'attinsero dai greci. Cicerone nell'*Orator* e nel *De Oratore* dà numerosi precetti perchè il periodo *numerose et apte cadat* (Orat. 50). Il C. però come stile non si codificò che nel sec. III d. C. per opera dei retori latini. Da allora fu usato più o meno da tutti gli scrittori profani e cristiani. Tra questi ultimi si distinsero S. Cipriano e S. Leone Magno, col quale si può dire che il C. raggiunse la sua

perfezione. Sono pure redatti secondo questo stile i documenti pontifici e le composizioni liturgiche nate in quel tempo, ad es. orazioni, prefazi, lezioni, ecc., come si vede negli antichi Sacramentari, soprattutto nel Leoniano, perfettissimo nel genere. Il *C. metrico* comprende diversi tipi di cadenze. Si avverta però subito che per avere una cadenza sono necessari due *piedi*, formati da due parole diverse, tra le quali perciò deve cadere una *cesura*. Si tiene però conto solo delle sillabe che vengono dopo l'accento tonico della prima parola. La formazione del piede sottosta alle generali regole della prosodia latina: lunghe, brevi, hiatus, proclitiche, ecc. Tipi fondamentali del *C. metrico:* 1) *C. molossʃeo:* un molosso (– – ⏑) preceduto da un coreo (– ⏑): *ēssĕ / cōnsōrtĭs*; (*pie*)*tātĕ | cōncŏrdĭs*. È la cadenza più bella e più comune. Si può variare sostituendo al coreo uno spondeo, un cretico, ed anche, per eccezione, un giambo. 2) *C. baccheo:* un baccheo (⏑ – ⏑), preceduto da uno spondeo (– –) *pārtĭs | sālūtĭs*. 3) *C. spondaico:* la forma tipica è di un cretico (– ⏑ –) e uno spondeo (– ⏑), *cōrpŏrĭs | mēmbrīs*, ma il cretico talvolta è sostituito da un altro spondeo, da un coreo, e anche da un giambo. 4) *C. giambico*: un giambo (⏑ –) preceduto da un piede qualunque che abbia l'ultima lunga: *Sānctī Dĕī*; (*omn*)*ĭpŏtēns Dĕus*. 5) *C. epitriteo*: la cadenza è di tre piedi, ma gli ultimi due hanno il valore di un solo composto, che può essere epitrito primo (⏑ – – ⏑), epitrito secondo (– ⏑ – –), epitrito quarto (– – – –), preceduto da una parola proparossitona di qualsiasi piede: *trānsfĕrāt | crĕātūrām* (epit. 1°) (*per*) *vĕnīāt | sēmpĭtĕrnām* (ep. 2°), *pĕrfĭcĕ | sācrāmēntūm* (ep. 4°). La combinazione più bella e più classica è quella del cretico con l'epitrito secondo. Anche qui la proparossitona può essere sostituita da una parossitona di un piede qualunque.

Oltre questi tipi, si hanno anche le cadenze *sciolte*, quando cioè l'una o l'altra lunga si sciolgono in due brevi corrispondenti; per es. equivale ad un molosso la cadenza: *reddit Ecclesiae*. Il saper scegliere e far combinare tra di loro le cadenze degli incisi e della finale costituisce l'arte del *Cursus*.

B) Il **C. tonico** è in istretta relazione e dipendenza dal *C. metrico*. Nel sec. XII, volendosi tornare all'uso del C., non si tenne conto della quantità, ma nello studio del C. metrico si notò una certa regolarità nella posizione dell'accento e nel numero delle sillabe. Nacque il C. *tonico*. È da ricordare a questo proposito Giovanni Gaetani, chiamato da Urbano II verso il 1088 alla Cancelleria Apostolica, perchè operasse una riforma in questo senso. Le principali cadenze del *C. tonico* sono: 1) *C. planus:* corrisponde alla cadenza tipica coreo-molóssea: (*perve*)*nire / fecisti, salva | virtute;* 2) *C. tardus:* parallelo al coreo-molòsseo sciolto nella 2ª o 3ª sillaba: (*cogitat*)*iònes | et ópera;* 3) *C. velox*, è il cursus epitriteo tipico: (*op*)*próbriis | saturatus*,; (*forti*)*tūdinem | seminasse*.

C) **Cursus** è anche il termine usato per indicare l'ordinamento della Liturgia in genere e dell'Ufficio Divino in ispecie, secondo i diversi riti. Si parla così di C. Romano, C. Benedettino, C. Milanese, ecc. (Cf. Callewaert, *De Breviarii Romani liturgia*, Bruges 1931, p. 43 s.). In questo senso per es. va inteso S. Gregorio di Tours quando afferma di avere scritto anche sul *C. ecclesiastico: De cursibus etiam ecclesiasticis unum librum condidi* (*Hist. Franc.*, X, 19; PL 71, 572 A).

Biel. — W. Meyer, *Die rithmische lateinische Prosa*, und L. Havet, *La prose métrique de Symmaque et les origines métriques du Cursus*, Berlin Weidman 1901. — A. De Santi, *Il Cursus nella storia letteraria e nella liturgia*, Roma 1903. — Idem., in *Civiltà Cattolica* 1903-1904. — K. Polheim, *Die lateinische Reimprosa*, Berlin 1925. — M. G. Nicolau, *L'origine du Cursus rithmique*, Paris 1930. — A. Schiaffini, *La tecnica della prosa rimata nel Medioevo Latino*, in *Studi Romani*, XXI. 1931. — Fr. di Capua ha studiato con grande competenza il C. nell'Apologetico di Tertulliano (Monza 1912), negli antichi Sacramentari (Roma 1912), negli « Oremus » e nelle prose liturgiche (Monza 1913), nelle opere di Severino Boezio (Didaskaleion 1914), nelle opere latine di Dante (Castellamare di Stabia 1919); da ultimo ci ha dato due tomi (ciascuno in 2 parti) su *Il ritmo prosaico nelle lettere dei Papi e nei documenti della Cancelleria Ap. Rom. dal IV al XIV sec.olo*, « Lateranum » n. s., I 1937; II 1939. — A. Lentini, *Il ritmo prosaico nella Regola di S. Benedetto*, Montecassino 1942.

CURTIUS (Korte, Kortheim) Valentino (1493-1561), n. a Lebus, m. a Lubecca. Da frate minore francescano si fece protestante e divenne un deciso esponente dell'ortodossia luterana. Compose nel 1561 la *Protestatio contra Synodum Tridentinam*.

CUSANO. v. Nicolao Di Cusa.

CUSTODI (Angeli). v. Angeli.

CUSTODIA di Terrasanta. v. Terrasanta (*C. di*).

CUTBERTO, Santo, O. S. B. (+ 687). Era monaco a Melrosa, quando (664) fu eletto abate a Lindisfarne, divenendone poi anche vescovo (685). Ma dopo due soli anni di ministero episcopale, sentendosi avvicinare la morte, rientrò nell'amata solitudine del monastero di Lindisfarne. Nato da gente di campagna, si consacrò, sia da monaco che da vescovo, in modo particolare all'evangelizzazione dei contadini. Ne scrisse la vita in prosa e in versi S. Beda. — PL 94, 733-790; 575-596. — — Mabillon, *Acta SS.* O. S. B., II, p. 841-899; IV-2, p. 291-316. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Mart.* III (Venetiis 1736) *die* 20, p. 93-142. — W. Jaeger, *Bedas metrische* « Vita S. Cuthberti », Leipzig 1935.

CUTBURGA, Santa (sec. VIII), regina, consorte del re Alfredo di Nortumbria, indi fondatrice e prima abbadessa di Wimborne. — Acta SS. *Aug.* VI (Venetiis 1753) *die* 31, p. 696-700.

CYNEWULF, poeta anglosassone vissuto tra il sec. VIII e il IX che invano s'è tentato di identificare nell'uno o nell'altro personaggio più conosciuto. Restano di lui quattro poemi contenuti in due manoscritti: l'« Exeter Book » e il « Vercelli Book », ambedue della prima metà del sec. XI. Dei poemi quello che porta il titolo *Crist* è reputato il migliore. È un insieme di poesie suddiviso in tre parti, e precisamente una serie di inni sull'Avvento, un'omelia sull'Ascensione e un poemetto descrittivo sul Giudizio. In complesso un'opera totalmente permeata di misticismo cristiano e nello stesso tempo attraversata da larga erudizione ecclesiastica. Uguali caratteri, anche se in minor misura, contraddistinguono le altre opere, di cui il C. è certamente l'autore (*Juliana, Elene* e *Fates of the Apostels*, e molte altre a lui più o meno giustamente attribuite,

tra le quali il bellissimo *Andreas* del « Vercelli Book », un poemetto sul santo anglosassone Gutlac e un rifacimento del carme lattanziano « De Ave Phoenice ». In tutta la sua produzione il C. mostra grande familiarità col latino e con la letteratura religiosa, con la metrica e con l'uso tradizionale del linguaggio poetico; ma poco evidenti sono in lui le grandi caratteristiche della poesia. — Enc. It., XII, 203 *b*-204 *a*, con *Bibl.*.

CYSAT Bernardo (1545-1614), dignitario pontificio, n. a Milano, m. a Lucerna, dove, dal 1575, fu segretario municipale e rese segnalati servizi alla S. Sede e alla Compagnia di Gesù, alla quale fu devotissimo. Suo figlio *Giovanni Battista* (1587-1657) fu dal 1604 gesuita e si distinse specialmente nell'astronomia. — Bücht-Koch in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 115 s.

CZARTORYSKI Augusto, Ven. (1802-1893). N. a Parigi da nobile famiglia polacca, nipote di Maria Cristina, regina di Spagna, di salute precaria, interruppe gli studi con molti viaggi, sentendo sempre e dovunque forte attrattiva alla vita religiosa. Nel 1887 fu accolto da San Giovanni Bosco nella sua Società e fu ordinato sacerdote nel 1892, ma venne a morte l'anno seguente ad Alassio in Riviera. Lasciò esempi fulgidi di carità, di umiltà, di pietà. Le sue spoglie riposano nel sepolcro di famiglia a Sieniawa in Polonia. È in corso il processo di beatificazione. — G. Lardone, *Il Servo di Dio principe Augusto Cz.*, Torino 1930. — AAS XXXIII (1941) 374-376.

CZERSKI Giovanni (1813-1893), sacerdote apostata prussiano, n. a Warlubien, m. a Schneidemühl. Nel 1844 fu sospeso per concubinato e nel 1845 degradato e scomunicato. Negli stessi anni fondò la « Comunità cristiana apostolica cattolica » su basi antiromane e anticattoliche e, coll'altro prete sospeso Giovanni Ronge, « La Chiesa Cattolica Tedesca », e nel 1863 la « Religiöse Reformverein ». — Hundhausen in *Kirchenlexikon* III, (1884) col. 1603-1615 (*Deutschkatholiken*).

CZUCZOR Gregorio, O. S. B. (1800-1866), al secolo *Stefano*, n. ad Andód (Ungheria), m. a Budapest, scrittore fra i più rinomati della letteratura ungherese del secolo passato per i suoi poemi, le sue liriche (che gli causarono 2 volte la prigione) e il *Grande Dizionario* (1861) della lingua ungherese. — *Opere*, a cura di I. Zoltvàny, Budapest 1899, in 3 voll. — Enc. It., XII, 209 *b*.

D

DA BESSA, Bernardo, O. F. M. della provincia di Aquitania (Francia), custode di Cahors, compagno di viaggio e segretario di S. Bonaventura (v.). La *Cronaca dei 24 Generali* (ed. in *Analecta Francisc.*, III [1897]) gli attribuisce le opere seguenti.

1) Una *Vita del B. Cristoforo di Cahors* (o *di Romandiola*), ed. in *Anal. Franc.*, III, 161-173: opera che secondo il P. Jean de Dieu non sarebbe ancora stata ritrovata.

2) Un trattato, perduto, *De proposito Regulae.*

3) Altro trattato *De triplici statu Religionis Beati Francisci*, ove son distinguibili tre parti: *a*) il *Liber de laudibus B. Francisci* (ed. da I. Felder, Roma 1897, e in *Anal. Franc.*, III, 606-692), importante come compilazione da scrittori precedenti, quali il Celano, Giuliano da Spira, la leggenda « Quasi stella matutina », ecc. *b*) un piccolo *Trattato sui Tre Ordini Francescani* (che forma il c. VII del *Liber*); c) un *Catalogus Generalium Ministrorum O. F. M.*, ed. da Felder col Liber de laudibus, da Ehrle (*Zeitschr für kath. Theol.*, 7 [1883] 333-352, e in *Anal. Franc.*, III, 693-707. Questo Catalogo nella sua attuale estensione non è tutto del Da Bessa.

4) *Speculum disciplinae ad novitios*, già attribuito a S. Bonaventura o anche a Davide di Augusta (v.), dagli Editori delle Opere bonaventuriane (t. VIII, Prol., p. XCVI) rivendicato con morale certezza al Da Bessa, che, forse, lo scrisse per ispirazione del Santo. Tradotto da G. Palazzolo, *Specchio di disciplina*, Vicenza 1930.

I citati Editori riconoscono ancora al Da Bessa la *Lettera ad un novizio* (*insolente e instabile*), creduta già di S. Bonaventura (*Opere*, t. VIII, p. 663-666).

Il Da B. è il migliore rappresentante della moderazione bonaventuriana nell'interpretazione della Regola contro gli « zelanti ».

Bibl. — Wadding, *Annales Ord. Min.*, V (Quaracchi 1931) 60 s. — Mariano da Fir., *Compendium Chronicarum Fr. Min.*, in *Archiv. Franc. Hist.*, II (1909) 463. — I. Felder, *Storia degli studi scientifici nell'O. Francescano*, vers. it. 1911, passim. — Jean de Dieu in *Dict. de Spiritualité*, I, col. 1504 s. — Hurter, *Nomenclator*, II (1906) col. 431 s.

DA BESSA, Ludovico, O. M. Cap. (1831-1910), al secolo *Alfonso Eliseo Chaix*, n. a Bessure-Issole (Francia), m. a San Remo. Entrò a vent'anni tra i Cappuccini nel noviziato di Marsiglia, fu buon oratore, esperto direttore di anime e ottimo scrittore spirituale, seguace della dottrina dell'Angelico e di S. Giovanni della Croce. Favorì l'istituzione di banche popolari per soccorrere i poveri e fondò una « Société protectrice du travail et de la piété », pioniere dell'azione sociale in Francia.

Il suo capolavoro è *La science de la prière*, 1903. — Hilaire de Barenton, *Le p. L. de Besse*, 2 voll., Arras 1935.

DA CASTELVETERE, Bernardo, O. M. Cap. (1700-1755). Nacque a Castelvetere (Calabria). Entrato tra i Cappuccini, fu nominato lettore di teologia e più volte superiore.

Predicatore di fama. È celebre il suo *Direttorio ascetico mistico per i confessori di terre e villaggi*, che ebbe 18 edizioni. L'operetta, ove si sente l'influsso di S. Francesco di Sales e di S. Teresa, fu una delle fonti di S. Alfonso de' Liguori. — Francesco da Vicenza, *Appendice agli Scrittori Cappuccini Calabresi*, Umbertide 1916, p. 9 s.

DACIO (S.). v. Dazio (S).

DA COCCAGLIO. v. Viatore da C.

DA COSTA Gabriele e Giuseppe. v. Acosta.

DA COSTA Isacco (1798-1860), poeta, uomo politico e teologo protestante, n. ad Amsterdam da famiglia ebrea oriunda del Portogallo. Nel suo intento di rianimare la fede contro le demolizioni della critica razionalista scrisse sulla « Unità e armonia dei Vangeli » (2 voll., 1840) e contro il Paulus e la scuola di Tubinga (2 voll., 1848). Si giudica sua opera principale « Israele e i popoli » (1848 s). — Broekman in *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, I² (1927) col. 1733.

D'ACQUISTO Benedetto, O. F. M. (1790-1867), n. e m. a Monreale. Entrato tra i Minori Riformati, fu professore di diritto naturale e di etica nell'Università di Palermo e in seguito arcivescovo della città nativa. Morì, vittima di carità, per morbo contratto tra i colerosi. Buon filosofo e teologo, aderì al metodo ecclettico. Ogni idea, immagine spirituale ed incorporea, rappresentazione di cose esistenti o possibili, è un prodotto dell'attività intelligente sopra i sentimenti. D'innato, o meglio, di naturale, non vi sono che le facoltà. Molte le opere filosofiche e teologiche. — L. Bonacina in *Lessico Eccl.* I, col. 79 s. — Hurter, *Nomenclator*, V-1 (1912) col. 1198.

DA CRUZ Agostino (1540-1619), O. F. M. dei Riformati, portoghese. Poeta fluido e armonioso, sa inquadrare le sue visioni mistiche nella stupenda magnificenza del paesaggio, elevandosi a sublimi altezze. — Ed. critica per J. Mendes dos Remedios, Coimbra 1918.

DADA, Santo: il primo in un gruppo di martiri persiani, vittime della persecuzione di Sapore II (sec. IV). — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Sept.* VIII (Bruxellis s. a.) *die* 29, p. 127-135.

DADIN d'Hauteserre, Antonio (1602-1682), storico e canonista, nato presso Cahors. — Enc. It., XII, 218 *b*.

DADJESU (Dadisho) Sotto questo nome conosciamo alcuni scrittori ecclesiastici siriaci:

1) Patriarca di Seleucia (421-456), ricordato nel catalogo di EBEDJESU (v.) come commentatore dei libri di Daniele, dei Re, dell'Ecclesiaste. Nel sinodo di Markabta (424) sancì l'assoluta indipendenza della Chiesa nestoriana dall'Occidente. In esso si proclamò dal vescovo Agapeto: *Katholikos Mar Dadisho nobis est Petrus.* — M. JUGIE, *Theol. dogm. Christianorum orient.*, V (1935) p. 14-15.

2) Monaco nestoriano, abate del grande monastero del monte Izla, di cui compose le regole (588) completando quelle compilate (571) dal suo predecessore Abraham (ed. CHABOT, *Regulae monasticae ab Abrahamo et Dadjesu conditae*, Romae 1898). Scrisse ancora lettere e orazioni funebri, un commento sulle opere ascetiche di abba Isaia di Sketé, un trattato sul silenzio del corpo e dello spirito, ed altro. — J. LABOURT, *Le Christianisme dans l'empire Perse*, Paris 1904 passim (v. Indice Analitico).

DADONE o **Aldovino** (*Dado* vel *Audoenus*), **Santo**, Vescovo di Rouen e Confessore, n. nei dintorni di Soisson l'anno 610, m. a Clichy-la-Garenne nel 684. Figlio di Autario signore nella Brie in Gallia, col fratello Adone fu alla corte di Clotario II, dove strinse amicizia con S. ELIGIO (v.). Dal re Dagoberto I fu eletto cancelliere e, ottenuto un tratto della foresta di Brie, vi fondò nel 634 il monastero di *Resbac* o *Rebais*, dandone il governo a S. Agilo, discepolo di S. Colombano. Ebbe pure la stima di Clodoveo II che gli conservò la dignità di referendario.

Fu consacrato vescovo di Rouen nel 641 (data preferita dal VACANDARD). Fu zelantissimo, fondò parecchi monasteri, lavorò per estirpare la simonia e le eresie e per ristabilire la disciplina nel clero, come si rileva specialmente dal concilio tenuto a Sciallon nel 644. Assai stimato per la santità e l'autorità, riuscì anche a comporre dissidi fra principi Franchi.

Morì a Clichy, dopo il ritorno da un pio pellegrinaggio a Roma. Il suo corpo fu portato a Rouen e sepolto nella chiesa della badia che oggi porta il suo nome (*Saint Ouen*).

BIBL. — MARTYROL. ROM. e ACTA SS. *Aug.* IV (Ven. 1752) *die* 24, p. 794-840. — *Vita S. Audoeni*, AUCTORE ANONYMO, edita per la prima volta da E. P. SAUVAGE in *Analecta Bolland.*, V (1886) 67-146. — E. VACANDARD, *Principaux écrits sur St. Ouen du VII^e au XVII^e siècle*, in *Analecta Bolland.*, XX (1901) 164-169. — ID., *St. Ouen*, Paris 1902.

DAELLI Luigi, Mons. (1862-1917), n. a Como. Direttore dell'*Ordine* di Como e del *Pro Familia*, membro del Comitato Permanente dell'Opera dei CONGRESSI E COMITATI CATTOLICI (v.) in Italia, per la Sezione Economica Sociale.

DAEMS Servazio (1838-1907), n. a Noordervijk, m. a Tongerloo. Religioso premonstratense, scrisse in fiammingo molte opere notevoli di teologia, di storia e di spiritualità.

DAFNOPATE Teodoro (sec. X), dignitario della corte di Costantinopoli e, sotto l'imperatore Romano II (959-963), prefetto della città. Una sua opera di storia contemporanea è perduta. Ci restano alcune importanti lettere, alcuni discorsi e panegirici e soprattutto una copiosa raccolta di estratti (in forma di omelie) dagli scritti di S. Giov. Crisostomo, edita sotto l'anonimo in *PG* 63, 567-902.

DAFROSA, Santa. Vedova di S. FLAVIANO (v.), prefetto di Roma, e madre di S. BIBIANA (v.). Dopo il martirio del marito, fu mandata in esilio e poi essa stessa fu decapitata sotto Giuliano l'Apostata. — MARTYROL. ROM. e ACTA SS. *Jan.* I (Venetiis 1734) *die* 4, p. 166.

DAGILA (S.?). Matrona di Cartagine (450-490), sposa del maggiordomo di corte, subì la persecuzione di Unnerico re dei Vandali, eccitato dagli ariani.

Mandata in esilio, tornò sotto Gondebaldo nel 484. È annoverata fra i 500 confessori, compagni martiri sotto S. EUGENIO (v.), vescovo di Cartagine, ma i Bollandisti la omettono; v. *praetermissi* in ACTA SS. *Jul. III* (Venetiis 1747) *die* 12, p. 246, A

DAGOBERTO II, il Giovane (S.). Re dei Franchi d'Austrasia e Patrono di Stenay nella Lorena. Figlio di S. SIGIBERTO (v.), e nipote di Dagoberto I († 639), nacque verso il 652. Cacciato da Grimoaldo, prefetto di palazzo, visse a lungo in Irlanda, protetto da S. Vilfrido vescovo di York; fu poi richiamato dai Signori di Austrasia e potè risalire sul trono nel 676. Promosse il culto, restaurò chiese e fondò monasteri, governando con giustizia e mitezza.

Essendo in guerra con Teodorico III fu fatto trucidare nella foresta di Voevre nel 679. Fu onorato come santo e martire in senso largo. A Stenay si celebra la sua festa il 23 dicembre e il 2 settembre. — HENSCHEN, *De tribus Dagobertis Francorum regibus diatriba*, Antwerpiae 1655. — BUTLER, *Vite*, XVII (Ven. 1825) p. 295-298. — L. LEVILLAIN, *La succession d'Austrasie au VII siècle*, in *Revue historique* 112 (1913) 62 ss.

DAGOBERTO o **Daimberto** († 1107), primo « arcivescovo » di Pisa e primo patriarca latino di Gerusalemme. Successe in Pisa al vescovo Gherardo nel 1088. Urbano II, sollecitato dalla contessa Matilde, concesse a D. il pallio d'arcivescovo nel 1092 con autorità di metropolita sui vescovi della Corsica. D. fu anche mandato dal Papa in Sardegna dove combattè con successo taluni eretici. Ma giova soprattutto ad Urbano II nell'impresa della prima crociata, a cui quel Papa legò il suo nome. D. fu con lui al concilio di Piacenza, poi a Cluny ed a Clermont. In seguito, alla testa dei Pisani e dei Genovesi, D. si recò in Palestina ed operò nella presa di Gerusalemme. Gradito a Goffredo di Buglione, fu eletto patriarca latino di Gerusalemme (1100). In tale ufficio si mostrò assai intraprendente; è dovuta a lui l'istituzione dei *Cavalieri del S. Sepolcro*. Morto Goffredo, pretese al trono di Gerusalemme, ma dovette cedere per Baldovino, che incoronò di sua mano. Nacquero tuttavia fra i due dissensi, pei quali D. finì coll'essere allontanato da Gerusalemme e sostituito con Arnolfo, in precedenza deposto. Egli però appellò a Pasquale II, che gli fece giustizia. Ma, ripartito per la Palestina, D. fu dalla morte sorpreso in Sicilia. — UGHELLI, III, 368-372. — BARONIO, *Annales*, ad a. 1095-1105. — HERGENRÖTHER, IV, 116. — ENC. IT., XII, 230 *a*.

DAGON. Nome d'un dio molto venerato dai Filistei (*Giud* XVI 23; *I Re* V 2 ss; *I Par* X 10; *I Macc* X 84; XI 4), con templi in Gaza, Azoto, Bethsan. La Bibbia ricorda due *Bethdagon*, ossia due località che presero nome da D. (*Gios* XV 41; XIX 27). Filone di Biblo ci attesta che il culto di D. vigeva anche tra i Fenici, e che esso si

chiamava anche Σῖτον = *frumento* ed era ritenuto l'inventore dell'aratro (Ζεὺς Ἀροτρεύς). Questo carattere di dio agrario gli era venuto probabilmente dalla falsa interpretazione etimologica del nome. *Dag* significa *pesce* e D. nelle raffigurazioni monumentali prendeva la forma d'*uomo-pesce*. Corrispondeva al dio Dakan, Daganu, Beldagan d'Assiria e Babilonia, donde il suo culto era originario. Era il principio maschile della fecondità, accanto ad *Atargate* (o Derceto), da non confondersi con Astarte (v.).

D'AGUILLENQUI Agnese (1602-1672), clarissa cappuccina, n. a Aix (Provenza), abbadessa del monastero di Marsiglia. Praticò in grado eroico le virtù religiose ed ebbe doni mistici notevolissimi — Marc de Bacuen, *La vie admirable de la Mère Agnès d'A.*, Marseille 1673 — Bremond, VI, 427 s.

DAHLMANN Giuseppe, S. J. (1861-1930), n. a Coblenza, m. a Tokio. Dotto missionario e indologo, benemerito delle missioni gesuite in Giappone, dove dal 1908 fu professore di letteratura tedesca e greca e di filosofia indiana all'Università dei Gesuiti in Tokio.

DAHOMEY. Amministrativamente fa parte dell'Africa Occidentale Francese. Si affaccia al Golfo di Guinea tra il Togo e la Nigeria e nell'interno si spinge fino alle rive del Niger. Superficie km² 112.090; popolazione 1.351.511 (nel 1936); in religione è molto vivo il culto dei re e degli eroi e vige « il patto del sangue », troppo degenerato ormai dal suo primitivo ideale di fraterna assistenza. Capoluogo Porto Novo, con c. 24.000 ab. La Francia impose il suo protettorato nel 1841 e ne fece la conquista definitiva nel 1897. L'evangelizzazione fu iniziata dalla Soc. delle Missioni Africane di Lione nel 1860. I progressi dapprima furono molto lenti. Nel 1883 fu eretta la prefettura apostolica, che venne elevata a *vicariato* il 25 maggio 1901. I fedeli ammontano già a c. 58.000; i sacerdoti esteri sono 49, a cui si aggiungono suore e fratelli laici. — P. Hazoumé, *Le pacte du sang au Dahomey*, Paris, ediz. dell'Institut d'Ethnologie, XXV.

DAILLÉ (Dallaeus) Giovanni (1594-1670), n. a Châtellerault, m. a Parigi, teologo, controversista e predicatore calvinista, molto rinomato al suo tempo. Compì gli studi teologici a Saumur, dove fu precettore dei nipoti di Fil. Duplessis — Mornay (v.), coi quali viaggiò all'estero (a Venezia strinse amicizia con Fra Paolo Sarpi); fu pastore a Saumur (1623) e poi (1625-70) della comunità riformata di Charenton; nel 1659 presiedette a Loudun l'ultimo sinodo nazionale dei riformati prima della permissione regia.

Le sue molte opere storico-teologiche di controversia coi cattolici (sul valore dei Padri, sul culto delle immagini, sul digiuno, sulla Cresima ed Estrema Unzione, sulla Confessione auricolare, sul Culto, ecc.) lo fecero stimare dai riformati come il loro più grande scrittore e teologo dopo Calvino (v.). Lasciò inoltre molti volumi di *Sermoni*, assai celebrati.

Bibl. — *Biografia* scritta dal figlio, Paris 1670. — Bayle, *Dictionnaire*, II⁵ (Amsterdam 1734) p. 542-54. — J. de la Servière in *Dict. de Théol. Cath.*, IV, col. 3-5. — Bonk in *Kirchenlexikon* III (1884) col. 1341 s.

DAIMBERTO. v. Dagoberto

DAISENBERGER: 1) **Giovanni Nepomuceno** (1752-1820), canonico regolare bavarese, che portò a compimento l'opera manoscritta di Francesco Töpsl: *Scriptores Ordinis Canonicorum Regularium S. Augustini* (Biblioteca dello Stato a Monaco). — 2) **Giuseppe Luigi** († 1883), parente del precedente, prevosto di Oberammergau, redattore del testo usato nelle rinomate rappresentazioni della Passione di Oberammergau. — F. Lauchert in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 122 s.

DAKAR. v. Senegal.

DALBERG (in origine **Dalburg**). Nobile famiglia, la cui prima origine risale a Giovanni Kämmerer di Worms e a suo figlio, beato Erchemberto († 1132). Fra i discendenti notiamo: **Giovanni** (1455-1503), n. a Oppenheim, m. a Heidelberg, la cui Università deve a lui di aver conseguito « il prestigio di cui ancora gode, diventando uno dei primi e più importanti centri dell'umanesimo in Germania ». Fra gli altri vi chiamò ad insegnare Rodolfo Agricola, che era stato suo maestro a Pavia. Dal 1480 fu preposto del capitolo a Worms e cancelliere dell'ateneo predetto. Nel 1482 fu eletto vescovo di Worms. **Carlo Teodoro Anton Maria** (1744-1817), n. a Herrnscheim presso Worms, m. a Ratisbona, dal 1788 sacerdote, dal 1799 vescovo di Costanza, dal 1802 arciv. di Magonza, che l'anno seguente fu ceduta alla Francia, per cui egli si trasferì a Ratisbona. La sua aspirazione a divenire principe-primate di Germania non fu soddisfatta da Roma, che accordò invece (1805) la elevazione di Ratisbona ad arcivescovado. Nel 1806 fu eletto presidente della Lega Renana, che pose fine al S. Romano Impero di Germania. Nel suo definitivo atteggiamento politico si schierò per Napoleone, col favore del quale nel 1810 fu eletto granduca di Francoforte. Nello stesso anno però Ratisbona passava alla Baviera. La sua fortuna politica finì colla caduta di Napoleone. Da giovine era iscritto all'ordine degli illuminati e fu per molto tempo di tendenze febroniane, ma non gli è attribuibile l'idea di una « Chiesa Nazionale Tedesca ». Fu lodato per il suo carattere generoso e benefico. Come dotto, fu in relazione con Goethe, Schiller e Guglielmo von Humboldt. Fra i suoi lavori si ricordano soprattutto *Betrachtungen über das Universum* 1819⁶. — Enc. It., XII, 233 *b* 234 *a*. — Glasschroeder-Scherer in *Lex. für Theol. und K.*, III, col. 123 s. — Seppelt in *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, 1² (1927) col. 1771 s.

D'ALENÇON Edoardo. v. Lecorney.

D'ALÈS Ademaro, S. J. (1861-1938), n. ad Orléans, m. a Parigi. Dopo aver insegnato lettere greche e latine divenne, nel 1907, professore di dogmatica all'Istituto Cattolico di Parigi, assumendo nell'anno stesso la direzione del *Dict. Apolog. de la Foi Catholique*. Fra i suoi apprezzatissimi contributi alla teologia e sua storia ricordiamo:

La théologie de Tertullien, 1905; *La théol. de S. Hippolyte*, 1906; *L'édit de Calliste*, 1914; *La théol. de S. Cyprien*, 1922; *Novatien*, 1925; *De Sacramento Poenitentiae*, 1926; *Le dogme de Nicée*, 1926; *Providence et libre arbitre*, 1927; *De Baptismo et Confirmatione*, 1927 (1928 in francese); *De SS. Eucharistia*, 1929; *De Verbo Incarnato*, 1930; *Le concile d'Ephèse*, 1931; *De Deo Trino*, 1934; senza dire della collaborazione in Riviste

DALFINO (S.). v. Ennemondo (S.).

DALGAIRNS Giovanni Bernardo (1818-1876), agiografo e vigoroso controversista inglese, n. nell'isola di Guerne sev. Seguace di Newman (v.), nel 1845 si convertì al cattolicesimo, nel 1846 ricevette il sacerdozio e dal 1849 fu uno fra i primi membri dell'Oratorio d'Inghilterra. — Hurter, *Nomenclator*, V-2 (1913) col. 1335 s.

DALILA. Donna filistea, amante (o, secondo una interpretazione più benigna, ma assai meno probabile, sposa) e traditrice di Sansone (v.).

DALMAN Gustavo (1855-1941), insigne palestinologo protestante, n. in Niesky, m. a Herrenhut; dal 1925 rettore, in Gerusalemme, del « *G. Dalman - Institut für Palästinawissenschaft* ». Dal 1905 al 1926 pubblicò il *Palästinajahrbuch*. Segnalazione delle sue opere in *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, I² (1927) col. 1772 s; ultima: *Arbeit und Sitte in Palästina*, 7 Bd., Gutersloh 1928 ss (8°, vol incompiuto). — A. Alt in *Palästinajahrbuch* 37 (1941) 5-18. — M. Noth in *Zeitsch. d. Deutschen Palästina-Vereins* 65 (1942) 1-5 — O Procksch in *Theol. Blätter* 21 (1942) 81-90.

DALMATICA Tunica ampia, ornata, con larghe maniche, che viene indossata sopra il camice nel servizio dell'altare e in altre funzioni ecclesiastiche, ed è oggi indumento proprio dei diaconi. Sull'etimologia del nome e sull'uso liturgico così si esprime S. Isidoro di Siviglia: *Dalmatica vestis primum in Dalmatia, provincia Graeciae, texta est, tunica sacerdotalis candida, cum clavis ex purpura.* (*Etymolog.* XIX, 22; PL 82, 685).

D'origine incerta, forse proveniente dall'antico colobio (v.), in principio probabilmente non si distingueva dalla tunica interiore o Alba (v.), che più tardi ne doveva invece essere ricoperta. Conosciuta già all'epoca repubblicana, divenne veste di lusso e d'uso frequente durante l'impero, quando il gusto di lanciare mode esotiche fu favorito dagli stessi imperatori. Secondo il *Liber Pontificalis* sarebbe stato papa Silvestro (314-335) a imporre ai diaconi la D. come veste propria; ma questa testimonianza non può accogliersi senza discussione. Presumibilmente solo nel V secolo la D. divenne insegna dei diaconi romani, e con il tempo, per concessione di pontefici, anche di quelli di altre chiese. Pure i vescovi nelle messe pontificali indossano la D. con la Tunicella (v.) sotto la Pianeta (v.), a simboleggiare la pienezza del sacerdozio; ma tale D. è più sottile e priva di ornamenti e in forma di sottoveste. Per privilegio l'uso della D. fu concesso in certe occasioni anche a re e imperatori.

La D. è una delle vesti liturgiche che nel corso dei secoli, salvo pochissime varianti introdotte specie fuori d'Italia, ha più conservato la forma antica e tradizionale, quantunque oggi nella pratica non si distingua più dalla tunicella. Il colore bianco e i Clavi (v.) rossi ai lati davano alla D. un tono di festa e di letizia; da ciò il simbolismo, accolto anche dal Pontificale Romano (in ordin. Diaconi), secondo cui la D. è un indumento di salvezza e di gioia. Per questo suo carattere, nei giorni di penitenza, viene sostituita con la pianeta plicata.

Bibl. — Bock, *Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters*, Bonn 1860-1871. — Barbier de Montault, *Le costume et les usages ecclesiastiques selon la tradition romaine*, I, p. 171-180. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, IV-1, col. 111-119 (con altre indicazioni). — G. Braun, *I paramenti sacri*, trad. per G. Alliod, Torino 1914, p. 85 ss. — E. Roulin. *Linges, insignes et vetements lit.*, Paris 1930, p. 140 ss. — Enc. It., XII, 243 *a*.

DALMATO o Dalmazio, Santo. Archimandrita di Costantinopoli (m. dopo il 438). Trascorse la prima gioventù nell'esercito di Teodosio I, ebbe moglie e figli e visse piamente. Nel 383 abbandonò il mondo e col figlio Fausto entrò nel monastero di Costantinopoli diretto da S. Isacco. Nominato archimandrita, si distinse per zelo nel difendere la fede cattolica contro i nestoriani; e fu eletto come avvocato degli interessi della Chiesa al concilio di Efeso. Egli fu tra i destinatari di una lettera di S. Cirillo d'Alessandria (*Ep.* 23, olim 21; PG 77, 132 ss). — Acta SS. *Aug. I* (Venetiis 1750) *die* 3, p. 213-224. — Synaxar. *Ecclesiae Constantin.*, (Bruxelles 1902) col 865-6, dove è commemorato col figlio *Fausto* e *S. Isacco*.

DALMAZIA. Questa regione adriatica ricevette le primizie del Vangelo, se non da S. Paolo, come si congettura da un suo testo (Rom XV 19) e come il grande dalmata S. Girolamo espressamente affermò (Ep. 59; PL 22, 589), certo dal discepolo di S. Paolo, Timoteo (II Tim IV 11) e, secondo l'informazione di S. Epifanio (Adv. Haer. 51, 11; PG 41, 909), dall'altro discepolo ed evangelista S. Luca.

Tuttavia l'onore d'avere ufficialmente costituito la Chiesa dalmata è dalla tradizione riconosciuto a S. Donnione (v.), preceduto da S. Venanzio, fondatore della illustre Chiesa di Salona: v. Illirico.

La D. appartiene oggi al ricostituito (1941) regno di Croazia (v.), fatta eccezione della *D. Italiana* (Km.² 5.242; ab. 322.712 secondo il censim. del 1931), che comprende le sedi vescovili di *Cattaro* (sec. X; 29 parrocchie; 33 sacerdoti; 12.600 fedeli); *Sebenico* (1928; 160 parr.; 260 sacerdoti; 229.467 fedeli); *Spalato*, sec. VII, con *Macarsca*, sec. VI (parr. 147; sac. 283; fed. 252.000); e *Zara* (sec. IV; metrop. 1146; arciv. 1932; parr. 30; sacerdoti 78; fed. 500.000); tutte immediatamente soggette alla S. Sede. — J. Zeiller, *Les origines chrétiennes de la province romaine de Dalmatie*, Paris 1906.

DALMAZIO o Dalmazzo, Santo. Un santo di questo nome si venerava già anticamente a Pedona (oggi Borgo S. Dalmazzo) in quel di Asti il 5 dicembre. Il biografo più antico, probabilmente un monaco longobardo di Pedona che visse tra il sec. VII e l'VIII (Lanzoni) o più tardi ancora, dichiara di non aver potuto raccogliere che tradizioni orali, lo dice nato in « Forum Germanorum » (oggi S. Damiano in Val di Maira), nè sa dire se fosse stato martire o semplice confessore. Nei primi anni del sec. X il corpo del Santo fu messo in salvo da una devastazione di Saracini e portato a Quargnento, dove il vescovo Audace di Asti fece porre sulla sua tomba un'iscrizione molto reticente. Scrittori più tardivi ne fecero un evangelizzatore di molte città del Piemonte, dell'Emilia e delle Gallie, venuto di Germania, passato a fil di spada nel 254. Come martire figura anche nei martirologi di Floro e di Adone. — Il Martirologio Rom. lo recensisce il 5 dicembre come vescovo di Pavia, secondo liste episcopali manipolate. — Lanzoni, II, 830-833 e passim. — A. M. Ribbi, *S. Dalmazzo di Pedona e la sua abbazia, con docc. inediti*, Borgo S. Dalm. 1929. — Id., *S. Dalmazzo* (Storia popolare). Borgo S. Dalm. 1935.

DALMAZIO Moner (B.). v. Moner.

DALMISTRO Angelo (1754-1839), sacerdote e letterato, n. nell'isola di Murano. Fu discepolo e amico del Gozzi, di cui pubblicò le Opere (1818-20), e maestro del Foscolo. — Enc. It., XII 259 *b*.

DAL MONTE Bartolomeo, Ven. (1726-1778), sacerdote secolare bolognese Ispirandosi a S. Leonardo di Porto Maurizio e al Segneri junior, si consacrò con indefesso zelo alle missioni popolari (1752-78). Quasi tutte le città dell'Italia settentrionale e centrale ascoltarono la sua predicazione (memorabile quella tenuta a Bergamo nel 1771), che egli avrebbe esteso anche agli infedeli se la Congreg. di Propaganda glielo avesse consentito. Per continuare il suo apostolato, istituì in Bologna la *Pia Opera delle Missioni*, che si dedica ancora, con grande frutto spirituale, alle missioni fra il popolo delle città e del contado.

L'eroicità delle sue virtù fu riconosciuta nel gennaio 1921. — AAS XIII (1921) 111-14. — *La Esaltazione di un grande missionario del sec XVII*, discorso di Benedetto XV, in *Civiltà Catt.*, 72 (1921, I) 260-66. — Anonimo, *Vita del Ven. B. dal M.*, 2 voll., Bologna 1916-1919.

D'ALZON Emanuele (1810-1880). Fondatore dei *Padri Agostiniani dell'*Assunzione (v.)

DAMARICE, donna d'Atene, convertita alla fede dal discorso di S. Paolo nell'Areopago. La leggenda ch'ella fosse moglie di Dionigi L'Areopagita (v.) sembra non avere altro appoggio che l'accostamento dei due personaggi nel racconto di S. Luca (*Atti* XVII 34). Venerata come santa nella Chiesa Greca il 4 ottobre.

DAMASCENO (*Il*). v. Giovanni (S.) Damasceno.

DAMASCENO Semenov Rudnev (1737-1795), celebre teologo russo. Studiò a Mosca e a Gottinga. Fu dal 1778 rettore dell'Accademia di Mosca, nel 1782 vescovo di Sievsk, dal 1783 al 1794 arcivescovo di Novgorod; indi si ritirò in un monastero a Mosca, ove morì. Tradusse in latino opere teologiche di connazionali, contribuì con un suo prezioso lavoro a far conoscere l'antica bibliografia teologica russa, compose sermoni e pubblicò in 12 voll. quelli del patriarca Platone. — A. Palmieri in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 26 s. — M. Jugie, *Theologia Dogm. Christianorum Orient.*, I (1926) p. 546, 588, 595.

DAMASCENO, lo Studita († 1577). Monaco, originario di Salonicco, metropolita di Naupata ed Arta. È il più popolare fra gli oratori greci del XVI secolo. Scrisse un Βιβλίον ὀνομαζόμενον Σηπτυνοῦς (1568): consta di 43 discorsi svolti con intendimenti pratici più che dottrinali; hanno come soggetto un fatto biblico o una leggenda di santi: i Padri son citati sovente. Dello Studita abbiamo ancora vari discorsi, un trattato di cronologia, un poemetto sulla dormizione della Vergine, altri scritti ed alcune lettere. — Ph. Meyer, *Die theologische Literatur der griechischen Kirche im XVI Jahrh.*, Leipzig 1899, p. 128-132. — L. Petit in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 27 s.

DAMASCO v. Siria.

DAMASCO (I Martiri di) v. Ruiz y Lopez . . .

Damaso, Papi.

DAMASO I, Santo (366-384).

I. Il *Liber Pontificalis* lo dice « natione Hispanus » non sappiamo con quale fondamento. I componenti della sua famiglia ci sono noti dalle sue epigrafi. Il padre (*Liber Pontif.*) si chiamava Antonio (exceptor, lector, levita, sacerdos); la madre, Lorenza, morì quasi centenaria, dopo 60 anni consacrati a Dio nella vedovanza; una sorella, vergine, aveva nome Irene.

L'unica notizia della giovinezza di D. ci è data dalla sua epigrafe in onore dei martiri Pietro e Marcellino, quando chiese notizie del loro martirio al carnefice. Non è dubbio che fu del clero romano, fra il quale la sua virtù, cultura e capacità non tardarono a brillare. Durante il tribolato governo di Liberio, D. gli fu fedele, fatta eccezione del breve tempo, in cui aderì all'antipapa Felice.

Alla morte di Liberio due partiti si disputarono i voti: i liberiani intransigenti e i remissivi, fedeli però al Niceno. Questi, la maggioranza, elessero D. a S. Lorenzo in Lucina; quelli, minoranza turbolenta, elessero Ursino nella basilica Giulia. D. adottò il metodo liberiano: dolcezza nella fedeltà al Niceno.

II. D. e gli Scismi. a) *Scisma di Ursino.* Vi furono lotte sanguinose fra i fedeli delle due obbedienze. L'autorità civile, dapprima neutra, poi, sollecitata da D., intervenne. Ursino fu esiliato con alcuni sostenitori. Liberati questi da alcuni fedeli e penetrati nella basilica Liberiana il 26-10-366, vi furono assediati dai damasiani. Se ne fece poi un massacro.

Dopo nuovi torbidi, nel novembre del 367, furono di nuovo espulsi dalla città e nel 368 anche dai dintorni di Roma; Ursino fu mandato nelle Gallie. Non potendo vincere colle armi, gli ursiniani continuarono la lotta con libelli e poi con processi presso l'autorità civile, finchè l'Imperatore Graziano avocò a sè la questione dichiarando assolto il Papa e internando Ursino a Colonia. La sentenza assolutoria non parve sufficiente a D., che nel 373 convocò a Roma un sinodo nel quale venne trattata la questione del ricorso all'autorità civile per l'aiuto nell'esecuzione delle sentenze ecclesiastiche e si proposero casi specifici. Quanto ad eventuali nuove accuse contro D., fu deciso che, se l'accusa non era di competenza conciliare, venisse esaminata direttamente dall'Imperatore. Nel 381 si riparlò di nuovo di Ursino e dell'opera di un certo Pascasio che brigava per lui; un rapporto del prefetto di Roma e un intervento energico del sinodo di Aquileia, allora convocato e presieduto da Ambrogio, ottennero il pronto intervento dell'imperatore Graziano. Di Ursino non si seppe più nulla.

b) *I Donatisti.* Fin dal 320 essi avevano fondato a Roma una loro « chiesa » con regolare successione di vescovi. Al tempo di D. era governata da Claudiano, uomo delle brighe, che, pur di nuocere al Papa, non mancò di allearsi con altre sette. Il sinodo di Roma del 378 domandò l'aiuto di Graziano, che fu davvero efficace.

c) *I Luciferiani.* Anch'essi furono assai turbolenti. Loro capo era il vescovo Aurelio, fiancheggiato da un prete Macario, che aveva molto seguito per il suo ascetismo. Motivo speciale del loro odio contro D. era l'adesione sua, mentre era diacono, all'antipapa Felice e la sua indulgenza per i firmatari di Rimini: (v. Luciferiani). Anche contro questi settari si invocò l'aiuto del braccio secolare. Macario morì ad Ostia per ferite inflittegli dai damasiani. È da notarsi il fatto che Florenzio di Ostia, consecratore di D., fece seppellire Macario nella basilica del martire Asterio.

d) *I Meleziani*. Questo doloroso scisma si affermò per l'imprudenza di Lucifero di Cagliari quando consacrò vescovo di Antiochia Paolino (362), mentre ritornava dall'esilio Melezio. Il Papa nella questione tenne per Paolino; i suoi informatori erano infatti avversari di Melezio. San Basilio Magno — fatto significativo — in più lettere invocò l'intervento efficace di D. per pacificare l'Oriente. Non ne fu nulla. V'è chi crede essere stato D. dell'opinione di lasciare risolvere la questione dal tempo. Non pare. Le lettere dei vescovi d'Oriente per la soluzione erano pressanti e raccomandavano a D. di studiare il caso e di mandare una speciale legazione. È probabile che D. non si sia reso esatto conto della situazione. Basilio ne rimase assai male, soprattutto quando D. ricevette nella comunione un ex-meleziano e ne volle provata l'ortodossia con l'adesione a Paolino. Alla morte di Valente si era tentata l'unione per opera di Melezio, ma la cosa non riuscì. D. riconobbe allora Melezio? Pare: forse in base alla professione ortodossa di Melezio e al riconoscimento da parte dell'autorità civile, come sembra da S. Ambrogio (Ep XIII, 2).

Alla morte di Melezio i padri del concilio di Costantinopoli, contro l'avviso di S. Gregorio di Nazianzo, gli diedero un successore, Flaviano. Paolino ebbe invece dal 378 un forte sostenitore presso D. in Girolamo, il quale ben due volte scrisse in senso sfavorevole ai meleziani e, durante il suo soggiorno a Roma, accanto a D., non dimenticò di essere stato ordinato da Paolino. La cessazione dello scisma pare si debba porre nella primavera del 394, dopo il concilio di Cesarea e dopo la morte di D.

III. D. e l'Arianesimo. In questo conflitto il desiderio unanime di pacificazione fu più palesemente assecondato da D. Il compito fu più facile in Occidente ove un criterio di indulgenza, qualità personale di D., rafforzato dalla situazione politica, ebbe ben presto buon effetto. Vi è chi nota una discrepanza di metodo, in proposito, fra D. e S. Ambrogio, donde la freddezza fra i due. Forse si esagera, non tenendo abbastanza conto della situazione dei vescovi nel sec. IV a riguardo di Roma: pieno riconoscimento della supremazia di Roma in linea di principio; libertà di iniziative in pratica. Cf. B. Citterio in *Scuola Catt.*, 68 (1940) 64-70.

Due concili romani (369, 374) e numerosi sinodi provinciali aiutarono l'opera di riconciliazione di papa D. Al sinodo aquileiese del 381 non fu attivamente presente, data, si può pensare, la situazione anormale a Roma.

Quanto all'Oriente l'impresa era più difficile. Bisogna ricordare le difficoltà create nei dibattiti dottrinali dalla terminologia teologica (ὁμοούσιος, ὁμοιούσιος) e le difficoltà specifiche locali; e bisogna forse anche dire che Roma non ebbe percezione esatta della situazione. Pure, tra le differenze di niceni puri o quasi niceni, la tendenza all'unità era forte e tutti i Vescovi si rivolgevano a Roma. A Roma si ebbe diffidenza, nè mancò qualche errore tattico. San Basilio continuò tuttavia la sua corrispondenza con D. ed alla morte di Valente l'unione riprese il cammino e per maggior energia di Roma e per l'opera indefessa dei grandi Cappadoci. Nè si devono dimenticare gli sforzi per l'unione da parte di Melezio e dell'imperatore Teodoro.

I concili del 381 e 382 segnano la prossima morte dell'arianesimo. La conferenza episcopale del 383 fra vescovi ariani e ortodossi non riuscì proficua. Di qui nuove restrizioni di Teodosio per gli ariani. Alla morte di D. l'unione era si può dire, quasi completa.

IV. D e le eresie minori. Cogli apollinaristi fu dapprima benevolo per essere stato Apollinare uno dei sostenitori della fede nicena. Nè le pressioni orientali valsero per un po' a smuoverlo da tale condotta. Ben chiariti, poi, gli errori in due sinodi romani del 374 e del 376, D. prese partito contro di loro. Essi furono nuovamente condannati, insieme con varie altre eresie orientali (sabelliani, ariani, eunomiani, macedoniani, fotiniani), nel celebre « *Tomus Damasi* » risultante di 24 « anatematismi » indirizzato a Paolino d'Antiochia ed emanato da un concilio romano, che Paolo Galtier (*Rech. de Science Rel.*, 26 (1936) 385–418; 563-578) ha dimostrato doversi datare non dal 375, nè dal 380, ma dal 382. In tale concilio, che mise in risalto il primato romano, si mirò anche alla composizione dello scisma antiocheno e si formulò (secondo Andr. Thiel, Turner, Schwartz) il Canone delle Scritture Sacre, che fu poi assunto nella prima parte del « Decreto Gelasiano »: v. Gelasio. Si vuole anzi attribuire a D. anche quella parte del detto « Decreto », che riguarda il primato romano e le sedi patriarcali. v. Denz. B., n. 58-84.

D. mandò i suoi legati al concilio ecumenico II, Costantinopolitano I del 381: v. Concili Ecumenici; Costantinopoli.

V. D. e San Girolamo. Il grande Dalmata era di ritorno dall'Oriente proprio nel 382, mentre D. convocava il predetto concilio, al quale Girolamo partecipò e nel quale si fece notare per la sua erudizione, tanto che D. lo volle suo segretario. Incoraggiato poi e sostenuto dal Papa, Girolamo intensificò i suoi lavori biblici. Inoltre pubblicò parecchi lavori dogmatici ed esegetici. Intenso fu anche il suo lavoro di segreteria, ufficio che egli tenne sino alla morte di D., quando, a causa di ostilità, pensò bene di tornare in Palestina (385). v. Girolamo (S.)

VI L'edilizia sacra e la Roma sotterranea. Secondo il *Liber Pontificalis* costruì tre basiliche a Roma, una delle quali « Beato Laurentio iuxta Theatrum » (di Pompeo), oggi S. Lorenzo in D., ove sembra che nella prima metà del IV secolo fossero l'archivio e la biblioteca della Chiesa Romana. Il padre di D. « exceptor » dovè abitare in tale località. Ivi D. aveva iniziato la sua vita clericale e Adriano I (772-795) o Paolo I (757-767) vi trasferirono poi il corpo del Pontefice. La seconda basilica corrisponde a quella odierna di S. Sebastiano. La terza era quella edificata sulla sinistra della via Ardeatina, ove fu sepolto colla madre e colla sorella. Cf. G. Wilpert in *Nuovo Bullettino di Archeologia Cristiana* 9 (1903) 43-58. — O. Marucchi, *ivi*, 59-108, e *Discussione critica ... sui sepolcri del papa D. e dei MM. Marco e Marcelliano*, Roma 1905.

Ma l'opera di D. si affermò maggiormente nella ricerca delle cripte e gallerie, sepolte già nell'inizio del IV secolo, per proteggerle dalla profanazione dei barbari. Dopo lavori di scavo, D.. le abbellì e vi fece restauri di importanza, a detrimento talvolta dall'architettura primitiva.

VII. D. epigrafista. L'opera epigrafica di D. è abbondante e preziosa. Le sillogi ce ne hanno conservato un buon numero e gli scavi dello scorso

secolo ce ne hanno restituite alcune intere, di altre frammenti più o meno importanti. Il valore storico di queste epigrafi (esaltato dal De Rossi, depresso dal Duchesne) è relativo. Le memorie dei primi martiri erano già non poco affievolite al tempo di D; le epigrafi che riguardano martiri recenti, p. es. delle ultime persecuzioni, sono le più attendibili e D., stesso ce ne dà assicurazione. Del resto egli fu cancelliere della Chiesa Romana, potè consultare archivi e conoscere persone: così egli ricorda di aver conversato col carnefice dei martiri Marcellino e Pietro. Spesso D. stesso fa le sue riserve con formule come queste: *fama refert, ut fertur, audita D. refert*, ecc. Le epigrafi, per lo più scritte in bellissimi caratteri dal celebre calligrafo Furio Dionisio Filocalo (*caratteri filocaliani*) hanno un valore letterario limitato, per quanto S. Girolamo dica D. « elegans in versibus ». Scrisse in esametri, non troppo ligio alla prosodia e alla sintassi, con frequenti ripetizioni.

Bibl. — PL 13, 109-348 (Vita); ib. 347-424 (Epistolae et Carmina); ib., 423 ss. (Apocrypha); 74, 529-666 (Dissertatio historica de D. et Laurentio). — Tillemont, VIII, 386-424; 773-779. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol.*, IV-1, col. 146-197. — Clerval in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 28 36. — J. Wittig, *Papst Damasus I.* Rom 1902. — Id., *Die Friedenspolitik des Papstes D. I und der Ausgang der arian. Streitigkeiten*, Breslau 1912. — J. Schäfer, *Basilius des Gr. Beziehungen zum Abendlande*, Münster i. W. 1909. — Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, Paris 1924. — Batiffol, *Le Siège apotolique*, Paris 1924. — Grumel in *Echos d'Orient*, 1922, p. 280-292. — E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, (1930) p. 196-256. — P. Galtier, l. c. — Fliche-Martin, *Storia della Chiesa*, III, Torino 1939. — J. R. Palanque, *S. Ambroise et l'Empire*, Rome-Paris 1923. — E. Schaefer, *Die Bedeutung der Epigramme des Papstes D. I für die Geschichte der Heiligenverehrung*, Rom 1932. — Edizioni delle *Epigrafi* per Massim. Ihm, 1895 (Biblioth. Teubneriana) e A. Ferrua, Città del Vat. 1942, con vasta introduz. e commento.

DAMASO II (1048). Alla morte di Clemente II l'imperatore Enrico III, in base alla rinuncia da parte dei Romani del diritto di elezione dei Pontefici (Privilegium Othonis 962) e nonostante vivesse ancora Benedetto IX, che coll'appoggio di Bonifacio, marchese di Toscana, era riapparso a Roma, designò come vescovo di Roma Poppone, vesc. di Bressanone. Benedetto IX scomparve allora nè si ebbero di lui ulteriori notizie. D., consacrato a Roma il 17-7-1048 morì dopo soli ventitre giorni di pontificato.

DAMASO, detto il Boemo (da altri ritenuto ungherese, da altri bolognese), canonista a Bologna tra la fine del sec. XII e l'inizio del XIII, autore, fra l'altro, della prima raccolta di *Regulae canonicae* (norme dottrinali senza valore di legge), genere giuridico, che da Burcardo (v.) di Worms prese il nome di *Brocarda*; quella di D., rielaborata dal decretista Bartolomeo di Brescia († 1258), fu edita più volte.

DAMBERGER Giuseppe Ferdinando, S. J. (1795-1859). Storico della Chiesa, n. a. Passau, m. a Schäftlarn. Dopo essersi dato al ministero pastorale, entrò nella C. d. G. (1837). Insegnò storia nel Seminario di Lucerna. Il lavoro della sua vita fu la *Storia sincrona della Chiesa e del Mondo nel Medio Evo*, 15 voll. (1850-60), in tedesco, opera diligente, di grande erudizione e ricchezza di materiale, vero arsenale in cui sono smascherate molte delle calunnie contro la Chiesa. — Pfülf, *Anfänge der deutschen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu*, 1922, p. 330, 416, 425. — Sommervogel, II. 1786 s. — Hurter, *Nomenclator*, V-1 (1912) col. 1268. — J. Brucker in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 36.

DAME. Portano questo nome i membri di alcune Congregazioni Religiose, che elenchiamo secondo l'ordine dell'Annuario Pontificio 1943, p. 894, con i dati della *Statistica* pubblicata dalla S. Congreg. dei Religiosi (1942²).

1) **DD. Catechiste**, istituto fondato a Toledo nel 1901 da *Dolores R. Sopeña y Ortega* (n. ad Almeria, m. a Madrid: 1848-1918) dopo fruttuose esperienze fatte a Portorico, dove aveva seguito suo padre, e a Madrid: l'istituto fu approvato da Pio X nel 1905. Il nome dice la missione: promuovere l'istruzione catechistica. Le professe, che non si distinguono dalle signore per alcuna propria divisa, sono circa 320, affiancate da una vasta organizzazione ausiliare. Son penetrate anche in Italia. — Alf. M. Stradelli, *Le DD. CC.*, Roma 1918 (pp. 42)

2) **DD. dell'Istruzione Cristiana**, fondate in Belgio nel 1823: casa generalizia a Liegi: professe circa 330.

3) **DD. del S. Cuore** o *Società del S. Cuore di Gesù*, fiorente istituto fondato da S. Madd. Sofia Barat (v.).

4) **Dame di Maria** o *Figlie di Maria e Giuseppe*, fondate nel 1817: casa generalizia a Malines: mancano dati.

5) **Dame di Nazareth**, fondate nel 1822 in Francia dalla duchessa *de la Rochefoucauld*, confondatrice e prima superiora *Elisabetta Rollat Ambione*, diretta dal gesuita Pietro Roger, che dettò le costituzioni, approvate nel 1896. Attendono all'educazione delle figliole di civile condizione. Hanno oggi una trentina di case, alcune in Siria e Palestina: professe 386.

6) **Dame di S. Luigi**, fondate nel 1842: casa generalizia a Meaux; professe 75.

7) **Dame Inglesi** o *Istituto della B. V. M.* dedito all'istruzione ed educazione delle giovinette. Si ricollega all'istituto delle Gesuitesse (v.), fondato nel 1609 dall'inglese *Maria Ward* (1585-1645), soppresso nel 1630 da Urbano VIII e tosto riorganizzato in quello cosidetto delle DD. Inglesi.

Nel 1703 Clemente XI ne approvò le regole, ma la definitiva conferma fu data soltanto nel 1877. Intestine discordie riguardo alla direzione non mancarono; la rivoluzione francese e la secolarizzazione, il Kulturkampf, gli odi protestantici e settarii ne incepparono reiteratamente lo sviluppo. Tuttavia la Congregazione continuò a diffondersi in tutta Europa e si estese anche nelle Indie e nelle Americhe.

Pio X nell'aprile 1909 riconobbe la Ward come fondatrice del prosperoso Istituto. Questo si suddivide oggi in 4 rami, facienti rispettivamente capo alle case generalizie di:

a) *Dublino*, trapiantate in Irlanda nel 1821 da *Francesca Teresa Ball* (1794-1861): questo ramo conta una sessantina di case e circa 1.300 professe;

b) *Magonza* (1752), con 12 case e 412 professe;

c) *Roma*, con 164 case e oltre 4.100 professe;

dal 1701 al 1809 e di nuovo dal 1840 al 1929 ebbero la casa generalizia a Monaco di Baviera;

d) *S. Ippolito* (St. Pölten) in Austria, separatesi nel 1742 dal ramo di Monaco; case 16; professe circa 800. — Brück in *Kirchenlexikon*, IV (1886) col. 572-580. — M. Th. Winkler in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 690 s, e X, col. 751 s (Maria Ward). — E. S. in *Lessico Eccl.*, II, p. 8. — Tacchi-Venturi in *Enc. It.*, XII, 274.

DAME dell'Assunzione. v. Assunzioni (*Congregazioni dell'*).

DAME o Figlie della Carità, la prima grande fondazione (1617) di S. Vincenzo de Paoli (v.), la più florida fra le Congregazioni RR. femminili, contando circa 42.000 professe.

DAME di S. Michele o *Suore dell'Amor Cristiano* o *del Ritiro*, fondate nel 1644 da S. Giovanni Eudes (v.).

DAMEN Armando (1656/7-1730), canonico e teologo belga, n. a Tongres, m. ad Arras. Fece i suoi studi e svolse gran parte del suo ministero e del suo insegnamento a Lovanio. Le sue opere sono caratterizzate dall'avversione per le novità teologiche e dallo zelo per i diritti del Romano Pontefice. Ricordiamo: *Doctrina et praxis S. Caroli Borromaei de poenitentia caeterisque controversiis moralibus hodiernis*, 3 voll., Lov. 1697 (di nuovo 1703, 1711). Nel 1729 sostenne la tesi che *Jansenius non fuit jansenista*, in quanto personalmente non ebbe coscienza della propria eresia, che fu condannata solo dopo la sua morte. — J. Forget in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 36-38.

DAMEN (Dämen) **Caterina** (1787-1858), n. a Laek nel Limburgo Olandese, fondatrice (1842) delle *Suore Francescane* di *Heythuizen* secondo le regole del Terz'Ordine, m. a Heythuizen, ammirata per religiose virtù. L'Istituto fu approvato da Pio IX nel 1852. — H. C. Wendlandt in *Lex. für Théol. und Kirche*, III, col. 135.

DAMIANI Pietro, Santo. Monaco, Cardinale, Vescovo e Dottore della Chiesa. Nacque a Ravenna alla fine del 1006 o al principio del 1007, ultimo di numerosi fratelli; la madre, per la estrema miseria, lo abbandonò infante di pochi mesi. Fu però provvidenzialmente raccolto e restituito alla madre rinsavita. Rimasto orfano dei genitori, visse dapprima in casa di un fratello, che lo trattava come schiavo e lo incaricava di guardare i porci; passò poi sotto la custodia più umana di un altro fratello, sacerdote, dal quale fu avviato agli studi in Ravenna e a Parma, con esito tanto felice che, verso i 25 anni, lo troviamo insegnante nelle stesse città.

L'incontro con alcuni monaci benedettini del monastero di Fonte Avellana lo decise ad attuare il suo vecchio desiderio di lasciare il mondo per darsi alla penitenza e alla preghiera nella solitudine, facendosi monaco in quel medesimo monastero (1035). La vita esemplare lo rese degno del priorato (1043).

Ma la Provvidenza gli aveva assegnato un campo di lavoro più vasto che non fossero il suo monastero e gli altri da lui fondati. Nelle sue lettere D. ci dipinge la società del suo tempo come intimamente corrotta; la simonia, il concubinato e l'ignoranza dominavano nel clero, alto e basso: la lotta contro questi vizi fu la sua vocazione. Si mise all'uopo in relazione coi Pontefici e coll'Imperatore, non solo per offrire loro la sua opera, ma per dare consigli ed esortazioni sul modo di procedere contro i vescovi e sacerdoti simoniaci e concubinari. La energica posizione assunta da Leone IX contro le depravazioni del clero indusse il D. a scrivere il *Liber Gomorrhianus* (*Opusc.* VII; PL 145, 159-190) indirizzato al Papa, dove svela e combatte i peccati contro natura diffusi nel clero. Ancor più efficace divenne la sua azione riformatrice dei costumi, quando da Stefano X fu creato cardinale vescovo di Ostia (1057). In occasione della contesa tra Benedetto X (v.) e Nicola II per la tiara, egli si pronunciò nettamente per quest'ultimo, dal quale fu incaricato di entrare in relazione con parecchi vescovi incontinenti, per tentarne la conversione. Nel 1059 fu mandato dal medesimo Pontefice a Milano con Anselmo di Baggio (poi Alessandro II), per riordinarvi la disciplina e i costumi del clero: egli stesso racconta le vicende e l'esito della sua legazione (*Opusc.* V; PL 145, 89-98). Tentò più volte di rinunziare alla dignità cardinalizia e al governo episcopale, (cf. *Epist.*, lib. I, 8; PL 144, 212; *Opusc.* XIX, c. XI, e *Opusc.* XX; PL 145, 423 ss.), ma sempre inutilmente: altri importanti servizi doveva rendere alla Chiesa. Lettere di fuoco (*Epist.*, I, 20) inviò contro l'antipapa Onorio II (Cadalo, vescovo di Parma) e non potendo intervenire di persona al concilio di Amburgo che doveva sciogliere il conflitto tra Alessandro II (v.) e Onorio II, vi mandò un lungo memoriale per dimostrare la indipendenza assoluta della Sede Apostolica da ogni potere temporale e per difendere la legittimità dell'elezione di Alessandro II (*Opusc.* IV; PL 145, 67-87). Nel 1063 essendosi determinato un grave dissidio tra l'abazia di Cluny e il vescovo di Mâçon, P. D. fu inviato quale legato pontificio in Francia per giudicare la questione. Di questo viaggio ci ha conservato una narrazione viva e completa un monaco, suo compagno di viaggio (PL 145, 865-880). L'esito fu soddisfacente: il vescovo di Mâçon rinunciò a qualsiasi ingerenza nelle cose e nel governo di Cluny.

Nel ritorno passando per Torino constatò la rilassatezza dei costumi del clero e si interpose con lettere presso il Papa, l'arcivescovo e la marchesa Adelaide per promuovere la riforma (*Opusc.* XVIII; PL 145, 416-424). Avendo poi udito che in Roma il conflitto tra Alessandro II e Onorio II rincrudiva, scrisse al vescovo di Colonia, Annone (v.), perchè convocasse un concilio.

Non era necessario; tanto che Alessandro II e il suo segretario Ildebrando biasimarono questa mossa individuale del D. (cf. *Epist.*, I, 16; PL 145, 285). Il concilio ebbe luogo a Mantova, ma D. contro suo desiderio non potè essere presente. Onorio II fu deposto; e D. tornava a presentare al Papa la rinuncia alle sue dignità e uffici per ritirarsi nel suo monastero. La rinuncia venne accolta, ma coll'imposizione di 100 anni di penitenza inflitti per volere di Ildebrando. Ritiratosi a Fonte Avellana il D. riprese la sua vita di austerità e di preghiera.

Dovette però, a malincuore, interrompere la solitudine parecchie volte per andare a Firenze (1067) a comporre un dissidio tra il vescovo e i monaci vallombrosiani, e poi in Germania (1069) per impedire che Enrico IV consumasse il divorzio da Beatrice, finalmente a Ravenna (1072) per riunire alla Chiesa di Roma la sua patria, resa scismatica dal vescovo Enrico, partigiano di Onorio II. Nel viaggio di ritorno, a Faenza, sorpreso dalla

febbre finiva la sua vita il 22 febbraio 1072, festa della Cattedra di S. Pietro. Ebbe subito culto in parecchie Chiese (dal 1518 al 1644, a Faenza, di cui dopo il 1512 fu proclamato protettore, la sua festa fu celebrata come di precetto; Benedetto XIV nel 1741 concesse ai sacerdoti di Faenza di celebrarne la messa e recitarne l'ufficio proprio); Leone XII (1828) lo estese alla Chiesa universale riconoscendogli anche il titolo di dottore.

I suoi scritti sono un ritratto fedele della sua persona e il documento più sicuro della sua opera. Infatti essi riguardano avvenimenti contemporanei e traggono argomento dalle condizioni della società. Consistono in un epistolario in 8 libri (150 lettere), sermoni, preghiere, inni, e 60 opuscoli di varia lunghezza, vivaci, passionati, importanti sia per la conoscenza del tempo che per il loro valore ascetico e teologico. La sua teologia è ancora informe, prevalentemente biblica e patristica, intenzionalmente schiva di sottigliezze dialettiche, simultaneamente mistica, dogmatica, ascetica e morale (cf. *Opusc.* XXXVI, c. V; PL 145, 602 ss. ove, trattando dei rapporti tra fede e filosofia, fissa la norma che la filosofia in materia di fede « *non debet jus magisterii sibimet arroganter arripere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire*). Importante per la teologia sacramentaria è l'opuscolo VI (PL 145, 99-160), detto *Gratissimus*, dove il D. applica al sacramento dell'Ordine il principio già applicato da S. Agostino al Battesimo: essere la validità del sacramento indipendente dalla santità del ministro.

Il copioso epistolario ci rivela specialmente la sua anima e la sua operosità: testimonia relazioni con quasi tutti i Papi che si sono succeduti dal 1045 al 1072, e sono ben 6; con cardinali, specialmente col suo amico Ildebrando, poi Gregorio VII, cogli imperatori Enrico III e IV e colle loro spose, Agnese e Beatrice.

Amore sviscerato alla Chiesa, culto intransigente della verità, nobile arditezza di linguaggio, impasto di lagrime e di fuoco, di violenza e di tenerezza; queste le doti svelateci dalla corrispondenza del D. È un censore terribile che campeggia in mezzo alla Cristianità con la fisionomia d'un profeta dei tempi biblici; eremita e teologo, ambasciatore e tribuno, santo e dottore, ci appare maestoso in mezzo alle tenebre sanguinose del suo tempo. Alessandro II, inviandolo nelle Gallie come suo legato, scriveva nel diploma accompagnatorio: « . . . *talem nobis virum destinare curavimus, quo nimirum post nos maior in Romana Ecclesia auctoritas non habetur; . . . qui et noster est oculus et apostolicae sedis immobile firmamentum* (PL 145, 857). Dante lo ha immortalato nel suo poema (Par. XXI).

Bibl. — PL 144-145. — Capecelatro, *Storia di P. D. e il suo tempo*, Firenze 1862. — R. Biron, *S. P. D.* trad. dal franc (collez. « Les Saints »), Roma 1909. — G. Bareille in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 40-54. — Enc. It., XXVII, 201b-202. — Nuova biografia per A. Cavalli, Faenza 1938. — Si auspica l'edizione critica e completa delle sue opere, alcune delle quali giacenti ancora manoscritte nelle biblioteche di Montecassino, Vaticana, Nazionale di Parigi.

DAMIANITI, fazione monofisita, che prese nome da **Damiano**, patriarca di Alessandria (578-605), oriundo dalla Siria. Furono detti anche « severiani » o « teodosiani », in quanto si collegavano idealmente con Severo d'Antiochia e Teodosio I d'Alessandria, « angeliti » dal nome del luogo ove, in Alessandria, solevano adunarsi, e « *tetraditi* » o « sabelliani », in quanto Damiano, per contrapposizione al triteismo di Giovanni Filopono, pare insegnasse che le tre Divine Persone non sono per se stesse Dio e che la loro divinità risulta solo dalla loro unione, così da ammettere, colla distinzione delle tre Persone, un « Dio comune », per la cui indivisa partecipazione ciascuna persona è pure Dio (tetraditi= assertori di 4 Dei). — Timoteo Presb., *De receptione haereticorum*, 8-9; PG 86, pars I, 60. — Barrebreo, *Chronicon Eccl.*, I, 246-60. — S. Vailhé in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 39 s.

DAMIANO (Fra), da Bergamo, probabilmente del casato dei Zambelli, originari di Endenna. Nato verso il 1490, entrò nell'Ordine dei Predicatori e morì a Bologna nel 1549. A Venezia apprese l'arte della tarsia. Compì, giovane ancora, lavori di molto rilievo nella città natale, e nel 1538 a Bologna, nelle carte del convento dell'Ordine, si ha questa segnalazione: « Fr. Damianus de Bergamo, homo peritissimus, singularissimus et unicus ne l'arte della tarsia ». In molte città d'Italia sono opere attribuite a Fra D., ma le più eccellenti e sicuramente sue si trovano a Bergamo, a Bologna (Coro di S. Domenico) e a Perugia. Oltre che per la valentia nel disegno e nell'intaglio, nel quale è specialmente famoso per l'arditezza delle prospettive, Fra D. è notissimo per aver trovato il modo di dare ai legni quelle tinte speciali, per le quali le sue opere di tarsia assumono caratteristiche inconfondibili di armonia e di freschezza. Di fervida fantasia e ricco di sentimento religioso, questo grande quanto modesto artista ha forse segnato l'apice toccato dall'arte dell'intarsio, messa al servizio del culto divino. — Enc. It., XXXV, 874 *a*. — V. Marchese, *Memorie*, II. — B. Belotti, *Storia di Bergamo e dei Bergamaschi*, II (1940) p. 365 s.

DAMIANO (Padre), al secolo **Giuseppe Deveuster** (1840-1889). Nato a Tremeloo (Belgio), a 19 anni entrò, prima come laico, poi come studente, nella Congreg. dei SS. Cuori di Picpus. Nel 1863, ancora chierico, ottenne di partire, in sostituzione del fratello, padre Panfilo, ammalato, per la missione delle isole Sandwich (Oceania), dove rimase per ben 24 anni. Il 21-5-1864 veniva ordinato sacerdote e destinato alla missione di Hilo, nell'isola di Havai.

Essendosi diffuso il terribile morbo della lebbra, il D. chiese nel 1873 di esser mandato all'is. di Molokai (Hawai), dov'erano segregati i lebbrosi, ed ivi si prodigò a sollevare lo squallore spirituale e materiale di quegli sventurati morituri. Mediante insistenze senza pari, potè ottenere ai lebbrosi un trattamento meno incurante. Il suo ministero eroico gli attirò l'ammirazione mondiale. Quando sospettò di esser colpito egli stesso dal morbo, non diminuì lo zelo pei suoi prediletti, tra cui morì. — Importante l'*Epistolario*, edito nel 1889 a Londra dal fratello padre Panfilo.

Bibl. — P. Vital Jourdan, *Le P. D. de V. apôtre des lépreux*, Braine le Comte 1931. — F. I. Bowen in *Pensiero Miss.*, 6 (1934) 139-158. — G. Hoornaert, *Le Lépreux volontaire*, Bruxelles 1936. — J. W. Farrow, *Damien the Leper*, London 1937. — P. Croidys, *P. Damiano Apostolo dei lebbrosi*, Brescia 1939.

DAMIANO dei Fulcheri (B.), O. P. Grande predicatore, n. a Finale in Liguria al principio del sec. XV, da nobile famiglia; m. nel 1484. Pio IX, il 4 agosto 1848, ne approvò il culto. — ACTA SS. *Oct.* XII (Bruxellis 1884) *die* 26, p. 102-108.

DAMIANO (S.), vescovo di Pavia (XVIII) dal 690 al 697. Cittadino di Pavia, distinto per ingegno, dottrina e zelo, ancora sacerdote nel 679, secondo la testimonianza di Paolo Diacono (*Hist. Langob.*, VI, 4), stese la lettera sinodale spedita da Mansueto arciv. di Milano e dai suoi suffraganei a Costantino Pogonato circa la questione dei monoteliti; la lettera ebbe approvazione nel concilio Costantinopolitano dell'anno seguente (680): si legge in *PL* 87, 1261-1267. Altra lettera spedì, vescovo, a papa Sergio I per informarlo della composizione dello scisma dei TRE CAPITOLI (v.) ad Aquileia; anche re Cuniberto aveva collaborato per l'opera di conciliazione. Durante una terribile peste, promosse il culto di S. Sebastiano e ottenne così la cessazione del flagello. L'iscrizione sepolcrale parla anche di sue iniziative edilizie. — MARTYROL. ROM. e ACTA SS. *Apr.* II (Ven. 1738) *die* 12, p. 91 s. — F. SAVIO, *Gli antichi vescovi d'Italia*, « La Lombardia », II-2, Bergamo 1932, p. 366-369.

DAN. 1) Nome del quinto figlio di Giacobbe, natogli dalla serva Bala per una unione che Rachele stessa, ancora sterile e gelosa per la fecondità di Lia, aveva consigliato al patriarca; sicchè, ritenendo il neonato come suo, essa ringraziò il Signore che le aveva reso giustizia; *Dan* vuol dire appunto: *rese giustizia*. Gen XXX 1-6.

2) Nome della tribù discendente da Dan. Giacobbe ne preannunciò l'amore della propria indipendenza e l'astuzia come arte di vittoria. Nel censimento del Sinai appare la più numerosa dopo quella di Giuda (Num I 38 s; II 26). Campione danita fu SANSONE (v.).

3) Una colonia di daniti conquistò l'antica Lais e le mutò il nome in quello di *Dan* (Giud XVIII). Nella locuzione « *da Dan fino a Bersabea* », che ricorre spesso nella Bibbia, Dan indica l'estremo nord della Terra Santa.

DÀN o Giàn, Ven., Martire. Giovinetta annamita, incarcerata, a soli tredici anni, durante la persecuzione (1858-1862) del crudele re Tu-duc. Nonostante l'apostasia dei suoi di casa e i tormenti incredibili a lei inflitti per più di due anni, rimase incrollabile nella sua fede. È in corso dal 1921 il processo di beatificazione. — *AAS* XIII (1921) 360-363.

DANDINI Gerolamo, S. J. (1554-1634), n. a Cesena, m. a Forlì. Fattosi gesuita, insegnò filosofia a Parigi e teologia a Padova. Nel 1596 fu inviato da Clemente VIII al patriarca dei Maroniti del Libano: quivi riuscì a raccogliere due sinodi che rinnovarono l'adesione a Roma. Delle sue opere alcune furono date postume alle stampe: *Missione ap. al Patriarca e Maroniti del Monte Libano e pellegrinazione a Gerusalemme*, Cesena 1656, (tradotta in altre lingue); il traduttore e commentatore francese R. Simon ne fa molte critiche; *Ethica sacra* (dei vizi e delle virtù), *libri quinquaginta*, ib. 1651. In vita aveva pubblicato: *De corpore animato* libri VII, Parisiis 1611. — SOMMERVOGEL, II, 1789-91. — EYRIÈS in *Biografia Universale*, XIV (Mil. 1823) p. 400 s. — J. BRUCKER in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 55. — PASTOR, *Storia dei Papi*, XI (Roma 1929) p. 506.

DANDOLO, celebre famiglia veneziana, le cui origini si fanno risalire al X sec. Alla Repubblica diede ben quattro dogi. Notiamo per la storia ecclesiastica:

1.° **Enrico** (sec. XII), dal 1130 patriarca di Grado, lodato per bontà, scienza e attività. Ebbe dai Papi riconosciuti o conferiti singolari diritti, come quello di consacrare vescovi nell'impero di Costantinopoli. A Roma nel 1180 potè comporre le vecchie discordie col patriarca d'Aquileia. — UGHELLI, V, 1119-1133 (coi documenti).

2.° **Andrea** (1317-1354), quarto doge della famiglia, legislatore (*Summula*) e cronista patrio (*Liber Albus*, riferentesi all'Oriente, *Liber Blancus*, riferentesi all'Occid.). — ENC. IT., XII, 287 *b*-288-*a*.

3.° **Fantino** (1379-1459), nipote di Andrea, dal 1448 esemplare vescovo di Padova. La sua successione fu causa di contrasti fra la Repubblica e Pio II. — UGHELLI, V, 455 s. — PASTOR, *o. c.*, II (Roma 1911) p. 348.

4.° **Jacopo**, nel 1508 intruso dal senato della Repubblica nella sede vescovile di Vicenza, vacante per la morte del card. Galeotto della Rovere. Giulio II si oppose energicamente e nonostante l'insolente pertinacia di Jacopo ebbe partita vinta. La sede fu data a Sisto Gara della Rovere, passato, l'anno dopo, a Padova. — UGHELLI, V, 1056. — PASTOR, *o. c.*, III (Roma 1912) p. 604 s.

DANEI o Daneo Nome di famiglia dei due fratelli: Servo di Dio GIOVANNI BATT. DI S. MICHELE ARC (v.) e San PAOLO DELLA CROCE (v.), fondatore dei PASSIONISTI (v.).

D'ANDREA Girolamo, Card. (1812-1868), n. a Napoli, m. a Roma. Aderì alla idea del liberalismo ecclesiastico, e si trovò in aperto conflitto colla politica vaticana condotta dall'Antonelli, sicchè nel 1864 d'improvviso s'allontanò da Roma. Colpito da pene ecclesiastiche, estenuato dalla lotta e malandato in salute, nel 1867 ritornò a Roma, potè riconciliarsi ed essere reintegrato, senza poter tuttavia dissipare da sè i sospetti. Morto, fu sottoposto ad autopsia affine di smentire la voce d'un avvelenamento. — ENC. IT., XII, 290 *b*.

DANES Pietro (1497-1577), n. a Parigi, professore (dal 1530) di lingua greca, in cui era peritissimo, al Collegio Reale, ambasciatore di Francia al conc. di Trento, dove l'8 luglio 1546 pronunciò una elegante e prolissa orazione e, più tardi, si oppose a che la questione del « calice » si deferisse al Papa; dal 1557 vescovo di Lavaur, dove rifulse la sua carità. Lasciò alcune opere, ma il *De Ecclesiae catholicae ritibus* (Roma 1591, Lione 1606[5]), lavoro dottissimo molto stimato da Sisto V, più verosimilmente spetta a Giov. Stefano DURANTI (v.).

DANIEL Carlo, S. J. (1818-1893). Scrittore e fondatore della rivista dei gesuiti francesi, *Études*, n. a Beauvais, m. a Parigi. Scrisse, oltre a numerosi articoli in « Études », da lui diretti sino al 1870 —: *Des études classiques dans la société chrétienne* (1853); *Les Jésuites instituteurs* (1880); *La Morale philosophique* (1857); *La bienh. Marguerite Marie* (spesso edita); *Questions actuelles:* scritti postumi (1895) con una biografia dell'A. — BURNICHON, *La Comp. d. Jésus en France*, vol. III, IV. — ÉTUDES 58 (1893) 5-7.

DANIEL Gabriele, S. J. (1649-1728). Storico e controversista, n. a Rouen, m. a Parigi. Gesuita dal 1667, professore e poi storico di Luigi XIV, il D. s'impose in numerosi scritti come abile pole-

mista. Sono citati: *Voyage du Monde de Descartes*, Paris 1690 (confut. del sistema Cartesiano); *Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe*, Rouen 1694 (confut. delle « Provinciali » di Pascal, messa però all'Indice nel 1701); altri scritti in: *Recueil de divers ouvrages philos. histor. apol. et de critique*, Paris 1724 (3 voll.). È conosciuto principalmente come storico: *Histoire de France*, 3 voll. in f. Paris 1713; ultima ediz., 1755-60 del Griffet (la migliore); *Abregé de l'hist. de Fr.*, 1724 (trad. ital., Venezia 1737). Per ricchezza di materiali e accuratezza di indagine l'opera del D. conserva il suo valore anche oggi. Fondamentale tuttora: *Hist. de la Milice françoise*, Paris 1721. — Sommervogel, II, 1795-1815. — Biographie Universelle, X, 511. — Etudes 93 (1902) 679. — Furter, *Gesch. d neueren Historiogr*[3]. p. 144-5. — J. Brucker in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 104 s. — Enc. It., XII, 292 *a*. — Hurter, *Nomenclator*, IV (1910) col. 1081 s, 1076 s, 1182.

DANIELE (ebr. *Dānī'ēl*=Dio è il mio giudice). L'ultimo dei 4 Profeti Maggiori d'Israele (circa 620-535 a. C.), dal quale ha nome un libro del Vecchio Testamento.

I) **La vita e l'opera del Profeta.** Sappiamo di lui solo ciò che ce ne narra il suo libro. Della tribù di Giuda (Dan I 6), di famiglia nobile (non consta se regale, come conclude Giuseppe Flavio da I 3 e conferma S. Girolamo da Is XXXIX 7), sotto Joakim, dopo la presa di Gerusalemme (605 a. C.) con i primi deportati giudei è condotto giovinetto in Babilonia, ove gli s'impone il nome di *Belsthassar* (LXX e Vg. Baltassar); istruito per tre anni con tre altri adolescenti giudei, *Anania, Misael, Azaria*, nella lingua e nelle scienze dei Caldei, entra poi al servizio del re Nabucodonosor (I 1-7). La sua attività rimane da allora strettamente legata alle vicende dell'impero orientale e dei suoi re. La sua portentosa sapienza, rivelatasi — forse prima ancora che accedesse alla corte reale — nel giudizio di Susanna (XIII), lo rese presto famoso; essa si manifestò nell'interpretazione dei due sogni del re (II; IV); il che gli valse, fino alla morte di Nabucodonosor, grandi onori e un'autorità quasi sovrana (II 46-49). Negli ultimi giorni della monarchia babilonese, sotto l'empio Baltassar (ebraico Belsha'ṣṣar) riebbe momentaneamente l'alta dignità, dopo avere spiegato al re la misteriosa scritta: *mnē' mnē', tqel ufarsin*=contato contato, pesato e reciso, circa la fine imminente del suo impero (capo V). Dopo la caduta di Babel (28 ott. 539), anche Dario Medo (V 31-VI 28), e Ciro lo colmarono di onori: D. è uno dei tre supremi ministri (VI 2) e il consigliere intimo di Ciro (XIV 1). Rimase in Babilonide dopo l'editto di Ciro che permetteva il ritorno in patria dei Giudei (538). Svolse dunque durante l'esilio una missione analoga a quella che Giuseppe aveva esercitata in Egitto, giovandosi del suo prestigio per promuovere la gloria di Dio e il bene del suo popolo. Ma la sua potenza gli creò fra i Caldei molti nemici, i quali tentavano di farlo perire: due volte chiuso nella fossa dei leoni, ne uscì miracolosamente illeso (VI 4-24; XIV 29-42). Dimorò anche a Susa (VIII 2), metropoli ove confluivano le civiltà iranica e babilonese. Giunse a tarda vecchiaia, poiché « l'anno 3.° di Ciro » (538-530) svolgeva ancora l'attività profetica (X 1). A Susa si mostra il suo sepolcro, non autentico.

A ragione Giuseppe Flavio chiama D. « uno dei più grandi fra i Profeti » (*Antichità*, X, 11, 7). Già il contemporaneo Ezechiele (XIV 14,20) lo loda, fra Noè e Giobbe, per la sua santità, e come simbolo di sapienza (XXVIII 3). Le narrazioni del suo libro ce lo mostrano appunto tale; dotato di sapienza sovrumana, modello, campione e martire della fedeltà a Dio e alla Legge (cf. Ebr XI 33 s). Il Talmud (Jomà 69,b) lo considera come tipo del Messia, a causa delle persecuzioni superate.

II) **Il libro di D** si divide in due parti di quasi uguale estensione, differenti nell'argomento come nella forma: la 1.ª (*I-VI*) riferisce 6 episodi concernenti D e i suoi compagni (in 3.ª persona); la 2.ª (*VII-XII*) racchiude 4 visioni (narrate dal Profeta in 1.ª persona); segue un'appendice narrativa (XIII-XIV) affine alla 1.ª parte. Quasi metà del libro ci è pervenuta in aramaico (II 4 b-VII 28), il resto in ebraico; mentre la « appendice » con il cantico III 24-90, rimasti solo nella versione greca, mancano nei codici della recensione massoretica e sono rigettati dalla tradizione rabbinica invalsa (parti « *deuterocanoniche* »).

Argomento generale del libro è un aspetto saliente del monoteismo: l'universale dominio del Dio d'Israele, cui sono sottoposti, oltre gli individui, i popoli tutti e la storia che ne comprende le alterne fasi; può dirsi una « storia dell'economia salvifica » in quanto addita il fine ultimo e la conclusione della complessa e travagliata vicenda umana, come rivela l'Angelo in VIII 19. Questo tema appartiene a quasi tutti i Profeti, ma da D. è proposto e svolto in modo del tutto proprio.

La *prima parte* illustra in forma narrativa il dominio divino sulle genti pagane. Dopo l'introduzione (I), che descrive la fedeltà a Dio di D. nella corte babilonese, 5 episodi disposti cronologicamente mettono in luce la Provvidenza universale e particolare di Dio, onnipotente e santo, giusto e clemente: 1) sogno della statua in 4 elementi, annientata (= 4 regni successivi soppiantati dal Regno imperituro di Dio) ed esaltazione di D. interprete (II); 2) i tre compagni di D. liberati da Dio nella fornace (III); 3) demenza di Nabucodonosor e sua guarigione (IV); 4) re Baltassar punito: distruzione del regno babilonese (V); 5) D. preservato miracolosamente nella fossa dei leoni (VI). La parte narrativa è integrata dalla « appendice »: Susanna condannata da due giudici è salvata dal giovane D. (XIII fa seguito al c. I), e sotto Ciro (cronologicamente dopo il c. VI) D. svela l'impostura dei sacerdoti di Bel-Marduk e uccide il serpente adorato, rimanendo poi illeso per 6 giorni fra 7 leoni e nutrito da Abacuc (XIV).

Nella *seconda parte* (VII-XII) D. espone in una nuova serie cronologica due visioni simboliche, di cui la 2ª è spiegata da Gabriele, poi due rivelazioni angeliche circa i destini dei regni pagani e del Regno messianico: 1) visione di 4 belve immani che si succedono (= 4 imperi); distrutta la quarta più terribile, l'Eterno (« Antico dei giorni ») rimette l'impero perpetuo al Messia, « Figlio dell'uomo » (v. 13) (VII); 2) visione di un ariete (= Medi e Persi) che è abbattuto da un caprone (= Greci) il cui corno (= Alessandro M.) si divide in 4 (= i Diadochi), uno dei quali (= Antioco IV Epifane) elevatosi contro Dio ne distrugge il Tempio (VIII); 3) rivelazione di 70 settimane di anni, dopo cui avverrà la restaurazione messianica (IX); 4) ri-

D'Andrea: Daniele spiega il sogno a Nabucodonosor. Venezia, R. Accademia.
(Fot. Anderson).

Matteo Rosselli: I tre fanciulli condannati alla Fornace. Firenze, R. Galleria Antica e Moderna.
(Fot. Alinari).

Proprietà riservata.

Affresco di Michelangelo. Roma - Palazzo Vaticano: Cappella Sistina. (Fot. Alinari).

Proprietà riservata.

velazione delle sorti future del popolo eletto, perseguitato dai dominatori terrestri, ma difeso dagli Angeli tutelari e infine vendicato e restaurato da Dio (X-XII): regno dei Persiani e di Alessandro M., i Diadochi e le guerre tra Seleucidi e Tolomei (XI 2-20), Antioco IV Epifane (XI 21-45), l'estrema oppressione seguita dal giudizio divino rimuneratore; conclusione del libro profetico (XII).

Il libro, ribocante di pietà, è tutto smagliante di splendide preghiere, molte delle quali adottate dalla liturgia cattolica. L'*unità* dell'intera opera, negata dai critici acattolici più recenti (Sellin 1925; Baumgartner 1926; Montgomery 1927), risulta chiara dall'identità di concezione e di stile che emerge dalle varie parti del libro e ne forma un tutto organico, rivolto a dimostrare che sui superbi e violenti regni del mondo infranti trionferà il Regno di Dio. Nessun libro del V. T., secondo Cornill, von Gall, Driver, König, presenta una così evidente unità.

III) L'**autore**, secondo la testimonianza del libro stesso almeno per la 2ª parte (VII 1; VIII 26; XII 4), è lo stesso D. Continuando la tradizione giudaica, confermata dall'autorità di Cristo (Mt XXIV 15), i Padri e gli scrittori ecclesiastici sono unanimi nell'attribuire a D. la paternità del libro e S. Girolamo (che segue Origene, S. Metodio, Eusebio) e Teodoreto la rivendicano contro Porfirio († 304) che assegnava la composizione del libro al tempo di Antioco Epifane († 164), 370 anni circa dopo D. La tesi di Porfirio oggi è propugnata concordemente dai critici acattolici, che vedono nel libro un prodotto delle lotte maccabaiche: l'autore anonimo del 2° sec. a. C. ad una biografia di D. (cc. I-VII) più antica avrebbe aggiunto una sezione « apocalittica » (VIII-XII) per rincuorare i Giudei perseguitati predicendo loro (post eventum!) la salvezza. Aderì qualche cattolico (Holzhey 1912, Bayer 1912, Junker 1932). Ma tale opinione svisa lo scopo dell'opera e contraddice ai fatti. L'autenticità del libro risulta da sicure testimonianze storiche: *a*) il libro di D. faceva parte del canone palestinese più antico, il quale — al dire di Giuseppe Flavio (Contra Ap. I, 8) — ammetteva i libri sacri composti fino a Esdra; il tr. Babà batrà (sec. II d. C.) del Talmud babilonese lo attribuirà agli « uomini della grande Sinagoga » (poco importa se fittizia) del tempo di Esdra (sec. V a. C.); *b*) il 1° libro dei Maccabei (sec. II a. C.) allude spesso a quello di D. (1 Mc I 57=Dn IX 27; nel discorso di Mattatia morente I Mc II 49=Dn VIII 25; I Mc II 62 s= Dn XI 19 s e soprattutto I Mc II 59 s=Dn III e VI 21 s), supponendo il libro coi suoi vaticini di tempo anteriore al periodo maccabaico; *c*) Giuseppe Flavio, che esalta ripetutamente il Profeta (Antichità, X, 11, 4.7), riferisce (ivi, XI, 8, 5) che fu esibito il libro dei suoi vaticini ad Alessandro Magno, quando visitò Gerusalemme; *d*) l'esplicita citazione di Gesù (Mt XXIV 15=Dn IX 27; XI 31; XII 11) suggella una costante e unanime tradizione storica. L'autenticità vien convalidata, nonostante l'oscurità di alcuni accenni cronologico-dinastici, dall'esame interno del libro: l'autore conosce minutamente usi e costumi babilonesi (supplizio del fuoco, dei leoni, campo di Dura, ecc.), scomparsi sotto il dominio achemenide (Cf. L. F. Hommel, *Ethnologie und Geographie des A. T.*, 1926, p. 236 s), che uno scrittore posteriore di secoli alla caduta di Babel, specie se vivente in Palestina, avrebbe ignorati; la lingua stessa (18 voci d'origine accadica nei primi 7 cc. rivelano l'influsso babilon.) suppone un periodo, in cui l'ebraico era ancora vivo in Israele accanto al progredire dell'aramaico, e l'uso di 17 voci iraniche (*partumîm*, principi I 3, *ahashdarpān*, satrapi III 2, ecc.) dimostra il contatto con la civiltà persiana. Le obiezioni sollevate contro l'autenticità non sono conclusive: Eccli XLIV s omette D. nelle « lodi dei Padri », ma omette anche Esdra ed altri; in Dn III compaiono vocaboli greci (κίθαρις, ψαλτήριον, συμφωνία), ma può trattarsi di glosse posteriori. I cattolici Riessler 1902, Nikel 1924, Goettsberger 1928, pongono la composizione definitiva verso il 300 a. C. (Junker 1932, al tempo maccabaico), ma fanno risalire indirettamente il libro al Profeta, ritenendo che precisistevano due raccolte indipendenti, storica (I-VI) e profetica (VII-XII), precedute a loro volta dai singoli episodi staccati. A tale tesi si avvicinano vari acattolici (Driver 1912, Duckworth 1906, Hölscher 1919). Le precisazioni singolari in Dn XI inducono alcuni cattolici (Lagrange 1904, Riessler 1902, Zumbiehl 1907, Stoderl 1922, Höpfl 1925) ad ammettere ampliamenti redazionali « post eventum » di altra mano nel periodo maccabaico.

Non è possibile determinare quale sia stata la **lingua originaria** del libro pervenutoci bilingue. Probabilmente l'intero libro fu composto in ebraico, di cui una parte, perdutasi, fu supplita con la recensione aramaica (Bevan 1892, von Gall 1895, Prince 1899, Höpfl, Goettsberger, Linder), ma altri ritengono che fu tutto redatto in aramaico (Huet 1721, Marti 1901, Charles 1929), altri che risultò originariamente di documenti nelle due lingue (Meinhold 1889, Behrmann 1894, Driver, Zumbiehl 1905, Montgomery 1927, Beek 1935, Bentzen 1937).

Gli Ebrei, che non dubitarono mai della ispirazione divina del libro, lo collocavano anticamente nella serie dei « Profeti » (come attestano la versione dei LXX, seguita da tutte le altre versioni, e Fl. Giuseppe, Contra Ap. I, 8; Melitone e Origene, riferendo il canone *ebraico*, collocano Dn prima di Ezechiele), ma poi (già nel Babà batrà, fine del 2° sec. d. C.) lo lasciarono nella collezione ultima degli « Scritti » (Kᵉtûbîm); oggi nelle Bibbie ebraiche è posto tra i « Meghillôt » ed Esdra, che è pure in parte aramaico, ma è prima di Ester, discosto da Esdra, nel Babà b. e nel « Prologo Galeato » di S. Girolamo. La versione greca dei LXX di Dn, molto inesatta, fu nella Chiesa sostituita (verso il sec. III) da quella di Teodozione (S. Girolamo, *Prol. in Dn*); l'antica ci è solo nota dal cod. Chigi (sec. X), dalla versione siro-esaplare, e in buona parte dai papiri Chester Beatty; 13 fogli contenenti III 72-VIII 27 con lacune, assegnati al 200-250 d. C. La versione latina Volgata fu compiuta da S. Girolamo (392) sul testo ebraico e per i brani deuterocanonici sul greco di Teodozione. Le parti « deuterocanoniche » (III 24-90; XIII-XIV) già nel sec. III d. C. si conservavano solo in greco, e Giulio Africano obbiettava a Origene che erano state composte in tale lingua; così ancora la recente critica acattolica. Ma in origine questi passi erano parte integrante del libro e redatti in lingua semitica (probabilmente ebraica): i LXX (l'antichissimo cod. papir. Chester-Beatty l'attesta per Dn III) come Teodozione e Simmaco (sec. II d. C.) li tradussero insieme al resto dal testo semitico, e il greco delle due versioni pervenuteci (LXX e Teod.) suppone la dipendenza dal

semitico. In Dn III il contesto esige i versetti 24-90 che la trasmissione ebraica ha omessi: senza di essi il senso è monco. Quanto all'episodio di Susanna (c. XIII), da molti codd. greci di Teodoz. (B. A. Q. ecc.) e dalle versioni copte (derivate dal gr. di Teodoz.) posto a capo del libro e nelle versioni siriache conservato come libro a sè, può darsi che si sia tramandato per alcuni secoli separato dal resto. La tradizione cristiana (eccetto S. Girolamo) non ha mai scisso questi brani dall'intero libro nell'attestarne, oltre la paternità danielica, l'ispirazione e la canonicità.

IV. **Profezie Messianiche.** Nel Nuovo Testamento Gesù cita D. come « profeta » (Mt XXIV 15) e da Dn VII 13 assume il titolo messianico di « *Figlio dell'uomo* » (cf. principalmente Mt XXVI 64); tutta l'Apocalisse ha per substrato Dn VII-XII. S. Girolamo (*Prol. in Dan*) osserva che nessun profeta ha parlato così apertamente di Cristo: « Non enim solum scribit Eum esse venturum, quod est commune cum ceteris, sed etiam quo tempore venturus sit docet ». Oltre varie predizioni del Regno messianico, Dn. ha due oracoli espliciti sulla persona del Messia: la venuta sulle nubi del « Figlio dell'uomo » che riceve regalità e regno universale e eterno dall'Altissimo (« Antico dei giorni ») VII 13 s, 18, 27; il decreto divino dell'istituzione del Patto nuovo, abrogato l'antico, nella giustizia eterna dopo « 70 settimane » (IX 24-27). Per il primo v. Figlio di Dio e Figlio dell'Uomo.

Profezie delle 70 settimane (c. IX). D., meditando il vaticinio di Geremia (XXV 11 s, e XXIX 10) che dopo 70 anni, caduto il dominio babilonese, gli esuli di Giuda sarebbero tornati liberi in Gerusalemme restaurata, vede trascorso il tempo e prega, umile e contrito, per la salvezza del popolo, della città e del Tempio (vv. 2-20); gli appare (vv. 21-23) l'angelo Gabriele (cf. VIII 16), che gli notifica il *decreto divino* (vv. 24-27). Il v. 24 espone complessivamente l'oracolo: « Circa il tuo popolo e la città santa tua, 70 settimane (di anni: cf. Lev XXV 2-5; XXVI 34 s) sono state fissate, perchè Dio compia l'opera di restaurazione spirituale descritta in sei incisi, tre negativi: per porre termine all'apostasia, per suggellare (abolire) i peccati, per perdonare la iniquità; e tre positivi, tre diverse realtà costituenti il rinnovamento messianico: per introdurre la giustizia imperitura (attributo del Regno messianico Is XI 9; LI 5-8; LIII 11, ecc.), per suggellare (adempiere) la visione e la profezia, perchè sia unto il « Santo dei Santi » (o neutro: il tempio ideale, nuova dimora di Dio, cf. Ez XXXVII 26-28; XLIII 12; XLV 3, simbolo dell'economia di salvezza, della Chiesa, o più probabilmente maschile con LXX e Volg., cf. I Par XXIII 13: la persona del Messia). Sul Regno messianico eterno cf. anche Dn II, 44; VII 14, 27; XII, 1-3. I vv. 25-27 descrivono l'epoca delle 70 settimane, che condurrà alla restaurazione messianica, distinguendola in 3 periodi: 7 un giubileo) + 62 (circa 9 giubilei) + 1. « *Dal decreto emanato per riedificare Gerusalemme* (probabilmente quello di Artaserse II del 444. o anche del 457 a. C.) *fino all'Unto Duce* (Messia) *trascorreranno 7 settimane e 62 settimane* (così, colla Volg., i LXX, Teodoz. e le versioni antiche: ma il testo ebraico disgiunge, con una pausa, le 7 settimane dalle 62 seguenti, cui è assegnata la ricostruzione, onde vari esegeti mettono il decreto di Dio nell'anno 588 e vedono nell'Unto Ciro, come Is XLV 1); vien poi riferito l'evento che caratterizzerà le due parti di quest'epoca premessianica: « *e saranno* (nel periodo delle 7 settimane: 49 anni) *ricostruite la piazza e i baluardi* (Gerusalemme, città ampia e fortificata) *nella* (nonostante la) *difficoltà dei tempi* (dal 444 al 395, sotto Esdra, Neemia e successori; cf. Esdr IV-V; Nee I 3 ss; IV 1 ss); per le 62 settimane successive non è segnalato un fatto specifico, ma si illustra il termine di esse: « *e dopo le 62 settimane* (durante la 70ª) *sarà ucciso l'Unto e non vi sarà* « sua colpa » (così integra Teodozione l'ellissi del testo ebraico; la Volg. porta la parafrasi del commento di S. Girolamo), *e il popolo di un duce che verrà* (ostile a Israele, come Nabucodonosor) *distruggerà la città e il santuario, e la sua fine* (della città) *avverrà in un'inondazione* (cataclisma) *e fino al termine della guerra* (tempo sconvolto e luttuoso) *vi è un decreto di eventi terribili* »; in un'unica prospettiva profetica vengono associati delitto e castigo: all'iniqua uccisione del Messia è congiunta la distruzione di Gerusalemme che in realtà ne disterà circa 40 anni. Il v. 27 spiega nell'ambito della 70.ª settimana ciò che il v. 24 aveva genericamente enunziato, congiungendo ancora l'apparire della nuova economia spirituale del mondo con la rovina della vecchia, sintetizzata nel Tempio: l'Unto immolato realizzerà un totale capovolgimento religioso e sociale: « *consoliderà l'alleanza* (teocratica) *con molti durante una sola settimana* (l'ultima: 70.ª), *e a metà della settimana farà cessare il sacrificio e l'oblazione, e vi saranno nel Tempio le abbominazioni del devastatore, finchè lo sterminio decretato* (da Dio) *non si riversi sul devastatore* ». Tutto il brano profetico (vv. 24-27) è letteralmente messianico e descrive, precisandone la scadenza nell'avvenire, la Redenzione nel nuovo Patto, come afferma la costante tradizione cristiana (cf. Mt XXIV 15). Il computo cronologico non combacia appieno se non partendo dal 1° decreto di Artaserse II nel 457 a. C.: $(7 + 62 + {}^1/_2) \times 7 = 486\ {}^1/_2$ anni che ci portano all'a. 29 $^1/_2$ dell'èra cristiana, nel quale o poco dopo fu ucciso G. Cristo (v. Cronologia Biblica); ma sarà meglio non ricercare l'esattezza matematica (tanto gli anni quanto i settenni e i giubilei possono essere incompleti), e già S. Girolamo rilevava che non vi è mai stata unitormità circa il modo di calcolare gli anni.

Alcuni cattolici recenti (Lagrange 1904, 1930; Bigot 1911; Goettsberger 1928; Chaine 1932; Junker 1932; Rigaux 1933; Ceuppens 1935) limitano il senso messianico letterale al v. 24 e spiegano i vv. 25-27 di Ciro; v. 25: ammessa la punteggiatura del testo ebraico, pongono l'Unto-Duce (=Ciro) dopo 7 settimane e la ricostruzione della Città nel periodo seguente di 62 settimane e del tempo maccabaico: vv. 26-27: la 70ª settimana coinciderebbe con la persecuzione di Antioco IV Epifane. dal 171 a 164 a. C.; l'Unto ucciso sarebbe il pontefice Onia III e il duce venturo Antioco IV, che, profanando il Tempio, farà cessare i sacrifici durante $^1/_2$ settimana =168-164 a. C. Tale interpretazione che espunge la predizione « dei giorni ancor non nati » del Redentore, ammessa invece da costante Tradizione, fa violenza al testo: essa pone le 62 settimane tra Ciro (538) e la persecuzione di Antioco IV (171); ma tra il 538 e il 171 a. C. intercedono soli 367 anni, mentre $62 \times 7 = 434$ anni!

Gli autori acattolici (König 1923, Montgomery 1927, ecc.) negano ogni carattere profetico e messianico all'intero passo IX 24-27, del quale dànno un commento « storico »: l'autore espone i fatti del suo tempo (maccabaico) in veste apocalittica; il v. 24 allude alla dedicazione del Tempio (25 Kisleu 165; I Macc IV 36-60); per i vv. 25-27 sono seguiti dai cattolici ora mentovati, la cui esegesi può dirsi « mista » (messianica per il v. 24, storico-apocalittica per i vv. 25-27). L'interpretazione storico-apocalittica è esclusa dal testo obbiettivamente inteso e dalla costante tradizione giudaica e cristiana.

Bibl. — Commenti precipui. Tra i Padri, S. Girolamo (PL 25, 491-584), Teodoreto (PG 81, 1255-1546). Evo moderno: B. Pererius (Romae 1587), C. Sanctius (Lugduni 1612). Moderni cattolici: J. Fabre d'Envieu (Paris 1888-92 in franc.), J. Knabenbauer (Parisiis 1891 in lat.), J. Goettsberger (Bonn 1928 in ted.), J. Linder (ottimo rifacimento di Knabenbauer in lat. 1939). — Acattolici: W. Baumgartner (Giessen 1926), J. A. Montgomery (N. York 1927), R. A. Charles (Oxford 1929).

Apocrifo di Daniele. Al principio del sec. VIII d. C. appare sotto varie forme e titoli un'imitazione del libro canonico, la quale dà la serie dei « basileîs » bizantini; le prime stesure, in greco, si debbono a Metodio di Patara (edita a Basilea 1569, in « Monumenta SS. PP. orthodoxographa » I, 93-99) e a Leone il Saggio. Ne fu fatta una versione coptabohairica (ed. G. Baldelli, Pisa 1849), e una armena ntitolatasi « settima visione di Dan. » (ed. G. Kalemkiar, Vienna 1892).

DANIELE, SS. Il Martirologio Rom. recensisce, oltre a Daniele Profeta (v.) e Daniele Stilita (v.), i seguenti:

1) Diacono, di sangue ebreo, martire a Padova l'anno 168. — Acta SS. *Jan* I (Ven. 1734) *die* 3, p. 160 s.

2) Martire a Cesarea di Palestina, nel gruppo di cui è capo S. Elia (v.).

3) Martire a Nicopoli in Armenia, con S. Leonzio (v.) e CC.

4) *Daniele di Belvedere*, O. F. M., provinciale di Calabria, capo d'un manipolo di missionari dell'Ordine Serafico, partiti per il Marocco durante il generalato di Elia da Cortona (v.); arrestati dai Saraceni, messi in carcere, flagellati e da ultimo decapitati il 10 ott. 1227, a Setta (Ceuta). Il loro culto fu concesso da Leone X nel 1516. — Acta SS. *Oct.* VI (Bruxellis 1856) *die* 13, p. 384-392: gli altri del glorioso gruppo sono: *Samuele, Angelo, Donno, Leone, Nicolao, Ugolino.* — Analecta Franciscana III (1897) 613-616. — M. P. Castellanos, *Apostolado serafico en Marruecos*, Madrid 1896, p. 104-118.

DANIELE, celebre abate di **Sceti**, morto in età molto avanzata verso la fine del sec. VI, autore di Racconti edificanti sui monaci egiziani; si conserva di lui stesso un'antica e preziosa Biografia episodica: il tutto fu pubblicato in greco da L. Clugnet, in siriaco da F. Nau, in copto da I. Guidi, in *Revue de l'Orient Chrétien* 5 (1900), 6 (1901); ed. d'insieme per L. Clugnet, *Bibliothèque hagiogr. orientale*, t. I, Paris 1901.

DANIELE della **SS. Vergine**, dotto e pio carmelitano belga, al secolo *Van Audenarde* (1616-1678), m. ad Anversa nel servire gli appestati. Lasciò in fiammingo opere spirituali e scrisse a gloria dell'Ordine: *Vinea Carmeli* (1662) e *Speculum Carmelitarum* (4 voll. in fol. 1680, postumo).

DANIELE di **Wichterich**. v. Verden.

DANIELE di **Wincester** († 745), amico di S. Aldelmo di Sherborne, del Ven. Beda, che si servì per la sua *Historia Eccl.* di materiali da lui raccolti (cf. *PL* 95, 22 s), e di S. Bonifacio (Winfrido), alle cui missioni fu di valido aiuto (lettere di D. al grande missionario in *PL* 89, 703-710). Negli anni 721 e 731 visitò Roma. Fu vescovo di Winchester dal 705 al 744. Morì cieco a Malmesbury, dove aveva ricevuto la propria formazione.

DANIELE Stilita, Santo. Nato nel 409 a Marata presso Samotracia, a 12 anni si ritirò in un monastero e accompagnando in un viaggio il suo abate, a Telenissa conobbe S. Simeone Stilita (v.), da cui ebbe benedizione e predizioni e più tardi, in visione, il consiglio di recarsi a Costantinopoli.

Vi si recò e passò nove anni in un tempietto diroccato, poi andò a stare in un luogo solitario a circa 7 miglia dalla città, ad Anaplo, su due colonne unite, a cui più tardi ne fu aggiunta una terza, in continua penitenza, orazione e contemplazione, dotato di spirito profetico e di potenza taumaturgica. Nonostante la sua opposizione, fu ordinato prete dal patriarca Gennadio.

Sulla sommità della colonna stette per 33 anni (dal 460 alla morte), esposto alle intemperie e al freddo e non ne scese che una volta per andare o meglio esser portato a difendere la dottrina della Chiesa contro Basilisco, usurpatore del trono di Costantinopoli e fautore degli eretici. Morì nel 493 sotto il patriarca Eufemio che lo assistette. Fu molto stimato ed onorato dal popolo e dai grandi in vita e più in morte per la santità e i miracoli. La sua festa è l'11 dicembre.

Bibl. — Martyrol. Rom. — Synaxar. *Ecclesiae Constant.* (Bruxellis 1902) col. 299. — Simeone Metafraste, *Vita* (Graece et Latine) in *PG* 116, 969-1038 e (Latine) in Surius, *De probatis SS. historiis*, VI (Coloniae Agr. 1575) p. 845-865. — *Vita S. D. Stylitae* (Graece), la più antica, edita per la prima volta, con la discussione delle fonti, da H. Delehaye in *Analecta Bolland.*, XXXII (1913) 121-229: opera di Autore ignoto, ma contemporaneo del Santo, ritenuta quindi di gran valore: cf. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Lit.*, V (1932) p. 130. — H. Delehaye, *Les saints Stylites*, Bruxelles 1923.

DANIMARCA. Uno degli Stati Scandinavi, a nord del bassopiano germanico. Consta della penisola dello Jütland e di un fitto arcipelago.

La superficie complessiva è di km². 42.934, la popolazione 3.706.349 (1935). La capitale è *Copenaghen* (Porto dei mercanti), massimo centro commerciale, con magnifici palazzi e monumenti (tra cui la chiesa di S. Federico e quella del Salvatore), conta 843.168 ab. ed è sede di una Università. Il governo è monarchico costituzionale. Il re deve essere luterano.

La prima grande affermazione storica della Danimarca si ha nel sec. XI con Svenon I e suo nipote Canuto il Grande (1018-35), che assoggettò l'Inghilterra e compì la evangelizzazione dei Danesi.

Il Vangelo fu importato tra il sec. VII e l'VIII dal monaco anglosassone Willibrordo (v.), a cui tennero dietro un secolo dopo l'arcivescovo di Reims Ebbo (v.) e S. Anscario (v.) di Amiens. Dopo il

martirio del re Canuto (v.) nel 1086, seguirono secoli di fioridezza religiosa fino a che, con Federico I (1523-33), il protestantesimo staccò tutta la regione dalla Chiesa Romana e stroncò la locale confessione episcopale. Il passaggio ufficiale colla confessione luterana avvenne nel 1536. Nei tentativi della Chiesa Romana per richiamare alla vera fede i popoli scismatici del Nord-Europa, la D. era sotto la vigilanza del nunzio apostolico di Colonia, e, dopo eretta nel 1622 la Congregazione di Propaganda, di quello di Fiandra (Brusselle). Nel 1667 fu unita al « vicariato apostolico del Nord », allora istituito in Germania, e rimase così fino al 1868, quando fu creata la « prefettura apostolica » di D. Il Cattolicesimo però non potè progredire se non dopo la costituzione danese del 1849, che accordava la libertà di culto. Tra i più celebri convertiti di D. si ricordano Cristina (v.), divenuta regina di Svezia, lo scienziato N. Stenone (v.), divenuto vescovo e vicario apostolico del nord, lo scrittore Joergensen (v.). Ai nostri giorni, il vicario apostolico di D., il benedettino Teodoro Suhr — il primo vicario ap. danese di sangue e di patria — è un convertito.

La *Chiesa nazionale luterana* si estende ancor oggi al 97 % della popolazione: le chiese protestanti dissidenti però aumentano di giorno in giorno. La Chiesa nazionale ha la sede primaziale a Seeland (Copenaghen); da essa dipendono nove circoli o diocesi. La chiesa metodista conta 5.000 aderenti ed ha un proprio vescovo.

I *cattolici* sono una piccola minoranza: 25.000 (computo del 1939) compresi pure i numerosi polacchi immigrati dopo la guerra europea 1914-18.

E' concessa piena libertà religiosa. Le Congregazioni religiose vi fioriscono. Purtroppo le sfere intellettuali sono state finora quasi completamente chiuse alla penetrazione del pensiero cattolico. Questa dovrà essere l'opera del clero nazionale, che per ora è troppo scarso. Tuttavia il Cattolicesimo ha avuto belle manifestazioni negli ultimi tempi, quali il pellegrinaggio scandinavo a Roma nel 1925 e il primo congresso eucaristico del 1932.

Il *vicariato ap.* di D. fu creato il 22 febbraio 1892 dalla precedente prefettura: nel 1923 ne venne separata l'Islanda (v.) eretta a prefettura apostolica. L'Ordinario risiede a Köbenhavn. I cattolici tengono 27 scuole primarie e 4 secondarie, stampano 4 periodici religiosi, dispongono di 22 chiese e di 51 cappelle.

Santuari e chiese cattoliche degne di menzione sono quella di S. Canuto a Fredericia: le chiese di S. Ansgario a Copenaghen, di S. Albano ad Odense e l'abbazia premostratense di Borglun.

Bibl. — Per la storia politica v. la collezione: Langebek e Suhm, *Scriptores rerum Danicarum medii aevi*, Copenaghen, 1772-78, e Rondam, *Monumenta historiae Danicae*, Copenaghen 1873-87. — Per la storia religiosa: E. Pontoppidan, *Annales Ecclesiae Danicae*, voll. 4, Copenaghen 1742-53. — I. Lindbaek e A. Krarup, *Acta Pontificum Danica* (1316-1536) voll. 6, Copenaghen 1904-15. — M. Cl. Gertz, *Vitae Sanctorum Danorum*, Copenaghen 1908 ss. — Guida *delle Missioni Catt.* 1935, p. 354 s. — L. V. in *Studium* 35 (1939) 79 s. — J. G. H. Hoffmann, *L'Église vit et ne se rend pas*, Genève 1943 (il Cristianesimo in D. e Scandinavia).

DANNATI. v. Eletti e DD.

DANNHAUER Giovanni Corrado (1603-1666), teologo della rigida ortodossia luterana, parte viva nelle grandi controversie religiose del suo tempo rappresentante tipico della « scolastica » luterana. Oltre alle molte sue prediche catechistiche, si ricordano l'opera dogmatica *Hodosophia christiana* (1649), ove il contenuto del dogma è fatto servire alla edificazione, e l'opera etica *Liber conscientiae apertus* (2 voll. 1662, 1667). — Enc. It., XII, 322 *a*. — Leube in *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, I² (1927) col. 1784.

DANNO. v. Restituzione.

DANNO (Pena del). v. Inferno.

DANTE Alighieri N. a Firenze nel 1265 e m. a Ravenna nel 1321. È il massimo poeta cristiano, e il suo poema, *La Divina Commedia*, è opera essenzialmente religiosa. Incomincia a scriverlo a trentatre anni, pieno di ricordi amorosi, di passioni civili, di scienza religiosa e profana, sotto l'ardore di una ispirazione sovraterrena. Il piano del poema è rigoroso; potentissimo è il soffio di poesia che lo pervade, incredibile la ricchezza dei dettagli, con cui è materiata questa alta poesia di pensiero e di visione. Tutto entra nella « Divina Commedia »; la storia e la favola, la fisica e la metafisica, gli aspetti della natura, le scene della vita quotidiana, le realtà morali, i misteri della fede. Essa occupa in grado insuperato l'immaginazione, la memoria, l'intelligenza. Dal groviglio tenebroso delle forme che si agitano nei cerchi infernali alle ombre che popolano il regno di mezzo, dove l'umano spirito si purga, fino alle supreme aeree visioni di luce che s'addensano nel miro gurge del Paradiso, è il dominio di una incorruttibile legge, di una inflessibile volontà. La luce della concezione ideale, come quella della bellezza artistica, è distribuita con sapienza e con sovrana plasticità, e va di pari grado colla musica che accompagna l'ascensione del Poeta fino al sommo dei cieli.

È stato detto che la « Divina Commedia » è la « Somma » trasformata in poema; che è un « Lucrezio » fuso in Virgilio da un poeta cristiano; certo che essa è il più grande dei poemi cristiani, proponendosi di insegnare alle anime erranti e fiacche la via della suprema salvezza. L'Hettinger ha felicemente salutato in D. « il teologo dei poeti » e « il poeta della teologia ».

« Che a D. manchi — scrive Papini — la esplosiva incandescenza di S. Paolo e l'universale fraternità di S. Francesco, che nelle sue parole si sentano piuttosto gli echi della Morale di Aristotile o della Somma di S. Tommaso che i riflessi sereni e fiammeggianti del Vangelo; che il suo amore sia più intellettuale che cordiale »; ciò non toglie che dal complesso delle sue opere (le *Lettere*, il *De Monarchia*, il *Convito* e principalmente la *Commedia*), D. non emerga come colui che sente e pensa da vero cattolico. Egli è un sapiente di quel sec. XIII in cui la scienza era cattolicesimo, edificata cioè sugli assiomi della fede cattolica. Egli aderisce a questa fede « che mentire non può » (*Conv.*); la quale è del tutto da conservare (*Conv.*); aderisce alla dottrina di Cristo « veracissima, la quale è via verità e luce . . . dottrina che ne fa certi sopra tutte le altre ragioni (*Conv.*) ».

Cogliere nella Commedia le testimonianze, dalle quali si deduce la fede di D., negli insegnamenti essenziali della religione cattolica, non è difficile cosa; può portare con sè, però, il dubbio che l'estro poetico e l'afflato dell'arte sostituiscano, almeno qualche volta, la positiva convinzione di chi si con-

(Dal dipinto di Andrea del Castagno, Firenze - Ex convento di Sant'Apollonia).

Proprietà riservata.

Sandro Botticelli: Divina Commedia. Inferno c. I (edizione di Firenze del 1481).

Sandro Botticelli: Divina Commedia. Inferno c. XVIII
(R. Gabinetto di stampe, Berlino).

Proprietà riservata.

lessa libero da ogni esteriore e incontrollabile costrizione. È opportuno quindi riferire, come a decisiva controprova, alcune dichiaratissime proteste di D., circa quello che la religione cattolica ha di più santo e incredibile alla umana superbia.

Crede nel soprannaturale: « Principalissimo fondamento della fede nostra sono i miracoli fatti per Colui che fu crocefisso, il quale creò la nostra ragione, e volle che fosse minore del suo potere, e fatti poi nel nome suo per li santi suoi » (*Conv.* III, 7). Crede nella colpa originale e nella Redenzione: « Essendo noi peccatori tutti pel peccato di Adamo, secondo che dice lo Apostolo come per uno uomo nel mondo entrò il peccato e pel peccato la morte, così in tutti li uomini entrò la morte dal tempo in qua che peccarono. Se di quello peccato non si fosse fatto soddisfazione per la morte di Cristo, saremmo ancora figliuoli dell'ira per la natura, cioè per la natura depravata » (*De Monar.* II). Crede nella Triade Augusta, nel Dio Uno e Trino: l'*unitrinismo* penetra in modo sorprendente tutta la *Commedia* ed è per D., secondo il Mandonnet, l'espressione del connubio tra la ragione e la fede, tra la filosofia e la Rivelazione. Crede nella divina maternità di Maria: « Una progenie santissima, della quale dopo molti meriti nasce una femmina ottima di tutte l'altre, la quale fosse camera del Figliuolo di Dio E questa progenie fu quella di Davide, dal quale nasce la baldezza e l'onore dell'umana generazione, cioè Maria » (*Conv.* IV, 5). Crede che venisse da Dio mandato l'arcangelo Gabriele « quale suo grande legato, che venne a Maria giovanetta donzella di tredici anni, da parte del Senatore celestiale (*ivi*, II, 6) »; altre testimonianze analoghe, specie ancora sul dogma dell'Incarnazione e della Redenzione, si trovano abbondanti nel *Convito*, come nel *De Monarchia*, che D., scrive « confidandosi nel braccio di colui che col suo sangue dalla potenza della tenebra ci liberò contro allo impio e bugiardo mondo ». Della Chiesa, divina custode della Rivelazione, D. mostra di avere altissimo concetto e senso di assoluta sommissione. La dice « sposa e secretaria di Dio (*Conv.* II, 6), « colei che non può dir menzogna » (*ivi*). Le Sacre Scritture non raccolgono da D., minore omaggio. San Luca è lo « scriba di Cristo, il quale dice sempre il vero (*De Mon.*, III) ». Contraddire alla S. Scrittura è « estrema scelleratezza... imperocchè, se molti sono gli scrittori del divino sermone, uno solo è il dettatore, Iddio » (*De Mon.*, III). Quanto all'istituzione divina del Papato, gli scritti dell'Alighieri sono ricchi di precise dichiarazioni di fede, in base alle quali assumono il loro giusto valore biasimi e lamenti contro alcuni uomini, che il Papato impersonarono, suggeriti al Poeta dalle sue viste personali, ma sempre temprati dalla reverenza alle Somme Chiavi, che in Lui è costante prassi Il Papa è « padre dei padri » (*Ad Arr.*), è « successore di Pietro, che veramente porta le chiavi del regno celeste » (*De Mon.*, III), e a lui « Cesare quella reverenza usi, la quale il primogenito figliuolo usare verso il padre debbe » (*ivi*).

Nella Commedia sono copiose le prove di quell'alto sentimento di pietà, che fa di D. un uomo dalla religione schietta e profonda. Maria è « la Donna del Cielo », « l'albergo del nostro disiro », « fontana vivace di speranza »; a lodarla gli manca la « dovizia del dire », nè ardisce « lo minimo tentar di sua delizia ». Esalta i santi Francesco, Domenico, Agostino, Anselmo, Bonaventura, Tomaso, Benedetto, Romualdo... L'ideale cristiano lo avvince e lo sospinge, ha ispirazioni di mistico e di asceta, riprensioni di maestro: « O gente umana per volar su nata — perchè a poco vento così cadi? »; « O anime ingannate fatue ed empie — che da sì fatto ben torcete i cuori - drizzando in vanità le vostre tempie.. »; « siate, cristiani, a muovervi più gravi; » « or superbite e via col viso altero–figliuoli d'Eva... ».

Le semplici e sublimi orazioni della Chiesa lo commuovono, vi ritorna sopra con singolare frequenza e se ne riconforta: « Cominciò *Ave Maria* cantando »; « *Salve Regina* in su verde e sui fiori »; « *O Padre nostro che nei cieli stai* »; « *Regina cœli* cantando sì dolce »; « Risonò per le spere un *Dio lodiamo* »; « *Te lucis ante* sì devotamente », ecc. È la sacra mestizia della squilla vespertina, e l'ora che la Chiesa, sposa di Dio, sorge a mattinar lo sposo perchè l'ami...

Per quanto concerne le *virtù teologali* basterà ricordare gli esami passati da D., sotto san Pietro, san Giacomo e san Giovanni. È tutto preso da un'ardente brama di illuminare, di dirigere, di salvare. « Sente — scrive il Papini — di esser voce dei silenziosi, diana dei dormenti, pungolo degli immoti, fuoco dei tepidi. Non pensa a salvare solamente se stesso, ma incarna e stimola il popolo cristiano, l'esercito dei viventi. L'« Ecclesia » ha per lui il senso originario di assemblea, di raduno, di società e a tutti si sente legato, a tutti vuol giovare colla sua parola, verso di tutti si riconosce responsabile. Ha cura d'anime anche lui. Al pari di ogni membro di quel corpo mistico di Cristo ch'è la Chiesa, si sente, benchè laico, sacerdote. Dio gli ha dati i doni della profezia e della poesia e intende usarli per l'universale salvezza. D evoca i morti per risuscitare i vivi. Egli sa che gli uomini sono nati per la infelicità nella vita corta e per la gioia eterna nella vita che non ha fine. È soffre nel vedere che i più son felici sulla terra e promessi alle pene infernali: di questo dolore, di questo pericolo non vuol essere chiamato in colpa. La sua eroica fraternità lo persuade a farsi, colla potenza della parola, collaboratore di Dio, mandatario di Dio ».

Ma forse a dimostrare l'assoluta adesione del pensiero di D. alla dottrina cattolica varrà il registrare la rispondenza della concezione sua dottrinale agli insegnamenti di colui che nella Chiesa è il « Dottore Angelico », San Tomaso d'Aquino. Eccone, fra le tante che si potrebbero addurre, alcune prove. D., chiama Dio « la prima egualità (*Par.*, XV, 74), e S. Tomaso (IIª-IIᵃᵉ, 39, 1): « Remotis aliis personis non invenitur aequalitas in Patre, sed statim, posito Filio, invenitur aequalitas; et ideo dicuntur omnia aequalia propter Filium, ecc. ». *I Cieli*: « Nell'Empireo ciel per padre eletto » (*Inf.*, II, 21) e « Nel ciel che più della sua luce prende » (*Par.*, I, 4); S. Tomaso: « Primum totaliter lucidum quod vocant empyreum » (I, 68, 4); « Non est mobile at dicitur empyreum, idest igneum, ecc. » (I, 66, 3). D.: « Del suo lume fa il ciel sempre quieto » (*Par.*, I, 122); S. Tomaso allude a chi scrisse che il primo cielo sit locus beatorum (I, 66, 3). D.: « Lo moto e la virtù dei santi giri... de' beati motor convien che spiri » (*Par.*, II, 127); S. Tomaso asserisce in molti luoghi che gli Angeli movano i cieli. L'*Inferno*. È posto

da D., al centro della terra. S. Tomaso: « Convenientius his quae in Scriptura dicuntur, est ut sub terra esse dicatur » (III, 97, 3). D.: « Aer senza stelle » (*Inf.*, III, 28), e « per lo fioco lume » (*ivi*, III, 75); S. Tomaso: « Et ideo in inferno hoc modo debet esse locus dispositus ad videndum secundum lucem et tenebras, ut nihil ibi perspicue videatur, sed solummodo sub quadam umbrositate » (*Suppl.*, III, 97, 4). D.: « Per l'aer tenebroso si riversa » (*Inf.*, VI, 11) » e « oscura. profond'era e nebulosa » (*ivi*, IV, 10); S. Tomaso: « Et ideo secundum quod gravioribus peccatis irretiuntur damnati, secundum hoc obscuriorem locum et profundiorem obtinent in inferno » (*Suppl.*, III, 69, 5). D.: « Luogo è laggiù non tristo da martiri — ma di tenebre solo ove i lamenti — non suonan come guai, ma son sospiri » (*Purg.*, VII, 28); San Tomaso: « Se privari tali bono animae puerorum non cognoscunt, et propter hoc non dolent, sed hoc quod per naturam habent, absque dolore possident (*QQ DD. De Malo*, V, 3). D.: « Senza speme vivemo in desio » (*Inf.*, IV, 42); S. Tomaso: « Pueris enim non adest spes beatae vitae » (*Suppl.*, III, 69, 6). D.: « A soffrir tormenti e caldi e geli simili corpi la Virtù dispone » (*Purg.*, III, 31). S. Tomaso: « Multo igitur magis virtute divina spiritus damnandi igni corporeo alligari possunt » (*C. Gen.*, 90). D. non fa entrare i demoni nel purgatorio, e S. Tomaso: « Illi qui sunt in purgatorio, de daemonibus triumphaverunt, sine peccato mortali decedentes, ergo non subijcientur eis puniendi per eos » (*Suppl. App.*, II, 3). D.: « Lasciate ogni speranza voi che entrate » (*Inf.* III, 9); S. Tomaso: « Timor nunquam est sine aliqua spe evasionis, quae omnino in damnatis non erit (I^a-II^{ae}, 67, 4). D.: « La seconda morte ciascun grida » (*Inf.*, I, 117); S. Tomaso: « Damnati possunt praeeligere non esse secundum deliberativam rationem » (*Suppl.*, III, 118, 3). D.: « Nessun maggior dolore — che ricordarsi del tempo felice — nella miseria » (*Inf.*, V, 121); S. Tomaso: « Considerabunt enim et mala quae gesserunt, ex quibus damnati sunt, et bona delectabilia quae amiserunt, et ex utroque torquebuntur » (*Suppl.*, III, 98, 7). Il demonio è detto da D., « uno dei neri cherubini » (*Inf.*, XXVII, 113); e S. Tomaso: « Cherubim interpretatur plenitudo scientiae, Seraphim interpretatur ardentes, sive incendentes.. et ideo primus angelus peccans non est denominatus seraphim sed cherubim » (I, 63, 7). Il demonio peccò di superbia: « Principio del cader fu il maledetto-superbir di colui ... » (*Par.*, XIX, 25); S. Tomaso: « Fuit enim daemonum peccatum superbia » (I, 63, 7). Circa la conoscenza di quanto avviene nel nostro mondo da parte delle anime dei morti, in genere D. segue S. Tomaso, secondo il quale esse ignorano tutto, considerata « eorum naturali conditione ». Ammette però l'Aquinate che qualche cosa possano conoscere dalle anime che dal nostro passano al mondo dei defunti (I, 89, 8); e D. accenna a questo modo di conoscenza: « E s'altri nol ci apporta-nulla sapem di vostro stato umano » (*Inf.*, X, 104). Nella Terza Cantica si ha continua applicazione della dottrina tomistica, secondo la quale i beati conoscono le cose del mondo per gratiam (*Suppl.*, III, 112, 3). Delle anime del purgatorio alcune sono liberate prima, altre dopo « secundum quod affectus eorum ad venialia fuit magis immersus » (*Suppl. App.*, II, 5), concetto dominante in tutta la Commedia.

Le anime purganti non possono peccare neppure venialmente: « l'eccatum veniale contingit ex corruptione fomitis, qui in anima separata in purgatorio existente non erit » (*IV Sent. Dist.* 21, 113), e Dante: « Quest'ultima preghiera, Signor caro - già non si fa per noi che non bisogna » (*Purg.*, III, 145).

Oltre a queste prove della rispondenza perfetta del pensiero dantesco a quello di S. Tomaso nel campo teologico, non meno numerose se ne potrebbero addurre per dimostrare, nel campo della filosofia morale e naturale e perfino nella terminologia, come lo studio delle opere dell'Angelico abbia giovato alla Commedia dal punto di vista dottrinale che è quello da noi momentaneamente considerato. Forse in non minor misura di quello che lo studio di Virgilio vi concorse sotto il suo aspetto poetico.

Ma più che questa particolareggiata ricerca di idee, di principii, di teorie, di sentimenti che in D. rivelano il cristiano cattolico e il suo Poema mostrano pervaso di profonda religiosità, è tutta la costruzione della Commedia quella che ne canta l'altissimo valore spirituale e lo costituisce come la massima espressione, nel campo della poesia, della concezione cristiana del mondo presente e futuro. Il poema è, nel suo spirito iniziale, la storia della conversione del peccatore a Dio: non di un peccatore individuo, ma del mondo. È la storia del mondo che si rifugia in Dio, allegorizzata nel racconto di un viaggio del Poeta nei regni d'oltretomba; nel regno del peccato, che è l'inferno; nel regno della penitenza, cioè dell'espiazione, che è il purgatorio; e in quello finalmente della beatitudine dell'anima che riposa in Dio, termine ultimo dell'intelletto e della volontà, il paradiso. In tutto questo itinerario D., mostra unico fra i poeti del mondo, una coscienza più che umana, un senso etico e religioso non mai ugnagliato. L'erigersi che egli fa a giudice dell'umanità, il condannare e l'assolvere, la pietà e l'invettiva che in questo compito si alternano con suprema misura d'arte, e il fatto che mai per un solo istante appare il pericolo che questo officio, da cui è quasi autodivinizzato, esponga il Poeta al ridicolo, è argomento assoluto di un pensiero e di un'arte che ha le radici in Dio e che vive e si svolge nella sua luce.

Uomo, e uomo di parte, D., non poteva sottrarsi alle esigenze di una umanità fragile, nè sfuggire agli agguati di una insofferente partigianeria. La sua opera tutta, e la Commedia in particolar modo, ne fanno testimonianza purtroppo aperta. La sua vita freme di tutte le passioni, e ne risente la sua arte. Ma se le sue virtù vennero affievolite o contrastate, non ne vennero offuscati i principi, e D., sarà pronto a chiedere perdono per lo squilibrio creatosi in lui attraverso la sua volontà insufficiente. Si verifica, nel complesso della attività spirituale di D., quello che risulta nel particolare suo atteggiamento verso i Papi. Aggressivo fino all'ingiustizia, deve sopravvenire la reverenza alle Somme Chiavi per trattenerlo da colpi ulteriori. Aggressivo per una natura vibratilissima, interverrà la fede a regolarne gli impeti, e a trasformarli in sovrumane ascensioni. Per questo la Commedia, che è l'anima immensa di D., come tutte le opere che sentono Dio resterà oggi, come ieri, uno dei più temerari e felici tentativi di rinnovare la notturna visione di Giacobbe. La Commedia, benchè opera umana, è una scala fra l'aiuola dei feroci e l'orto dai fiori

Danza Macabra

Hans Holbein il Vecchio (c. 1460-1524)

Il medico. La contessa. Il vescovo.

Conclamatio. Il soldato. Il frate.

Il bambino. Gli sposi. La vecchia.

Proprietà riservata.

di fiamma. E noi cristiani non possiamo pensare a D., che non ci riempia l'anima un flotto di ricoNoscente amore.

Ben a ragione i Papi promossero gli studi danteschi e l'onore del Poeta sacro. Leone XIII, che sapeva a memoria tutta la Divina Commedia, istituì in Roma la « cattedra dantesca ». Pio X incoraggiò e benedisse la feste celebrative di D. (lett. del card. Merry del Val a Mons. Morganti, 6 sett. 1913). Benedetto XV solennizzò il VI centenario della morte con un' enciclica, dichiarando spettare soprattutto alla Chiesa, che gli fu Madre, il diritto di chiamar « suo » l'Alighieri.

Bibl. — G. L. Berti, *Dissertazioni tre sopra la dottrina teologica di D. nella Div. Commedia*, Venezia 1757. — M. Ricci, *Dante Alighieri cattolico apostolico romano*, Firenze 1885. — G. Bertrier, *La Div. Comedia con commenti secondo la Scolastica*, Friburgo 1894. — G. Tarozzi, *Teologia dantesca studiata nel Paradiso*, Livorno 1906. — G. Poletto, *La S. Scrittura nelle opere e nel pensiero di D.*, Siena 1909. — Busnelli, *Un falso concetto della religione di D.* (contro il Vossler), in *Civiltà Catt.*, 61 (1910, I) 538-559). — Enciclica di Benedetto XV nel VI Centenario della morte del Poeta, 30 agosto 1921. — Edm. G. Gardner, *Dante and the Mystics*, London 1913. — D. Bassi, *Maria nel poema di D.*, Firenze 1931. — R. Malaspina, *Il Bello liturgico nel poema di D.*, Firenze 1921. — P. Batiffol, *Le Catholicisme de D.*, in *Documentation cath.*, 30 avril 1921. — G. Papini, *Dante vivo*, Firenze 1933. — Id., *Storia della letteratura italiana*, vol. I, Firenze 1937. — P. Mandonnet, *Dante le théologien*, Paris 1935. — G. G. Walsh, *The doctrine of S. Thomas in the « Convivio » of Dante*, in *Gregorianum* 16 (1935) 504-30. — B. Nardi, *D. e la cultura medievale*, Bari 1942. — M. J. Lagrange, *Le réalisme et le symbolisme de D.*, in *Revue Biblique* 46 (1937) 481-505. — Gilson, *Dante et la philosophie*, Paris 1939.

DANTI Ignazio, O. P. (1537-1586), di famiglia gloriosa pei suoi artisti e matematici. Nato a Perugia, entrò nell'Ordine domenicano nel 1555. Fu dottissimo in cosmografia, architettura e matematica. Un primo periodo di attività del D. fu a Firenze (1565-1574), a servizio del granduca Cosimo. Di questo tempo sono le *carte geografiche* di Palazzo Vecchio e varie opere: *Sette tavole della sfera*; *Trattato sull'uso e fabbrica dell'astrolabio*; trad. della *Prospettiva* di Euclide; della *Sfera* di Proclo, ecc. Dopo la scomparsa di Cosimo, s'inizia pel D. un nuovo periodo di attività nello studio di Bologna, dove insegnò matematica e pubblicò altre opere. Nel 1580 Gregorio XIII, che già se n'era servito per dei rilievi topografici in vari territori dello Stato pontificio, lo nominò cosmografo pontificio e incaricato per la riforma del Calendario (v.). Le carte geografiche d'Italia nella Galleria Vaticana sono di questo tempo, come pure la 2.ª ed. del trattato sul radio, stampato nel 1578.

Ebbe per le sue benemerenze la nomina a vescovo di Alatri (1583), dove morì.

Tra i suoi lavori di ingegneria si ricordano la Cappella delle reliquie in S. Domenico a Bologna e i restauri del porto di Clandio a Fiumicino. Coadiuvò il Fontana nell'erezione dell'obelisco di Piazza S. Pietro. A lui si deve pure il disegno della chiesa e del convento di S. Croce a Boscomarengo fatti edificare da S. Pio V. — Enc. It., XIII, 351-52

DANZA. v. Balli.

DANZA Macabra. La denominazione è giunta a noi probabilmente attraverso varie deformazioni di un'originaria *chorea machabaeorum*, sorta in margine alla nota pagina sui defunti nel libro dei Maccabei. La *Danse macabée* divenne la più popolarmente nota *Danse macabrée*. Raffigurazione pittorica (talvolta anche scolpita) di un soggetto dato essenzialmente da figure umane in danza sotto gli occhi della Morte. Grande è la varietà dei dettagli. Sempre però risalta il concetto voluto della vanità di ogni cosa di fronte all'improvviso e inaspettato gesto della Morte.

Il tema della D. si diffuse grandemente nell'Europa Centrale, mentre in Italia prevalse quello del Trionfo della Morte.

Fra le più note raffigurazioni di D. M., è quella degli Innocenti a Parigi (1424), ripro:lotta e diffusa largamente da disegni accompagnati da ammonimenti morali. Celebre è quella di G. Holbein, eseguita a fresco in un chiostro dei Domenicani a Basilea e che, distrutta da un incendio, ci venne conservata attraverso notissime incisioni. Antichissima (1380) e la D. M. di Minden in Westfalia, mentre tra le più significative tra noi è quella esistente in Clusone (Bergamo), eseguita nel 1485 e falsamente attribuita a Benozzo Gozzoli.

Nel medio evo la D. M. fu pure introdotta nelle Rappresentazioni Sacre o Misteri, che avevan luogo sugli ossari nelle chiese. Il celeberrimo Trionfo del Camposanto di Pisa è con tutta probabilità la sintesi pittorica di una Rappresentazione Sacra. — Enc. It., XII, 369 *b*-70 *a*.

DANZATORI. Vennero classificati tra gli eretici, ma di nessuna eresia specifica possono essere imputati. Forse furono dei malati d'isterismo o degli indemoniati. Comparvero nella seconda metà del sec. XIV nel Belgio fiammingo e nella Renania. Sembravano spiritati e danzavano smodatamente. Si dicevano tuffati in un fiume di sangue, emettevano grida scomposte. Purtroppo il movimento fu contagioso. E poichè si disse essere causato dall'aver costoro ricevuto il Battesimo da preti concubinari, non mancò qualche fanatico che propose il massacro di tali preti.

Si liberavano dal loro stato anormale soprattutto con esorcismi, preceduti dalla lettura del 1 capo di S. Giovanni o mostrando loro l'Ostia consacrata o facendo loro bere acqua benedetta. — G. Bareille, in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 134-136.

DANZE Religiose. Frequentemente nella storia, fin dai primissimi tempi, si trova la *danza* come una manifestazione religiosa, o connessa con atti di culto. Essa fu introdotta probabilmente per il senso sociale che può ridestare, avendo avuto la religione, fin dall'inizio, carattere sociale. Il fatto che W. Köhler abbia visto degli scimpanzè girare ritmicamente attorno a un palo è troppo isolato per poterne trarre delle conclusioni sull'origine animalesca della D.; tutt'al più può mostrare che essa può esistere anche senza idee particolari che la giustifichino o la guidino, per la sola eccitazione che essa suscita.

Quasi sempre essa ha un carattere magico: cioè è concepita come un atto che ha una segreta virtù di allontanare qualche male: malattia, pericolo, siccità, inondazione, carestia, ecc. Naturalmente essa è in questi casi inscindibile dalle idee religiose che l'accompagnano: fede negli spiriti buoni o cattivi, che così vengono propiziati o placati. Si comprende

come uno degli usi più frequenti sia conseguentemente contro i nemici, o per assicurarsi una buona caccia e una buona pesca (così presso i Bororo, gli Ipurina, i Kagaba). Da questa associazione della D. con pratiche religiose — associazione di cui anche la Bibbia offre alcuni esempi; celebre quello di David: *II dei Re,* VI 5, 14, 16 — è concepibile che si sia passati a immaginare la vita degli dei e dei morti come una perpetua D. (di cui è ancora un'eco simbolica negli inni della Chiesa: *Choraea casta virginum; Saeptus choraeis virginum*). Nelle forme più esaltate essa poteva portare all'estasi o a quella che era creduta ispirazione divina. Anche nel I libro di Samuele l'incontro di alcuni *nebîm* trasporta nell'entusiasmo profetico alla D. alcune donne.

Frequentemente la D. è associata alla musica e allora può avvenire che si attribuiscano a questa quegli effetti che altrove sono attribuiti alla sola D.; ma l'uso più universale della musica distingue abbastanza i due fenomeni e lascia alla D. la parte principale nei fenomeni di esaltamento. Era facile che la D. amplificandosi assumesse l'andamento di una rappresentazione drammatica e comportasse anche idee e impressioni erotiche, ma queste, più che la causa della introduzione della D. come qualcuno vorrebbe, sarebbero piuttosto (secondo Th. Preuss) una delle cause per cui essa gradatamente si convertì in uso profano, col solo intento del piacere.

Essa è oggi così completamente « profanata » v. Balli), che l'idea di un' associazione della D. e di un atto religioso apparirebbe piuttosto stramba. Ciò non ostante non mancano dei teorici della D. che vorrebbero giustificarla come espressione dell'unità del corpo e dello spirito, della libertà ultraterrena dell'al di là, o di una eurythmia cosmica (Rud. Steiner), o anche di una sottomissione dell'io a un senso di comunità, come doveva essere nei primi tempi. Ma più che le astrattezze teoriche in questo campo deve valere l'esperienza pratica, la quale è unanime nel mostrare il rifiorire della D. associato con una evidente e pubblica degenerazione del costume.

I Padri della Chiesa, come S. Basilio e il Crisostomo, i poeti e gli artisti cristiani si sono compiaciuti nell'immaginare ed esprimere le DD. degli angeli e dei beati in cielo e l'immagine è conservata, come s'è detto, nella liturgia. Ma l'uso delle DD. non fu mai ufficialmente consacrato dalla liturgia cattolica: tale uso appartiene al Folklore (v.) religioso, anche se in talune Chiese il clero stesso partecipò alle DD. sacre che accompagnavano le feste liturgiche. È il caso di richiamare, col Gougaud, le parole di S. Gregorio Magno: *Sancta Ecclesia quaedam per fervorem corrigit, quaedam per mansuetudinem tolerat, quaedam per considerationem dissimulat atque portat* (*PL* 77, 1191). Tra le DD. sacre di evidente innocenza ed anzi di edificazione il Gougaud ricorda quelle di Siviglia, recentemente ancora descritte da A. King (*Month*, 1939, p. 71-74), e quelle di Echternach, descritte da G. H. Verbist (*Saint Willibrord*, Bruges 1939, p. 311-318).

Bibl. — Preuss e Ritter, *Tanz* in *Die Relig. in Gesch. u. Gegenwart*, V², 1931, col. 988-989. R. Voss, *Der Tanz und seine Geschichte*, 1869. — W. O. E. Oesterley, *The sacred Dance*, Cambridge 1923. — G. Van der Leeuw, *In dem Himmel ist ein Tanz*, 1930. — H. Lesêtre in *Dict. de la Bible*, II, col. 1285-89. — L. Gougaud, *La danse dans les Églises*, in *Revue d'Hist. Eccl.*, 15 (1914) 5-22; 229-245. — Id. in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, IV 1, col. 248-58; cf. III-1, col. 1413-1423 — R. Foatelli, *Danses religieuses dans le christianisme*, Paris s. a., Ed. « Spes ».

DANZER Giacomo (1743–1796). Era benedettino. Nel 1784 fu nominato professore di teologia morale e pastorale a Salisburgo; ma, denunziato come infetto di pelagianesimo, si secolarizzò e morì canonico a Buchare. Ha lasciato varie opere in tedesco, fra cui *Anleitung zur christlichen Moral*, in 3. voll., bacata di razionalismo.

DA PONTE v. Ponte (da).

DAPONTES Costantino [1713 (1714)–1784], fecondissimo scrittore greco, n. a Scopelos, m. nel convento di Xeropotamos al monte Athos, dove nel 1757 s'era ritirato dopo una vita tempestosa. La sua vasta produzione, in gran parte ancora manoscritta, comprende scritti liturgici, biografie moraleggianti, inni sacri, panegirici, discorsi, sentenziari, lettere di argomento morale, storia sacra e profana, versioni in greco volgare di S. Basilio, del Nazianzeno, del Crisostomo, dei Dialoghi di S. Gregorio Magno. — L. Petit in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 140 s.

DA PRATO Arlotto. O. F. M. nativo di Toscana. Fece i suoi studi a Parigi e fu promosso Magister nel 1282. Scarse notizie biografiche. Fu uno dei dottori consultati sulla questione del potere dei Mendicanti, e da Bonagratia da Bergamo (v.) per le tesi di Giovanni Olivi. Nel 1284-85 fu Magister Regens. Nel 1285 il capitolo generale di Milano lo elesse ministro generale. Morì nel 1286. Di lui abbiamo: *De aeternitate mundi quaestio disputata* (inedita, ms. alla Nazionale di Parigi) e *Sermones Provinciales de Tuscia*, pure inediti. — Wadding, *Annales Minorum*, t. V, Quaracchi 1931, n. 140, p. 155, n. 150, p. 167. — P. Glorieux, *Repertoire des maîtres en théol. de Paris*, t. II, Paris 1934, p. 119.

DARBOY Giorgio (1813–1871), scrittore e prelato distintissimo, n. a Fayl-Billot (Alta Marna), vescovo di Nancy (1859, celebre la lettera del 1860 sulla *Necessité de l'étude*), poi arcivescovo di Parigi (1863), largamente ammirato per la pietà, lo zelo e l'ardente amor di patria. Napoleone III lo coprì di alte onorificenze. Da Roma tuttavia ebbe richiami per un certo suo gallicanismo. Nel concilio Vaticano si oppose fortemente alla definizione dell'infallibilità pontificia, chiedendo perfino l'intervento dell'imperatore; ma si piegò poi al dogma. Il 4 aprile 1871 la Comune lo fece arrestare e il 24 maggio fucilare. Il suo atteggiamento fu eroico; morì perdonando e benedicendo. Fra le opere segnaliamo: *Les femmes de la Bible*, 2 voll., Paris 1846, 1876 [8]; *Les saintes femmes*, ib. 1877 [4]; *S. Thomas Becket*, 2 voll., ib. 1858; *Pastorali*, 2 voll., ib. 1876. — A. Largent in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 141-144. — Revue *du Clergé Franç.*, 90 (1917) 499-509. — Enc. It., XII, 376 *a*.

DARBY Giovanni Nelson (1800–1882), n. a Londra da genitori irlandesi, m. a Bournemouth. Anglicano, « convertitosi » dalla avvocatura alla teologia, abbracciò l'ideale d'una Chiesa « comunità spirituale » ed aderì alla setta dei **Fratelli Plimuttisti** (*The Brethren Plymouth,*), fondata dall'amico A. N. Groves, divenendone uno dei capi e determinando poi una propria corrente, che prese il nome di **Darbiti**. Plimuttisti o Darbiti sono de-

nominazioni praticamente equivalenti. Essi si gloriano di avere finalmente costituito una Chiesa svincolata dalla soggezione allo Stato e disincarnata delle esteriori forme di governo e di culto, una Chiesa basata sulla semplice fede nella Bibbia; battezzano solo gli adulti e con battesimo di immersione, celebrano ogni domenica la CENA (v.), i cui ministri vengon scelti dalla congregazione dei fedeli fra quelli che « hanno i doni ».

La setta, propagata in Italia dal conte *Pietro Guicciardini* (1808-1886) e da *Teodi Pietrocola Rossetti* (1825-1883), si giova, per diffondersi, di « missionari »; ora è sparsa in tutta Italia, soprattutto in Piemonte, ma il numero degli adepti non ci è noto; forse sono circa 5.000. — A. SCHMITT in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 156 s. — ENC. IT., XII, 876. — STOCKS in *Die Rel. in Gesch. und G.*, I² (1927) col. 1789. — C. CRIVELLI, *I Protestanti in Italia*, II (1938) p. 139-147.

DARÇANA. Nome sanscrito che significa « sistema ». Con esso vengono indicati i varii sistemi propri della filosofia indiana, in parte risultanti della speculazione filosofica compiuta su dottrine d'ispirazione nettamente religiosa. v. INDUISMO.

D'AREMBERG Carlo, O. M. Cap. (1593-1669), della nobilissima casata belga dei principi d'Aremberg. Dopo un periodo di dissipazione mondana, nonostante l'aspra opposizione della madre, entrò a 23 anni nel noviziato di Gand e visse poi in religione pieno d'ogni virtù; fu superiore per quasi 40 anni e rifuggì dalla carica, offertagli, di ministro generale. Il nunzio Fabio Chigi (poi Alessandro VII) lo ebbe in grande amicizia. Grande influsso ebbe presso l'arciduchessa Isabella del Belgio. Nel 1633 fu tra gli esiliati dagli Spagnoli che allora guereggiavano nei Paesi Bassi.

Molto operò e scrisse. Tra le opere edite ricordiamo: *Clypeus Seraphicus sive scutum veritatis* (Colonia 1643) in difesa degli Annali del BOVERIO (v.); *Flores Seraphici* (ivi 1640; in 3 tomi, Milano 1648), biografie dei più illustri cappuccini distintisi per santità fra il 1525 e il 1612. — HURTER, *Nomenclator*, III (1907) col. 702. — FRÉDÉGAND D'ANVERS, *Études sur le p. Charles D'Aremberg*, Rome 1919.

DARIA (S.). v. CRISANTE E D. (SS.).

DARIO. Nome di molti re della dinastia degli Achemenidi. Nella Bibbia figurano:

1. **Dario il Medo**: *Dan* V 31; VI 1-28; IX 1; XI 1 (dove i Settanta e Teodozione leggono « Ciro »); cf. XIII 65. L'identificazione di questo D. con uno dei personaggi noti della storia profana è assai varia. Noi crediamo che i copisti del libro di DANIELE (v.) abbiano sostituito il nome più familiare di D. a quello di *Ugbaru* o *Gobryas*, luogotenente di Ciro, o meglio a quello di Astiage II (cf. XIII 65), suocero di Ciro. Ad ogni modo, il libro di *Dan*, più che di un vero regno intermedio fra quello babilonese (caduta di Babilonia nel 539 a. C.) e quello persiano inaugurato da CIRO (v.) il Grande (538-529), parla d'un « sottoregno » dipendente da Ciro. — Oltre ai commenti su *Dan*, vedi: B. ALFRINK in *Biblica* 9 (1928) 316-340.

2. **Dario I**, figlio d'Istaspe, re dal 521 al 485 a. C., spesso ricordato nel libro canonico di ESDRA (v.) come nell'apocrifo III di Esdra (v. APOCRIFI, III, A, 2). Egli permise ai reduci dall'esilio di riedificare il Tempio, opera a cui infiammavano il popolo i profeti AGGEO (v.) e ZACCARIA (v.). Dario stesso contribuì alle spese e fece offrire sacrifici: *Esdr* VI 1-12.

3. Nel libro di *Neemia* XII 22 è nominato un « D. il Persiano », che gli uni identificano con Dario II Noto od Oco (422-404 a. C.), gli altri col seguente.

4. **D. III Codomanno** (336-331 a. C.), debellato da Alessandro Magno: *I Macc* I 1.

DARWIN Carlo, naturalista (Shrewsbury 1809 — Down 1882). Ingegno eccellente, osservatore e coordinatore, percorsi gli studi medici a Edimburgo e teologici a Cambridge, cultore entusiasta di botanica e geologia; dal 1831 al 1835, in un viaggio a bordo del *Beagle* lungo le coste dell'America del Sud e negli Arcipelaghi del Nuovo Mondo, studiò acutamente le condizioni geologiche, la fauna, la flora; considerò questo viaggio come fatto capitale della sua vita. Dopo altri cinque anni vissuti a Londra in contatto col mondo scientifico, si ritirò nella solitudine di Down, dedicando allo studio indefesso tutta la vita. La lunga e acuta osservazione della natura gli dimostrò la variabilità delle specie viventi; la innata tendenza « a formulare ipotesi onde spiegare i fatti osservati » lo condusse, con lunga e pacata elaborazione, all'ipotesi di una generale parentela genetica tra le specie estinte e attuali; il provato successo utilitario della selezione artificiale (cavalli da corsa, ecc.) e l'opera di MALTHUS (v.) sulla popolazione gli suggerirono l'idea d'una evoluzione dei viventi per mezzo della « lotta per la vita », della « selezione naturale », della « sopravvivenza del più adatto ». D. non è il primo nè il solo evoluzionista; la sua dottrina (preceduta da quella di Lamarck e seguita da quelle di De Vries, Rosa, ed altri) si distingue essenzialmente in quanto fa della presunta « selezione naturale » (agente in modo analogo, ma in proporzioni enormemente maggiori, alla selezione artificiale) il principale fattore evolutivo. La sua opera principale: *Origine delle specie per selezione naturale* (1859), ebbe un successo trionfale e un influsso incomparabile nel mondo scientifico. Diede prova di correttezza esemplare verso il contemporaneo Wallace, autore di analoga teoria. Credente da prima, divenne poi, secondo alcuni biografi, ateo, secondo altri agnostico. Nel campo biologico l'idea darwiniana, come ipotesi di lavoro, fu potentissimo stimolo alla ricerca; nel campo morale ebbe ripercussioni nefaste, sia perchè ammise un'origine umana comune con tutti gli esseri viventi, sia perchè considerò la lotta e la sopraffazione dei deboli e dei tarati come mezzo di progresso generale. Oggi, sebbene l'indirizzo degli studi biologici sia ancora schiettamente evoluzionistico, i fattori darwiniani sono giudicati insufficienti a spiegare l'evoluzione; le grandi distruzioni naturali non sono selettive: nulla prova che la natura rifaccia su innumerevoli caratteri il paziente lavoro che l'allevatore e l'agricoltore fanno su pochissimi caratteri; la selezione artificiale, pur conservando tutto il suo valore utilitario per l'uomo che seleziona, non ha — al lume delle leggi mendeliane e della dottrina mutazionista — alcun valore evolutivo per le specie animali e vegetali allevate.

BIBL. — SINGER, *Histoire de la biologie*, Paris 1934. — CAULLERY, *Le problème de l'évolution*, Paris 1931. — PAQUIER, *La création et l'évolution*,

Paris 1932. — Enc. It., XII, 390 *b*-91 *b*, con altre indicazioni. — Cf. Evoluzione; Trasformismo.

DAS CHAGAS. v. Fonseca Soaress.

DASIO, Santo. Imprigionato e processato, il 20 novembre del 303, giorno di sabato, nei campi della Mesia, in nome dei *consoli* Diocleziano e Massimiano, veniva condotto al supplizio della decapitazione perchè, rifiutato il compito di presiedere ai Saturnali, si era dichiarato cristiano e aveva persistentemente negato di offrir incenso alle immagini sia degli imperatori che degli dèi.

Il martirio avvenne probabilmente in Axiopoli, città di provincia, benchè ne assumesse la gloria la vicina Durostoro. Al tempo, pare, del sacco inflitto a questa città dagli Avari, nel 579, le reliquie furono trasportate ad Ancona, dove il ricordo del Martire andò perduto durante il medioevo. Nel 1123, per ricostruzione della chiesa di S. Pellegrino, venne scoperta la sua tomba, che, tuttavia, recando epitaffio greco, probabilmente allora incompreso, non attirò l'attenzione. Recentemente il sarcofago fu oggetto di studio e giudicato dell'epoca di Giustiniano.

L'iscrizione, concordando cogli Atti, dice: « Qui giace il Santo Martire Dasio trasportato da *Dorostoro* ». Da notare che il sarcofago fu a sua volta, nel 1848 trasportato nella cripta della cattedrale dalla chiesa sopraricordata, dove tuttora rimangono le reliquie del santo e dove esisteva un'antica pittura rappresentante D. come giovane soldato.

Delle poche notizie sul suo culto scrisse il Saracini in *Notizie historiche della città di Ancona* (Roma 1675) e il Garibaldi in un opuscolo (*San D. Martire*), oggi rarità bibliografica. Si tende a credere che gli *Atti* in greco, pubblicati dal Cumont, siano traduzione (con alcune oscurità, inettitudini e abbellimenti) d'un testo originale latino assai antico e verosimilmente fondato su documenti ufficiali. I Sinaxari dànno un breve sunto degli *Atti*. D. è ricordato anche nel Martirol. Geronimiano.

Bibl. — Synaxarium *Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed H. Delehaye (Bruxellis 1902) col. 241. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, IV-1, col. 272-283. — Analecta Bolland., XVI (1897) p. 5-16; XVII (1898) p. 467; XXVII (1908) p. 369-372; XXXI (1912) p. 265-268.

D'ASTROY Bartolomeo, O. F. M. († 1681), n. a Ciney (Namur), m. a Liegi. Facondo oratore, predicatore ufficiale di Massimiliano Enrico di Baviera, provinciale e commissario per le provincie nordiche dell'Ordine, controversista valido, e pur moderato, coi calvinisti di Belgio e Olanda, autore anche di pregevoli opere spirituali e pastorali. — V. Oblet in *Dict. de Théol. cath.*, I, col. 2143. — Hurter, *Nomenclator*, IV (1910) col. 408 s. — J. Goyens in *Dict. de Spiritualité*, I, col. 1046 s.

DATAN. v. Core.

DATARIA Apostolica. E' un ufficio della Curia Romana (v.), che prese il suo nome dal verbo « datare » o apporre la data (*datum apud S. Petr.*) alle concessioni, dispense e grazie della S. Sede. Attualmente la D. giudica della idoneità dei candidati a benefici non concistoriali riservati alla S. Sede, redige e spedisce le lettere apostoliche per il conferimento dei detti benefici, dispensa dalle condizioni a ciò richieste quando la collazione non è di spettanza dell'Ordinario e cura le pensioni e gli oneri in tali occasioni imposti dal S. Padre. E' presieduta dal Card. Datario, il quale si giova del Subdatario, del Prefetto, dei Consultori e d'altri ufficiali d'ordine (can 261).

DATAZIONE (Date o Note consolari). Nei primi secoli cristiani sono rarissime le iscrizioni che danno indicazioni cronologiche dei Papi e dei Vescovi. Rare sono anche le datazioni consolari; poco usate, del resto, durante l'Impero anche dai pagani. I cristiani designavano il console o i consoli ordinarii, omettendo quelli *suffecti*, senza distinguere tra quelli legittimi ed illegittimi. Abbreviazioni: *Cos. Coss. Cons. Conss* Il numero romano aggiunto al nome stava ad indicare il numero delle volte in cui il nominato era già stato console. Tra le più antiche datazioni cristiane del genere si ricorda quella di Vespasiano (a. 71) che precisamente dice: « *V. C. Vespasiano III cos. ian.* ». Diviso l'Impero, restò il nome del console d'Occidente e nel sec. VI appaiono le prime iscrizioni con i nomi dei re barbari. La datazione dell'èra cristiana, introdotta da Dionigi il Piccolo (sec. VI), entra nell'uso verso il sec. VIII. Dal confronto coi numerosi *Fasti consolari* che si conoscono, il De Rossi potè darci la serie dei consoli, i nomi dei quali figurano nelle iscrizioni cristiane dei primi cinque secoli.

DATI Agostino (1420-1478), di Siena, per qualche tempo oratore ufficiale e segretario della patria Repubblica (lasciò una *Historia Senensis* dal 1447 al 1457), buon estimatore dei Padri e dei grandi Scolastici, umanista distinto (con *Elegantiolae* fu uno dei maestri di retorica più lodati nelle scuole d'allora), valente pedagogo (soprattutto nell'*Epistolario*), filosofo e teologo (*De immortalitate animi; De vita beata; De septem virtutibus*; *De connubiis Sanctorum*, ecc.) Un'edizione d'insieme ne curò il figlio Niccolò (Siena 1503). — *Vita* per Aless. Bandiera, Roma 1733. — Tiraboschi, *Storia della letter. ital.*, VI-2 (Ven. 1795) p. 649.

DATI Giovanni († 1471), da Imola, agostiniano, vescovo eletto di Imola, ove morì prima d'esser consacrato. Lasciò opere filosofiche e teologiche. — Ughelli, X, 278. — Cappelletti, II, 224. — D. A. Perini, *Bibliographia Augustin.*, II, 9.

DATI Giuliano (1445-1524), n. a Firenze, m. a Roma. Rimasto vedovo, entrò negli Ordini Sacri e fu pio prelato. Sotto Giulio II e Leone X fu penitenziere della basilica Vaticana e di quella Lateranense. Nel 1518 divenne vescovo di S. Leone in Calabria. « Peritissimo dell'antichità » e buon letterato, lasciò opere interessanti divenute assai rare; colle sue rappresentazioni sacre fu uno degli iniziatori della drammatica italiana. — Ughelli, III, 724; IX, 514. — Tiraboschi, *o. c.*, VI-3 (Ven. 1796) p. 813 s. — G. Casati, *Dizionario degli Scrittori d'Italia*, II, n. 108.

DATI Leonardo, O. P. (c. 1365-1425). Umanista fiorentino di spirito largo, ma pienamente ortodosso, inquisitore a Bologna nel 1408, da Alessandro V fu eletto provinciale romano dei frati suoi aderenti (1409), e da Giovanni XXIII vicario generale dell'Ordine (1414), che, coll'aiuto di Martino V, riunì definitivamente sotto la sua obbedienza e continuò a riformare sulle orme di Raimondo da Capua (c. 1330-1399).

Inaugurò il concilio di Pisa (1409); prese parte come ambasciatore fiorentino e generale dei Do-

menicani a quello di Costanza (1414), durante il quale fu tra gli esaminatori di G. Huss e tra gli elettori del Papa; presiedè come legato papale a quello di Pavia (1423-Siena 1424). Dei suoi sermoni uscirono due raccolte col nome di « Leonardo da Udine ». Gli è attribuita molto fondatamente *La Sfera*, poemetto cosmografico assai diffuso nel 1400 e 1500. — Mortier, *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, IV, p. 85-140.

DATI Leonardo (1408-1472), n. a Firenze e m. a Roma. Ottimamente formato negli studi umanistici, fu prima accolto in servizio dei cardinali Giordano Orsini (1432) e Fr. Condulmeri (1438), poi fece brillante carriera nella curia papale giungendo alla carica di segretario sotto i papi Paolo II e Sisto IV; infine, nel 1467 fu creato vescovo di Massa Marittima (Populonia), dove tuttavia non risiedette. Magnificato dai coetanei, lasciò un qualche nome come epigrammista; fu anche uno dei primi a tentare d'introdurre nella lingua nostra la metrica barbara. — *Vita* per Salvino Salvini, edita coll'*Epistolario* da L. Mehus, Firenze 1743. — P. Tacchi Venturi in *Civiltà Catt.*, 81 (1930, II) 414-421. — G. Casati, *o. c.*, II, n. 110

DATIANA Historia *Ecclesiae Mediolanensis, ab anno LI ad CCCIV, vel Anonymi Mediolanensis qui circa annum DXXXVI scribebat ad S. Datium episcopum liber de primis Episcopis Mediolani:* tale è il titolo sotto il quale Luigi Biraghi, bibliotecario dell'Ambrosiana, nel 1848 pubblicò un opuscolo anonimo, incompiuto, contenente la vita dei primi 6 vescovi milanesi fino a S. Materno, per la prima volta edito da Muratori in *Rer. It. Script.*, I-2 (Milano 1725) p. 203-227, sotto il nome *Opusculum de vita civitatis Mediolani*. Con buone ragioni Fed. Savio esclude il 536 come data di composizione dell'opuscolo e, allontanandosi anche dal Muratori che la collocava nei secoli IX o X, vuole che sia un'opera di Landolfo (v.) il Seniore, della fine del sec. XI, e mostra che le differenze riscontrabili tra la *Datiana* e l'*Historia Mediolanensis* (quest'ultima sicuramente di Landolfo) non sono tali da escludere l'unicità dell'autore (*Gli antichi vescovi d'Italia. La Lombardia*, P. I Milano, Firenze 1913, p. 661-717).

DATO, Santo, VIII vescovo di Ravenna. — Acta SS. *Jul.* I (Ven. 1746) *die* 3, p. 635. — Lanzoni, II, 748, 1065.

DAUB Carlo (1765-1836), teologo protestante, uno dei maggiori rappresentanti della destra hegeliana, n. a Kassel, m. in Heidelberg. Le sue opere risentono dei successivi influssi esercitati su lui dal pensiero di Kant prima, di Schelling poi, di Hegel in fine. La sua convinzione sull'intima armonia fra il dogma cristiano e la filosofia hegeliana ricevette, sull'ultimo scorcio della sua vita, una clamorosa smentita nella « Vita di Gesù » dello Strauss (v.). — Enc. It., XII, 405. — Fr. Traub in *Die Rel. in Gesch. und Gegenwart*, I² (1927) col. 1794.

DAUDE Adriano, S. J. (1704-1755). Storico tedesco, n. a Fritzlar (Franconia), dal 1722 gesuita, insegnante a Bamberga e Würzburg, dove morì. Scrisse *Maiestas Hierarchiae Ecclesiasticae*, 1745 (sulle origini dei diversi gradi della gerarchia eccl.); *Historia universalis Romani Imperii*, 2 voll. in 3 parti, 1748-54: giunge fino a Carlo Magno; *Theses hist.-criticae ex monumentis saec. III-IV* 1754. — Sommervogel, II, 1835-37. — J. Brucher in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 149. — Hurter, *Nomenclator*, IV (1910) col. 1504 s.

DAUMER Giorgio Federico (1800-1875), filosofo e poeta, n. a Norimberga, m. a Würzburg. Le tappe della sua evoluzione religiosa furono successivamente il pietismo, l'ideale di una « Religion des neuen Weltalters », l'ostilità al cristianesimo, infine la conversione al cattolicismo (1858), la quale subì una crisi al tempo del concilio Vaticano. Fra le opere del periodo cattolico ricordiamo: *Meine Konversion*, 1859; *Die dreifache Krone Roms*, 1859; *Das Christentum und sein Urheber*, 1864; *Der Tod des Leibes hein Tod der Seele*, 1865; *Das Geisterreich in Glauben, Vorstellung, Sage und Wirklichkeit*, 2 voll., 1867; *Das Wunder*, 1868. Fu un distinto commentatore di Goethe. Lasciò anche poesie mariane. Il Brahms musicò alcuni suoi componimenti. — Enc. It., XII, 408. — Brecht in *Die Rel. in Gesch. und Gegenwart*, I² (1927) col. 1790 s.

DAUSCH Pietro, distinto biblista cattolico, n. a Eschbach (Pfalz) nel 1864, dal 1908 professore nell'Università di Dillingen. Le sue numerose opere riguardano problemi del Nuovo Testamento e talune hanno avuto in pochi anni più edizioni, come: *Der Kanon des NT. s*, 1921⁴; *Das Johannesevangelium*. 1911³; *Jesus und Paulus*, 1914³; *Kirche und Papstum. eine Stiftung Jesu*. 1921³: *Das Leben Jesu*, 1914³; *Die drei älteren Evangelien*, 1923³.

DAVENPORT. v. Francesco da S. Chiara.

DAVIA Giovanni Antonio (1660-1740), n. a Bologna, m. a Roma. Prelato e nunzio pontificio in Belgio, Germania, Polonia, Austria, vescovo di Rimini (1698-1726), dal 1712 cardinale, dal 1727 prefetto della Congregazione dell'Indice, uno dei « papabili » nel conclave del 1730, da cui invece uscì eletto Clemente XII. — Pastor, *Storia dei Papi*, XIV-2 (Roma 1932) e XV (1933): v. Indici.

DAVID. Fu, dopo Saul (v.), il primo re dell'intero popolo ebraico; la dinastia da lui fondata continuò, anche dopo la scissione del popolo in due regni, a regnare su quello meridionale, detto anche « regno di Giuda ». E l'unico personaggio che in tutta la Bibbia abbia il nome di « David »; il quale in ebraico ha la forma di *Dawidh*, ed è probabilmente adattamento della forma *dōdh*, che, col significato di « diletto » o « patrono », designava la Divinità. D. fu anche eccelso poeta e profeta.

I. **Le fonti della storia di D.** sono conservate soltanto nella Bibbia: le scarse notizie di scrittori profani, quali Nicola di Damasco (in Flavio Giuseppe, *Antichità giudaiche*, VII. 101 ss), Eupolemo e pochi altri, dipendono dalla Bibbia o sono favolose. Le fonti bibliche sono specialmente i 4 libri dei *Re* e il I dei *Paralipomeni*, oltre a *Rut* IV 18 s e a vari titoli di Salmi. Ma il racconto dei *Paralipomeni* è ricalcato sostanzialmente su quello dei libri dei *Re*, mentre in quest'ultima fonte si trovano evidenti prove che vi sono state incorporate tradizioni di provenienza varia (ad esempio, l'entrata di David nella corte del re Saul è narrata in *I Re* XVI 17 s e di nuovo in XVII 55 s con altre circostanze). Dal testo ebraico della narrazione dei libri dei *Re* differisce notevolmente il testo greco della versione dei Settanta, che qui è spesso più breve.

II **D. fino alla sua proclamazione a re in Ebron**. Padre di D. fu Isai (Jesse), la cui famiglia era fra le più ragguardevoli di Betlemme (v.), la

cittadina posta a 9 km. a sud di Gerusalemme nella tribù di Giuda. Date cronologiche precise non si hanno per la storia di D. (v. Cronologia Biblica); tuttavia si può ritenere che egli nascesse circa il 1040 a. C. Aveva sette fratelli maggiori e forse due sorelle. Da ragazzo fu addetto a custodire il gregge paterno, secondo il costume ebraico, e in questo incarico si addestrò ad atti coraggiosi, come pure a suonar la cetra; tuttavia sembra che presso i suoi famigliari egli, ragazzo quale era, non godesse di alcuna speciale considerazione (cf. *I Re* XVI 11).

In queste condizioni D. ricevette inaspettatamente il primo segno di distinzione, e fu la sua elezione regale fatta segretamente dal profeta Samuele. In quel tempo regnava Saul, che però era già stato riprovato da Dio; ed ecco che Samuele riceve da Dio l'ordine di recarsi a Betlemme per ungervi — ossia eleggervi — il nuovo re: si presentò in casa di Isai, gli altri sette figli furono respinti, mentre D., chiamato a bella posta dalla custodia del gregge, fu unto re per ordine di Dio. Ma dallo stesso racconto biblico appare che questa elezione, non solo si compì e rimase del tutto occulta, ma che fece ben poca impressione sull'animo dei presenti e di D. stesso (cf. *I Re* XVII 28; XVIII 18, XXIV 6-7).

Più tardi, David entrò nella corte del re Saul. Secondo una tradizione (*I Re* XVI 14 s) questa entrata avvenne perchè Saul, turbato dallo spirito maligno, fu consigliato dai cortigiani di far venire il giovane D. che con la sua abilità di citarista avrebbe saputo calmare gli accessi furenti del re: D. infatti andò, e Saul « lo amò molto, ed egli divenne suo scudiere » (*ivi* XVI, 21). Secondo un'altra tradizione, riferita dopo la precedente, scoppiò guerra tra Ebrei e Filistei, e un gigante di costoro, Golia di Geth, sfidava ogni giorno i combattenti ebrei a uno scontro individuale per decidere di tutta la guerra; mentre nessuno osava raccogliere la sfida, il pastorello D. che si trovava casualmente nell'accampamento ebraico, avendo portato dei viveri ai suoi fratelli combattenti, accettò il duello e, ricusata ogni armatura, affrontò il gigante con la sua sola fionda da pastore, e, abbattutolo al primo colpo, lo decapitò servendosi della spada di lui. Ora, dopo un fatto così importante, si trova che Saul fa raccogliere informazioni sulla persona e famiglia di David (*ivi* XVII 55-58), che parrebbe essergli ignoto; e « da quel giorno Saul lo prese con sè, e non lo lasciò più tornare alla casa di suo padre » (*ivi* XIII 2). Le due tradizioni, pertanto, sono diverse, ma non contrastanti; probabilmente, nella loro forma integrale primitiva, contenevano taluni elementi per cui si riconnettevano integrandosi a vicenda, sebbene, essendo state riportate solo parzialmente dal narratore biblico che le supponeva già note, quegli elementi integrativi non siano oggi ben chiari. La cosa più semplice è di supporre che D., dopo un primo soggiorno a corte, fosse ritornato in famiglia e che la lotta coi Filistei gli offrisse l'occasione di rimettersi in vista. L'indagine di Saul sembra poi riguardare più la famiglia di D. che lui stesso.

La vittoria su Golia rese D., non solo famoso presso tutto il popolo, ma anche accettissimo nella famiglia del re, poichè il giovane eroe potè conquistarsi l'amicizia intima di Jonathan figlio di Saul e il cuore di Michol, figlia anch'essa del re; ottenne inoltre un alto grado militare. Ma la sua popolarità suscitò fin da principio la gelosia dell'agitato Saul; il quale nel ritornello che le donne esultanti avevano cantato al vincitore di Golia: « Saul uccise i suoi mille, ma David i suoi diecimila »; scorse già designato il proprio rivale. Perciò gli accessi di parossismo dell'infelice re divennero più frequenti, e in uno di essi Saul tentò perfino con la sua lancia di trafiggere D. che gli sonava la cetra davanti; ma la destrezza di D. mandò a vuoto l'attentato. Ricorrendo allora a vie indirette, Saul promosse D. di grado, affidandogli imprese militari rischiose, con la speranza che in qualcuna di esse restasse ucciso; così pure, gli promise in moglie la propria figlia Michol, a patto che gli portasse qual dote (che presso gli Ebrei era pagata dal fidanzato al padre della sposa) cento prepuzi di Filistei: ma D superò felicemente tutte queste prove richieste, tanto che ebbe in isposa la figlia del re. Tuttavia Saul riprese di lì a poco i suoi aperti attentati; cosicchè D., scampatone mercè l'aiuto di Jonathan e Michol, si allontanò definitivamente dalla corte, dandosi a vita randagia sempre spiato e perseguitato da Saul.

Dapprima si recò a Rama, dov'era Samuele con una corporazione profetica; quindi andò a Nob, ove risiedeva il tabernacolo col sommo sacerdote Achimelech; infine si rifugiò presso il filisteo Achis re di Geth, ove fu subito riconosciuto come l'uccisore di Golia, e perciò si finse colto da pazzia e potè allontanarsi impunemente. Preferì allora luoghi deserti e poco accessibili, quali la spelonca di Odollam e la selva di Hereth; quindi, liberatosi da un'insidia che Saul gli aveva tesa a Ceila, si portò nei deserti di Ziph e di Maon, ove per ben due volte, pur potendo uccidere Saul che continuava a dargli la caccia, non lo fece per rispetto alla persona sacra del re. Per liberarsi quindi dal continuo pericolo, si trasferì, questa volta stabilmente, presso il re filisteo Achis, presentandosi come nemico di Saul ed amico dei Filistei; ottenuta come sede Siceleg presso Gaza, di là faceva continue incursioni sulle popolazioni finitime, non solo depredando, ma anche uccidendo quanti gli capitavano, affine di poter asserire senza smentita che le sue incursioni erano dirette contro i sudditi di Saul. Nel frattempo i Filistei preparavano una campagna a fondo contro Saul, e quando il loro esercito fu pronto, D. e i suoi armati — che avrebbero dovuto farne parte — ne furono allontanati a causa di ben naturali sospetti che i comandanti filistei ebbero su D.

Lo scontro fra Ebrei e Filistei, avvenuto poco dopo sui monti di Gelboe, segnò la fine della vita randagia di D. perchè in quella battaglia cadde Saul, e il trono d'Israele restò vacante. Avuta notizia del fatto, D. compose una squisita e commossa elegia (*II Re* I 19-27) sul re morto, ch'era caduto insieme col figlio Jonathan amicissimo di David, e subito si recò a Ebron, uno dei capoluoghi della tribù di Giuda, ove fu proclamato re dai suoi numerosi partigiani.

III. **Dalla proclamazione in Ebron fino alla morte.** Questa proclamazione avvenne verso l'anno 1012 a. C. Per sette anni D. fu re in Ebron con una giurisdizione limitata quasi soltanto alla tribù meridionale di Giuda e sotto una specie di alta protezione dei Filistei. Il resto del popolo ebraico, le cui tribù settentrionali covavano una vecchia alienazione da quelle meridionali, riconosceva per re un figlio del morto Saul, cioè Ishaal

Davide

Bernini Gian Lorenzo - Villa Borghese.

Michelangelo Buonarotti - Galleria Antica e moderna, Firenze. (Fot. Alinari).

David entra vittorioso in Gerusalemme (Vaticano, Logge di Raffaello). (Fot. Alinari).

Proprietà riservata.

(Isboseth), mentre in realtà il generale Abner governava in luogo di lui.

Fra il più grande regno ebraico e quello minuscolo di D. avvennero atti ostili; ma il valore personale e l'abilità di D., oltre alla compattezza morale del suo regno, gli guadagnarono sempre più simpatie nell'ampio ma disgregato regno settentrionale, tanto che a un certo punto lo stesso onnipotente Abner divenne fautore di D. ed entrò in trattative con lui per estenderne l'autorità su tutto Israele. Poco dopo, uccisi a tradimento sia Abner che Ishaal, gli anziani di tutto il popolo s'adunarono in Hebrón ed elessero D. re sull'intero Israele (circa 1005 a. C).

Le condizioni del regno, enormemente ingrandito, erano tuttavia malsicure, perchè i Filistei non videro di buon occhio quell'ingrandimento, mentre poi fra le varie tribù mancava la compattezza morale a causa delle rivalità già segnalate. Contro i Filistei D. sostenne lunghe ostilità di cui siamo scarsamente informati, ma con la mira di evitare grandi battaglie campali, troppo pericolose per lui, e di logorare sempre più quel popolo costiero, che proprio allora entrava in un periodo di decadenza: sembra pertanto certo che, sullo scorcio del regno di D., i Filistei non solo non rappresentassero più un serio pericolo per Israele ma fossero anche minacciati nei loro stessi territori.

Alla mancanza di compattezza morale D. provvide in più maniere, e in primo luogo fornendo al suo regno una capitale universalmente riconosciuta, che ancora mancava, e che doveva essere abbastanza centrale e strategicamente forte. Ebron era troppo meridionale e difficile a difendersi: perciò D. mise gli occhi sulla fortezza di Sion, che rispondeva bene per la sua posizione e l'agguerrimento, ma era in potere della tribù cananea dei Jebusei, i quali riponevano tanta fiducia in essa da affermare che a difenderla bastassero « i ciechi e gli zoppi » (*II Re* V 6). Tuttavia D. se ne impadronì, e, fortificatala nuovamente, vi istituì la sua reggia. Vedi Gerusalemme. Questo importante fatto dovette avvenire un po' dopo il 1000 a. C.

Non meno importante fu la decisione presa da D. di far divenire la nuova capitale anche centro religioso di tutto Israele. A tale scopo egli vi trasportò con gran pompa l'Arca dell'alleanza (v.), cioè l'oggetto più sacro del culto israelitico, e vi organizzò uno stabile servizio liturgico, che le varie classi di sacerdoti e di leviti dovevano prestare davanti all'Arca; non riuscì invece a tradurre in atto il suo disegno di costruire il Tempio (v.) stabile al Dio d'Israele, e l'Arca continuò a dimorare in Gerusalemme sotto l'antico Tabernacolo (v.).

Secondo l'uso orientale, D. ebbe numeroso harem che presso i Semiti era come un indice della potenza d'un monarca: sei mogli di lui sono ricordate al tempo della sua dimora in Ebron (*II Re* III 2-5), e più tardi si riferisce che « prese ancora concubine e mogli in Gerusalemme \... e nacquero a D. figli e figlie » (*ivi* V 13). Taluni di questi matrimoni avevano certamente anche uno scopo politico, quale il caso del matrimonio con la figlia di Tolmai re di Gessur; con altri popoli circonvicini, invece, D. entrò in aperta guerra, come con i Moabiti, gli Amaleciti, gli Edomiti, e specialmente con gli Ammoniti alleati cogli Aramei (vedi le singole voci). Quest'ultima guerra risultò lunga e ardua, ma fu condotta abilmente da Joab, generale di D., che preparò la conquista della capitale nemica Rabbath Ammon, riservando poi a D. l'onore della conquista; durante la stessa guerra D. commise un adulterio con Bethsabea, da cui provennero gravi conseguenze nel resto della sua vita.

Uria, un ufficiale di D. di razza hittita, era andato alla guerra lasciando sua moglie Bethsabea a Gerusalemme; ivi si trovava anche D., che, un giorno, abusò della propria autorità nei riguardi della donna. Rimasta ella incinta, D. fece venire a Gerusalemme il marito nella speranza di occultare l'accaduto; ma Uria, il quale forse aveva avuto sentore del fatto, non acconsentì a recarsi a casa sua, nè ad incontrarsi con sua moglie, allegando a pretesto l'austerità da osservarsi in tempi di guerra, e rimase fermo nel suo proposito anche quando D. l'ebbe ubbriacato. Allora D. lo rinviò al campo con l'ordine segreto di esporlo in battaglia ove fosse maggiore il pericolo, e ivi fosse abbandonato. Eseguito l'ordine, Uria rimase ucciso e così Bethsabea entrò a far parte dell'harem reale. Ma il fatto aveva suscitato in corte un certo scandalo, del quale il profeta Nathan si rese interprete presso D. inducendolo, mediante una chiara parabola, a riflettere sull'azione commessa. Il re riconobbe la propria colpa, e fu perdonato da Dio: tuttavia un castigo materiale vi fu, e consistette nella morte del figlio frattanto nato da Bethsabea e negli avvenimenti che seguirono a corte.

Ivi infatti si ebbero più tardi altri scandali. Ammon, figlio primogenito di D., fece violenza a Thamar, figlia anch'essa di D. ma per altra madre: perciò Assalonne (v.) ch'era fratello di Thamar per parte di padre e di madre, uccise Ammon e poi fuggì di corte. Dopo vari anni, Assalonne, rientrato a Gerusalemme e poi riconciliatosi con D., mirò a impadronirsi del trono. Dopo essersi guadagnato subdolamente l'animo di molti sudditi, agì allo scoperto e si fece proclamare re a Ebron donde poi mosse a mano armata contro Gerusalemme. D., colto alla sprovvista, si ritirò in Transgiordania, ove organizzò la difesa. Avvenuto lo scontro fra i due eserciti, Assalonne rimase sconfitto e, contro gli ordini dati da suo padre, fu ucciso.

Più tardi, una nuova ribellione, provocata dal beniaminita Seba, fu facilmente domata da Joab, generale di D.

Gli ultimi anni del regno davidico furono attristati da due sventure. Una carestia durata tre anni, e dovuta a una strage di Gabaoniti fatta dal re Saul, cessò con un atto di giustizia vendicativa compiuto da D., il quale consegnò alcuni discendenti di Saul in potere dei Gabaoniti che li impiccarono. Infierì poi per tre giorni una pestilenza nel paese, come castigo divino perchè D. aveva fatto il censimento del suo regno, quasichè il regno di Israele appartenesse a lui e non piuttosto al Dio Jahvè (v. Teocrazia). La cessazione della pestilenza fu manifestata da un angelo di Jahvè, che apparve in Gerusalemme sul luogo ove più tardi fu costruito il Tempio da Salomone.

L'ultimo atto politico del vecchio D. fu di decidere la successione al trono, a cui aspirava il figlio maggiore Adonia (v.) sostenuto da un largo partito di corte e del regno; ma D. decise in favore del figlio minore Salomone (v.) avuto dalla prediletta Bethsabea, il quale effettivamente gli successe nonostante i tentativi in contrario fatti da Adonia.

D. morì a Gerusalemme, verso l'anno 972 a. C., dopo essere stato re complessivamente per circa 40 anni, di cui 7 a Ebron, e 33 su tutto Israele.

Egli fu il vero fondatore della monarchia ebraica, dopo il fallito tentativo di Saul. Le varie tribù d'Israele avevano — come si è già accennato e come risulta da vari fatti — molti contrasti fra loro; tuttavia D. spiegò tale abilità ed energia, da riuscire a contenerle in solida unità, che perdurò durante tutto il suo regno e quello del successore Salomone. Anche il celebrato splendore, da cui fu circonfuso il regno di Salomone, fu in realtà una conseguenza dell'accortezza ed operosità con cui suo padre aveva regnato. Di animo generoso e cavalleresco, D. doveva esercitare un vero ascendente spirituale su quanti lo avvicinavano. Fu spirito profondamente religioso. Questo suo sentimento, che spiega moltissime decisioni della sua vita, si trasfuse, servito anche dalla grande perizia musicale e poetica ed elevato dall'ispirazione divina, nei molti componimenti poetici che la tradizione gli attribuisce: v. Salmi. Ebbe anche innegabili difetti, mostrandosi talvolta sensuale e crudele (come del resto erano abitualmente i monarchi orientali), e spesso debole verso taluni suoi familiari.

Dalla stirpe di D., secondo le profezie dell'Antico Testamento e le affermazioni del Nuovo, uscì il Messia, di cui D. stesso fu sublime profeta *(Salmi Messianici)* e, secondo una larga tradizione patristica, chiaro tipo.

Bibl. — Oltre alle trattazioni su D. nei Dizionari Biblici e nelle Storie del popolo ebraico (specialmente Dessoyers, Ricciotti), sono da consultarsi i commenti ai libri dei *Re* (*Samuele-Re*). Vedi inoltre, tralasciando scritti più antichi, B. Baentsch, *David, roi d'Israël*, Paris 1935. — P. Bargellini, *David*, Brescia 1936 — H. N. Lawson, *David the Messianic King*, London 1936.

DAVID di **Augusta**, O. F. M. (sec. XIII), celebre predicatore e mistico, nato probabilmente ad Augusta. Fu maestro dei novizi a Ratisbona ed ebbe per discepolo il famoso predicatore Bertoldo di Ratisbona (v.), del quale fu poi compagno nell'ufficio d'inquisitore e nelle missioni presso il popolo. Fu religioso di specchiata vita. Profondo mistico, conoscitore perfetto della S. Scrittura e della teologia, compose varie opere spirituali, alcune delle quali, per la loro eccellenza, attribuite a S. Bonaventura: principale fra esse il *De exterioris et interioris hominis compositione* (ed. Quaracchi 1899), divisa in tre libri, che trattano della composizione dell'uomo esterno, per i novizi; della riforma dell'uomo interiore, per i proficienti; e dei sette gradi dei religiosi, per i perfetti. Opera del tutto eccellente (Hurter). Gli si attribuiscono anche il *De haeresi pauperum de Lugduno* (edito in latino da Martene e in tedesco a Monaco nel 1878) e alcune opere in tedesco (onde sarebbe il primo mistico di lingua tedesca), quali *Die sieben Vorregeln der Tugend* e *Der Spiegel der Tugend* (edite da Pfeiffer in *Deutsche Mystiker*, I, p. 309-341); *Christi Leben* (Pfeiffer, ib. p. 341-405); *Von der Anschauung Gottes*, etc., l'autenticità delle quali opere, già posta in dubbio dal Wadding e da altri, è ammessa da critici più recenti.

D. morì in concetto di santità ed ebbe culto popolare.

Lo Heerinckx (*Revue d'Ascét. et de Mystique* 14 (1933) 146-170) ha messo pure in luce un altro scritto di D.: *Septem gradus orationis*.

Bibl. — Wadding, *Annales minorum*, t. IV (1931) p. 401-402. — Hurter, *Nomenclator*, II (1906) col. 374-375. — Felder, *Storia degli studi scientifici nell'Ordine Francescano*, Siena 1911, p 432 s. — Dagobert, Stöcherl, *Bruder David von Augsburg*, Munchen 1914 — J. Heerinckx, *Theologia Mystica in scriptis Fratris D. ab Augusta*, in *Antonianum* 8 (1933) 49-83; 161-192.

DAVID, monaco di **Beit-Rabban** e poi di Beit-Abé, vissuto nel sec. VIII, infetto di nestorianesimo. Fu poi vescovo dei Kurdi. Scrisse un trattato di geografia: *I limiti dei climi o contrade, e le variazioni dei giorni e delle notti*. L'Assemani (*Bibliotheca Orient.*, III, I, 255) crede di ritrovare quest'opera in poemi di epoca più tardiva. Scrisse ancora *Il piccolo paradiso*, elenco di vite degli asceti orientali, ed un trattato sul decimo capo del Genesi. — R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris 1920[3] (v. Indice analitico). Cf. David, figlio di Paolo.

DAVID di Dinant e le sette mistico-panteistiche medievali. D. di Dinant (Belgio) fu condannato con Amalrico di Bena (v.) dal concilio di Parigi del 1210. Sotto il peso di questa condanna, rinnovata nel 1215 dal legato apostolico in Francia, card. Roberto di Courçon, l'eretico rimase sepolto e non potè trapassare lo spessore dei secoli: *Quaternuli Magistri David de Dinant infra Natale episcopo Parisiensi afferantur et comburantur . . . Et hoc sub poena excommunicationis inhibemus. Apud quem invenientur quaternuli Magistri David, a Natali Domini in antea, pro haeretico habebitur*. Nulla più che questo testo del concilio ci dicono i cronisti contemporanei, se si eccettua l'Anonimo canonico di Laon (Laudunensis) che osserva: *erat David subtilis ultra quam deceret ex cuius quaternis, ut creditur, magister Almaricus et caeteri haeretici huius temporis suum hauserunt errorem*. Ma alle condanne del 1210, 1215, dovette sottrarsi qualche cosa dell'opera di D., almeno un estratto delle tesi più rappresentative, fatto da D., stesso o da discepoli o dai teologi in vista della censura ecclesiastica, poichè S. Alberto Magno conobbe direttamente, citò testualmente l'opera di D., che, com'egli c'informa, s'intitolava *De tomis*, cioè *De divisionibus*. Così è che S. Alberto e, dipendente da lui, S. Tommaso sono per noi l'unica fonte del pensiero di D.

Ecco la tesi di D.: *stultissime posuit Deum esse materiam primam* (S. Tommaso, *Summa Theol.*, I, q. III, a 8); *intellectus et Deus et hyle* (*materia*) *idem sunt* (S. Alberto Magno spesso). Le prove della tesi sono affidate a sottigliezze dialettiche, che la penetrazione metafisica dei due sommi dottori facilmente smontò. 1) Uno solo è il genere supremo di tutte le cose, l'essere infinito, che raccoglie nel suo seno in rigorosa unità tutto il reale; quest'essere è Dio, il quale perciò *est substantia omnium corporum et omnium animarum* (S. Alberto). 2) L'intelletto concepisce tanto Dio quanto la materia: ma l'intelletto non può comprendere alcuna cosa se non a patto di assimilarsi a quella cosa; una tale assimilazione deve pensarsi come identità. 3) Due cose che differiscono in qualche elemento sono composte di un elemento comune e di un elemento differenziale; ma Dio, l'anima, la materia

non sono composte; dunque non differiscono ma sono un'identica sostanza (S. Alberto, S. Tommaso, *l. c.*, ob. 3; *C. Gent.*, I, 17).

Le ragioni cennate, e altre ancora riportate da S. Alberto, sono deboli, ma c'è da riconoscere che il problema qui interessato è quello che muove la metafisica di tutti i tempi. Pare evidente che D. dipendesse da Scoto Eriugena (v.), come riconosce Alessandro di Hales, e, dopo lui, una lunga tradizione, dalla quale tuttavia il Théry crede di potersi scostare. Dipese anche da fonti greche, Anassimene, Democrito, Seneca, Parmenide, Pitagora, Epicuro, Alessandro peripatetico (?) e soprattutto da un Aristotele deformato dall'arabismo, tanto che l'abuso di Aristotele fatto da Amalrico e da D. in senso eretico provocò una serie di condanne provvisorie dello Stagirita, iniziatasi proprio nel concilio del 1210. Che D. influisse su Amalrico, come vuole l'Anonimo di Laon, è notizia che non possiamo verificare; vero è che S. Tommaso (I, q. III, a. 8) tiene distinto l'errore di Amalrico, per il quale Dio è *principium formale omnium rerum*, da quello di D. il quale pensò Dio come principio materiale. Ond'è che, sulla fede di S. Tommaso, l'errore di D. fu detto monismo materialistico; ma si badi che la identità Dio-anima-ile addebitata a D. da S. Alberto può accettare anche la categoria di monismo spiritualistico.

Questa dottrina metafisica non fu soltanto l'acrobazia mentale di un pensatore solitario, ma divenne un canone di vita, una regola d'azione: da essa si staccò un'etica e una religiosità panteistica, una concezione umanistica naturalistica del mondo e della vita, che alimentò le vaste correnti ereticali e mistico-eterodosse del medioevo, nemiche di ogni dogma soprarazionale, dell'organizzazione liturgica della Chiesa e di ogni religione positiva che si presenti come privilegiata. Amalrico ebbe numerosi seguaci in tutti gli strati sociali, soprattutto fra gli ecclesiastici e i dotti, che formarono la setta degli Amalriciani (*Amauriani*, *Amoriciani*). La dottrina di questa setta, che conosciamo meglio che non quella dei Davidisti (v.), può essere assunta come rappresentativa anche del pensiero di D. Tutto è uno e tutto è Dio, il quale è l'essenza e l'essere univoco di ogni cosa. Nullameno Dio non si vede in sè, nè dall'angelo, nè dall'uomo, ma si vede solo nelle cose illuminate. Tutte le cose poi devono rifluire in Dio sicchè, al termine della involuzione cosmica, si avrà un individuo unico ed eterno. I dogmi cristiani furono investiti dal principio panteistico e rimasero gravemente contaminati, come presso Gioachino da Fiore (v.), presso Scoto Erigena e tutto il neoplatonismo medievale. Dio ha parlato in ugual modo a Ovidio e a S. Agostino. Gesù non è che una delle manifestazioni sensibili di Dio ed è Dio allo stesso titolo e in pari grado che ogni altro uomo. Ogni fedele è membro di Cristo cosiffattamente che ha realmente patito con Cristo. Cristo è nell'Eucaristia non altrimenti che in ogni altro pane e in ogni altra cosa. L'epoca di Cristo è ormai tramontata per dar luogo all'epoca imperitura dello Spirito Santo, che s'è incarnato negli uomini nuovi e tutto ad essi direttamente rivela; epoca di sovrana libertà e di religione puramente interiore, in cui non trovano più posto nè il culto dei Santi e delle Reliquie e nemmeno i Sacramenti e in genere tutta l'organizzazione ecclesiastica dei mezzi di grazia, pur necessaria nella tramontata epoca di Cristo. All'uomo nuovo, che vive nello Spirito, non è imputabile alcun peccato. Impressionante fenomeno di Antinomismo (v.).

Amalrico si era ritrattato prima di morire (1206 o 1207); il conc. Lateranense IV (1215) aveva di nuovo condannata questa dottrina (*Denz.-B.*, n. 433); i dotti cattolici reagirono e si conosce un trattato anonimo *Contra Amaurianos* pubblicato da Cl. Baeumker (1893); Onorio III ribadiva la condanna di Scoto Erigena, che ebbe la triste fama, in gran parte immeritata, di remoto ispiratore del panteismo medievale (1225). La setta scomparve presto; ma la sua dottrina che corrodeva tutta la struttura del Cattolicesimo, si tenne ben viva riemergendo nelle altre sette. L'atteggiamento ribelle del Rinascimento e della Riforma non è che la continuazione e la riapparizione storica di questi torbidi moti ereticali comparsi fin nel più fondo medioevo, sempre combattuti e sempre risorgenti come terribile forza storica in opposizione alla normale mentalità ascetica trascendente.

Bibl. — G. Théry, *Autour du décret de 1210, I. David de D. Étude sur son panthéisme matérialiste*, Kain 1925. — C. Capelle, *Autour du décret de 1210, III. Amaury de B. Étude sur son panthéisme formel*, Paris 1932. — S. Talamo, *L'Aristotelismo della Scolastica*, Siena 1881², p. 261-276. — R. Arnou, *Quelques idées néoplatoniciennes de David de D.*, in *Philosophia perennis* (Festgabe J. Geyser, I, Regensburg 1930) p. 113-27. — M. Dal Pra, *Scoto Eriugena e il neoplatonismo medievale*, Milano 1941, cap. XII. — G. Bareille in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 157-160. — A. Birkenmayer, *Découverte des fragments manuscrits de D. de D.* in *Revue Néosc. de Philos.*, 35 (1933) 220-229; l'autore annuncia di aver trovato 4 serie manoscritte di frammenti di D., che confermano la esattezza letterale delle citazioni di S. Alberto come appare dal saggio offertoci dall'autore; da essi si ricava che D., oltrechè in Italia alla corte papale (c. 1205), soggiornò in Grecia e scrisse tra l'altro dei trattati di filosofia naturale. Attendiamo maggior luce su questo notevole capitolo della filosofia medievale, ancor fasciato di mistero.

DAVID di **Himmerod, Beato** († 11 dic. 1179). N. a Firenze agli inizi del sec. XII, nel 1131 si fece cisterciense a Chiaravalle. Nel 1134 S. Bernardo l'inviò con pochi monaci in Germania, dove fondò il monastero di Himmerod. Ebbe fama di eccellente mistico e taumaturgo ed ha da secoli culto di Beato. — N. Hees, *Manipulus rerum memorabilium claustri Hemmerodensis*, 1641. — Molte notizie nel *Dialogus miraculorum* di Cesario di Heisterbach. — C. Wilkes, *Die Zisterzienserabtei Himmerode im XII-XIII Jahrhundert*, Münster i. W. 1924. — A. Schneider, *Der Kult der sel. D. von Himm. im Laufe der Jahrhunderte*, in *Cisterzienser Chronik* 50 (1938) 97-102; 135-143.

DAVID, Santo (sec. VI), celebre monaco e predicatore, n. da nobile famiglia del paese di Galles. Spiegò grande zelo contro i resti dell'idolatria, in patria e fra i bretoni (c. 547-551). Fu pure uno degli oppositori del pelagianesimo nel sinodo di Llanddewi-Brefi (c. 545) e nell'altro sinodo chiamato della Vittoria, tenuto circa il 569 a Caerleon (Galles), dove fu vescovo. Altre tradizioni lo passano per vescovo di **Menevia** (Galles) e gli attribuiscono la fondazione di molti monasteri anche fuori della sua terra. Morì sulla fine del sec. VI. È il patrono principale del Galles meridionale. Fu canonizzato

nel 1120 da Callisto II. A. Schmitt (*Lex. für Theol und Kirche*, III. col. 168) nota nelle antiche biografie del Santo, stese da Ricemarco (Rhygyfarch), vescovo di Menevia (c. 1088-96), da Giraldo Cambrense e da altro anonimo, la tendenza a dimostrare l'autonomia dei vescovi del Galles nei riguardi della sede di Canterbury. Dalla « Vita » di Ricemarco attinsero i Bollandisti: Acta SS. *Martii* I (Ven. 1735) *die* 1, p. 38-47. — A. W. Wade-Evans, *Life of. St. David*, London 1923.

DAVID, figlio di **Paolo**, scrittore giacobita del sec. XIII, di poco anteriore a Barebreo che lo cita ora come monaco, ora come vescovo. Si conoscono di lui un *Dialogo tra un Melchita e un giacobita*, in cui si discute l'aggiunta del « qui crucifixus es pro nobis » nel Trisagio, un poema morale in dodecasillabi, un breve elenco delle Categorie di Aristotele, molti estratti di un'opera grammaticale. È probabile che molte opere, attribuite al nestoriano David di Beit-Rabban (v.) ma di certo posteriori a questo, debbano essere aggiudicate al nostro, qualora vada scartata, il che sembra facile, l'ipotesi di Gottheil che identifica i due David. — R. Duval, *La littér. syriaque*, Paris 1920², v. Indice analitico.

DAVID di **San Brunone**, fratello laico dei Carmelitani Scalzi, missionario, martirizzato dai Turchi ad Aleppo di Siria nel luglio 1660.

DAVID I, re di **Scozia** (1084-1153). Figlio di Malcolm III e di santa Margherita (v.), cominciò a regnare su tutta la Scozia nel 1124 alla morte del fratello Alessandro. Nei confronti dell'Inghilterra perseguì un'abile politica e, benchè militarmente sconfitto, ebbe a guadagnarne il Northumberland e il Cumberland. Fu tale riorganizzatore del suo regno da esserne considerato il fondatore. Anche nei riguardi della Chiesa ebbe grandi meriti, poichè la favorì con molti privilegi, continuò l'opera di riforma dei costumi e di risveglio della cristiana pietà già iniziata dal padre e specialmente dallo zelo ardente della santa sua madre.

A tale scopo fondò numerosi monasteri cistercensi e cinque nuovi vescovadi. Fu anche venerato come santo.

DAVID, S. (c. 450–c. 540). Monaco nativo della Mesopotamia, visse tre anni a **Tessalonica** entro il tronco d'un mandorlo e poi in una cella fattagli costruire dal vescovo della città. Si dice, secondo antichissima tradizione, che mentre i barbari assediavano la città, i soldati che ne stavano a guardia la notte, vedessero la cella del santo, situata fuori dall'abitato, tutta attorniata di fiamme, benchè poi al mattino la ritrovassero intatta.

Fu in questo tempo, a quanto pare, che il vescovo lo spedì a Costantinopoli presso Giustiniano per ottenere il trasferimento dell'eparchia da Sirmio, minacciata dagli Avari, a Tessalonica.

La sua morte, avvenuta probabilmente al ritorno dall'ambasceria, è da collocarsi dopo il 535 e prima del 548. V. Rose ne pubblicò per primo la *Vita* secondo il manoscritto di Berlino da lui scoperto; se ne trovarono, poi, altri tre: uno all'Escuriale, uno a Calki e uno all'Athos. Due altri documenti biografici furono editi da Latyšev. — Acta SS *Jun.* V (Ven. 1744) *die* 26, p. 176-178. — Synaxarium *Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. H. Delehaye (Bruxellis 1902) col. 771. — J. Moschus, *Pratum Spirituale*, c. 69: in PG 87, pars tertia, col. 2920 ss. — Analecta Bolland., XXXII (1913) p. 320-321; XLI (1923) p. 425.

DAVID Armando (1826-1900), n. a Espelette (Bayonne), m. a Parigi, lazzarista dal 1848, missionario in Cina, dove condusse a termine interessanti ricerche di scienza naturale, raccolte nelle opere. Sono edite anche le descrizioni dei suoi viaggi. — C. Berthold, *Die Forschungsreisen des Abbé David*, 1877.

DAVID l'Armeno (sec. V, o VI). Filosofo cristiano, appartenente alla corrente neoplatonica. Di lui ci sono pervenute alcune opere in greco: *Introduzione alla filosofia* e i commenti all'*Isagoge* di Porfirio e alle *Categorie* di Aristotele. Tradusse in armeno le *Categorie* e l'*Interpretazione* di Aristotele. Contribuì in tale modo alla conoscenza di Aristotele nell'Oriente. — Neumann, *Mémoire sur la vie et les ouvrages de David l'A.*, Paris 1829. — A. Merk in *Lex. für Theol. u. Kirche*, III. col. 168.

DAVID Giorgio. v. Davidisti.

DAVID Giovanni, S. J. (1545-1613). Scrittore belga, n. a Courtrai, m. ad Anversa. Parroco, quindi gesuita, si distinse nella lotta contro le eresie e in opere di argomento ascetico. Scrisse prevalentemente in fiammingo; lasciò in latino: *Haereticus Araneus*, 1609; *Veridicus Christianus*, 1606; *Paradisus Sponsi et Sponsae*, 1607; *Duodecim specula Deum videre desiderantis*, 1610. — Sommervogel, II, 1841-53; IX, 178. — Hurter, *Nomenclator*, III (1907) col. 422, 420.

DAVIDICO Lorenzo (1513-1574). Nato a Castelnovetto (Pavia), fu tra i Barnabiti, senza mai diventarne professo. Asceta e predicatore d'indole savonaroliana, stigmatizzò i vizi del tempo (soprattutto quelli del clero e dei religiosi), ma ne lodò anche i movimenti di fervida riforma. Benchè non esente da eccessi e stranezze, influì beneficamente sul suo secolo. — L. Ungarelli, *Bibliotheca Scriptorum e Congregatione Cler. Regg. S. Pauli*, Roma 1836, I, 503-520. — O. Premoli, *L. Davidico*, Monza 1912. — P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, Roma-Milano 1931², v. Indice analitico.

DAVIDISTI o Davidici. Sotto questo nome conosciamo varie sètte che fanno capo a:

1) **David Giorgio** (in olandese **David Joris**) [1501 (1502?)-1556], n. a Delft (o Bruges? Gand?), m. a Basilea. Fu D. un modesto pittore su vetro, affatto illetterato, ma ebbe le doti necessarie per riuscire un fanatico capostetta. Insultò pubblicamente una processione eucaristica e ne ebbe prigione e torture. S'aggregò agli Anabattisti (v.) e fu da essi creato vescovo di Delft, ma poi fece parte per se stesso. La sua dottrina, espressa nel famoso *Libro meraviglioso* (Wonderboek) e nel *Libro della perfezione*, accozza i più folli e torbidi motivi delle passate eresie. Cristo fu soltanto il Battista precursore di David, poichè questi è il vero Cristo, nato dallo Spirito Santo, giudice supremo dei vivi e dei morti. Per i rigenerati dalla sua grazia nulla è impuro, poichè nulla può macchiare l'anima; ond'egli celebrava la voluttà e il fasto, inculcava la comunanza delle donne. La sua vita dissoluta e fastosa divenne proverbiale in Delft. Il governo olandese lo prese di mira: D. si difese con lettere, con una *Apologia* (1542) e colla pubblicazione del *Libro meraviglioso* (1542), la Bibbia della nuova setta, da cui si riprometteva l'ammirazione del mondo. Invece dovette rifugiarsi in Basilea (1544). Quivi con una lettera (1553) difese

Michele Servèto (v.). Tre anni dopo la sua morte (1559), proprio quando i seguaci s'aspettavano di vederlo risuscitare nella gloria, dall'Università di Basilea fu condannato come eretico, le sue ossa, l'effige e i suoi scritti furono bruciati. I suoi seguaci, detti anche **Joristi** o **David-Georgiani**, durarono fino al 1642 in Olanda e nei ducati di Oldenburg e di Holstein, sempre combattuti dalla censura ecclesiastica e civile (1608, 1623, 1642). — La vita e la dottrina di D. fu esposta dai professori di Basilea (Wittenberga 1559, Delft 1603) e da Nic. Blesdyk, *Historia Dav. Georgii*, Deventer 1642. — Biografia Univers., XV (Ven. 1824) p. 36-39. — F. Hünermann in *Lex. für Theol. und Kirche*, V, col. 560 — A. Ingold in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 152.

2) **Davidi Francesco** († 1579), eretico antitrinitario ungherese, n. a Klausenburg, m. prigioniero nella fortezza di Deva, sovrintendente degli unitari di Transilvania. Nella sua dottrina si trovano accostati in ibridi, violenti contatti, Ario, Lutero, Calvino, i Socini, Arminio, i giudaizzanti, i sabbatariani e tutti i motivi ereticali affiorati o riaffiorati al tempo della Riforma; ond'è che i davidisti suoi seguaci, rappresentati in Transilvania, Inghilterra, Nordamerica, sono mal distinguibili dalle altre sètte contemporanee. Fu un disputatore fanatico e un terribile agitatore: suscitò fierissime controversie letterarie e perfino tumulti di piazza. — Hundhausen in *Kirchenlexikon*, III (1884) col. 1421-23. — A. Stohr in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 170 s.

3) **David di Dinant**. Setta sparuta e poco nota, capeggiata da un tal Guglielmo orefice, tenebroso profeta di imminenti sciagure. Alcuni settari furono condannati dal conc. di Parigi (1210) e dati al rogo. La loro dottrina si giustificava teoreticamente colla metafisica panteistica di David di Dinant (v.) e di Amalrico di Bena (v.).

DAVILA y Padilla Augusto, O. P. (1562-1601), n. a città di Messico, m. a S. Domingo. Laureatosi nella patria Università, entrò fra i Domenicani. Insegnò filosofia e teologia a Puebla e a Mexico. Fatto definitore e procuratore dell'Ordine, ebbe missioni a Madrid e a Roma. Nel 1601 divenne vescovo di S. Domingo. In *Historia de la fundacion y discurso de la provincia de Santiago de Mexico* (Madrid 1596), fa la cronaca delle missioni del suo Ordine nel Messico.

DAZIO, Santo, vescovo di Milano, dal 530 circa al 552 (secondo altri dal 528 al 552).

Floriano, milanese, abate di Romain-Moulier, sul finire d'una sua lettera al vesc. Nicezio (v.) di Treviri, afferma che D. fu prima monaco e così si preparò all'episcopato (PL 72, 918).

Mentre l'alta Italia era desolata dalla fame, nel 535-6 da Cassiodoro, prefetto del pretorio, ottenne di levare dai granai di Pavia e Tortona del panico per distribuirlo ai poveri.

Aveva esortato i Milanesi a resistere a un esercito di Goti e di Borgognoni, ma la città fu presa e devastata da Uraia, nipote di Vitige, nel 539, mentre D. era assente e fu lontano dalla sua sede quindici o sedici anni. Si recò due volte a Bisanzio, difese le decisioni del concilio di Calcedonia circa le due nature in Cristo, contro Teodoro Aschida vescovo di Cesarea, intervenne al concilio Costantinopolitano II, sostenne papa Vigilio nella condanna dei Tre Capitoli (v.), ricusando di firmare una costituzione di Giustiniano dannosa al clero. S. Gregorio Magno (*Dialogorum* lib. III, c. 4; PL 77, 224 s). parlando del viaggio di D. a Costantinopoli per questioni di fede (causa fidei), riferisce che egli dovette divergere a Corinto e che vi esercitò la sua potenza di esorcista contro il demonio che lo avea disturbato nel palazzo di alloggio.

Morì in Bisanzio poco dopo il 5 febbraio del 552 e il suo corpo, trasferito a Milano, fu sepolto (14 gennaio?) nella chiesa di S. Vittore.

Da D. prende nome la Datiana Historia (v.).

Bibl. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Jan.* I. (Ven. 1734) *die* 14, p. 967-70. — F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia*, « La Lombardia », Parte I, « Milano », 1913, p. 224-233. — Lanzoni, II, 1023 s.

DE ANGELIS Francesco Antonio, S. J. (1566-1622). Missionario, n. a Napoli. Partito per le Indie (1601) e poi passato in Etiopia, fu tra i più attivi e migliori conoscitori di essa. Governatore dell'Agaumeder, evangelizzò gli Agau, dei quali fu il primo tra gli europei a imparare la lingua. Buon conoscitore dell'amarico, tradusse in tale lingua i Vangeli col commento del Maldonato, e il commento del Pereira al Genesi. — Beccari, *Rerum Aethiop. Scriptores*, vol. VI e XI, Romae 1907-11.

DEANI Marcantonio (1775-1824), n. a Brescia, teologo e predicatore celebre, francescano (*Padre Pacifico*). Ci restano di lui centinaia di discorsi, in piccola parte pubblicati, su argomenti svariatissimi. Temi preferiti del D. erano le persecuzioni dei primi cristiani e il trionfo della Religione per il martirio. Una cultura filosofica non comune gli serviva per dare alla sua predicazione vigore non effimero, così come un'eccezionale modo di porgere gli assicurava un successo immediato che non rare volte (come a Ferrara nel 1802) confinava col trionfo. Gran parte dei suoi scritti sono anche oggi non privi di interesse.

DE ARANDA Antonio, O. F. M. († 1555), nato a Duero (Spagna), confessore, come attesta Wadding, delle figlie dell'imperatore Carlo V, Maria d'Austria imperatrice e Giovanna del Portogallo, più volte provinciale di Castiglia. Tanto era dedito alla contemplazione della Passione del Redentore, che a piedi pellegrinò in Palestina e vi si trattenne alcuni anni. Frutto del suo soggiorno fu *La verdadera descripcion de la Tierra Santa, como estava el año MDXXX*, edita ad Alcalà nel 1531. Scrisse anche un'opera sulla Passione del Signore e una in lode di Maria Santissima. — Wadding, *Annales Ord. Min.*, t. XIX (1933) n. 28. — I. Dubr in *Dict. de Spiritualité*, I, col. 710.

DE BELSUNCE. v. Belsunce.

DEBIEL Ludovico, S. J., (1697-1771), n. a Vienna, m. a Gratz. Professore di lingua ebraica e teologia, cancelliere dell'Univ. di Gratz, scrisse: *Assertiones theologicae*, 6 voll., suo principale lavoro (1741). Curò un'ediz. del V. T. (testo ebraico e versione latina intercalare) 4 voll., 1743-47, e una del N. T. (testo greco con vers. lat. intercalare) 1740.

DEBITORE (Doveri del). v. Commercio; Fallimento.

DE BLOIS. v. Blosio.

DE BOJANIS. v. Benvenuta de B.

DEBORA, profetessa ebrea che, animando Baraq e le schiere israelitiche al tempo dei Giudici (v.),

con fede entusiastica in Jahveh, inflisse un colpo mortale ai Cananei sino allora padroni della pianura di Esdrelon.

Il racconto delle sue gesta ci vien tramandato da una fonte prosastica, in cui Sisara è presentato come capo dell'esercito nemico, mentre il re oppressore è Jabin (*Giud* IV), e da una fonte poetica (Cantico di D.) più antica della precedente, derivata con tutta probabilità dalla stessa profetessa e che tace di Jabin (*Giud* V).

La pianura di Esdrelon per fertilità del terreno, per il lucro presentato dai traffici operosi lungo la *via maris* che la percorreva fu sempre una delle attrattive più forti per i popoli circonvicini. Allora vi si erano saldamente installati i Cananei, costruttori, nei suoi dintorni montagnosi, di piccole rocche-forti difensive.

Gli Ebrei con una penetrazione spicciola e sempre più estesa minacciavano la tranquillità cananea, quando costoro intrapresero una sequela di vessazioni contro l'invasore. La salvezza venne da una donna: Debora, « madre in Israele », forse della tribù di Issakhar, sposa di un certo Lippidoth, la quale, all'ombra d'un palmizio, dava a quelli, che la consultavano, le sue sentenze ispirate. Per porre termine alla oppressione cananea, si accaparrò l'aiuto di Baraq neftalita, e gli intimò, a nome di Jahveh, di radunare le tribù di Israel per la battaglia. Alle titubanze di costui rispose crudamente che non lui, ma una donna avrebbe ucciso il capo avversario. Le tribù israelitiche confinanti con la pianura di Esdrelon (Neftali, Zabulon, Issakhar, Manasse) si radunarono in massa; vi si aggiunsero quelle di Efraim e Beniamin; mentre furono sorde all'appello le altre più lontane o desiderose del quieto vivere.

Splendida fu la vittoria delle truppe avventizie di Ebrei, fidenti nel loro Dio.

Sisara, fuggitivo, si rifugia nella tenda di Yael (Giaele), sposa di Heber il qenita, ove addormentatosi dopo aver bevuto del latte, ha le tempie sfracellate da un chiodo, che la donna vi conficca violentemente. Così lo vede Baraq inseguitore!

E il sublime Cantico conchiude: « *Così perisca chi ti odia, o Yahweh: ma colui che ti ama sia come il sorgere del sole possente!* » — L. Desnoyers, *Histoire du peuple Hébreu*, vol. I, Paris 1922, p. 137-152. — G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, I, Torino 1932, p. 193 ss.

DE BUCK Vittore, S. J. (1817-1876). Bollandista, n. a Oudenaarde (Fiandra), m. a Bruxelles. Entrato nella C. di G. (1835), applicato dal 1840 all'opera dei Bollandisti (v.), di mirabile attività, scrisse gran parte dei tomi VIII-XIII degli *Acta SS.* di ottobre, numerosi articoli di ricerca agiografica, e un libro noto per la controversia sollevata, nella quale il pensiero dell'A. fu travisato: *De Phialis Rubricatis* (1855). Toccò pure altri argomenti di attualità: Unione delle Chiese, Costituzione belga, ecc. — *Elogium* in Acta SS. *Nov.*, t. II. — J. van den Gheyn in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 1164-66.

DE BUS. v. Bus (De).

DE BUSTIS v. Bernardino de B.

DECALOGO. v. Legge *(I 10 Comandamenti della)*.

DE CAMPO. v. Francesco de C.

DECANO, è il primo (inter pares) in un dato grado gerarchico. Nell'ordinamento canonico troviamo:

Il cardinale D., il D. della S. R. Rota, il canonico D., il D. dei parroci di un vicariato diocesano.

Il *cardinale D.* è il cardinale più anziano, non in età o nella promozione alla porpora, ma specificamente nella promozione ad una sede suburbicaria. Egli presiede il sacro Collegio, in quanto è un corpo morale, e in tale veste acquista speciali diritti e doveri, specialmente durante la vacanza della Sede apostolica: convoca i Cardinali, dirige gli atti dell'elezione, consacra Vescovo il Papa eletto, se non sia già Vescovo, e allora può usare del pallio. Lo sostituisce il *Subdecano* (cann 237 e 239 § 2). v. Conclave.

Il *D. della S. Rom. Rota* è il presidente del Collegio degli Uditori di Rota ed è sempre il più anziano per nomina (can 1598).

Il *canonico D.*, detto anche Arciprete, compare nei capitoli cattedrali dopo il mille e sostituiva lo Arcidiacono negli uffici divini e nella cura d'anime. Ora rimane qua e là come titolo d'onore o dignità capitolare (cf. can 393).

Il *parroco D.* equivale in diritto al Vicario foraneo (cann 217 e 447), chiamato anche in alcune regioni: preposto, arciprete, arcidiacono, o altrimenti. Vi è pure il *D.* del Corpo Diplomatico.

DECAPOLI, federazione di « dieci città » ellenistiche, dotate ciascuna di speciali privilegi e di un regime autonomo, costituita in Palestina e regioni limitrofe da Pompeo nel 64 a. C. e durata fino verso il 105 d. C., allorchè fu annessa alla provincia romana di Arabia. I confini e il numero delle città variarono, ma il nome rimase immutato. Le città furono: Damasco (estremo limite a nord), Ippo, Scitopoli (l'unica città al di qua del Giordano), Pella, Gadara, Abila, Dione, Gerasa, Rafana, Canata, Capitolia, Adra, Filadelfia (estremo limite a sud).

S. Matteo (IV 25) attesta che tra le folle che seguivan Gesù una proveniva dalla D. Quel famoso energumeno che Gesù liberò da una « legione » di demoni (Mc VI 1 ss e parall.) era della D.; miracolato, egli « se ne andò e si mise a divulgare per la D. tutto ciò che il Signore aveva fatto per lui; e tutti ne erano meravigliati ».

Si preparava così il brillante successo che Gesù avrebbe riportato « in pieno territorio della D. », quando, guarito coll'Effetha il sordomuto, l'ammirazione toccò il colmo (Mc VII 31-37). — E. Schurer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, II⁴ (1907) p. 148-193. — Lad. Szczepański, *Geographia historica Palaestinae antiquae*, Romae 1928, p. 261-268.

DE CARA Cesare Antonio, S. J., n. in Reggio Calabria nel 1835, m. a Castelgandolfo nel 1905. Celebre orientalista. Aggregato dal 1881 al Collegio degli scrittori della « Civiltà Cattolica », vi trattò con grande competenza argomenti di filologia, di archeologia egizia e di storia arcaica orientale, greca e italica. Sue principali opere sono: *Gli Hyksos o Re Pastori d'Egitto*, 1889, e tre volumi sugli *Haethei-Pelasgi* (1894-1902). Cf.: *Civiltà Catt.*, 57 (1906, I) 99-101.

DECEMBRIO. 1) **Angelo**, n. verso il 1415, m. dopo il 1466, uno fra i primi umanisti ed eruditi, molto stimato alle corti dei Visconti a Milano, degli Estensi a Ferrara, degli Aragonesi a Napoli, che gli commisero delicati uffici. Trasferitosi in Spagna dopo il 1458, primo fra gli umanisti, vi esplorò le biblioteche; il materiale raccolto gli fu rapito da

Giovanni d'Armagnac nel viaggio di ritorno (1465). Opera fondamentale per lo studio del primo umanesimo è la sua *Politia litteraria* (Augusta 1540; Basilea 1542).

2) **Pier Candido** (1399-1477), n. a Pavia, m. a Milano, celebre umanista, fratello del precedente. Fu segretario dei Visconti a Milano (1419-1447) e poi presidente della Repubblica Ambrosiana (1449-50). Abbandonata Milano all'avvento di Francesco Sforza, fu accolto con sommo onore alla corte pontificia (1450) coll'ufficio di *magister brevium*, poi (1456-59) alla corte aragonese di Napoli. A Ferrara fu ospite di Borso d'Este per 8 anni, durante i quali supplicò il perdono dello Sforza, accordato il quale (1477), ritornò a Milano.

Si dice che scrivesse più di 127 opere, senza contare gli opuscoli. Tra quelle stampate ricordiamo le *Vite* (in latino) di Filippo Maria Visconti, di Fr. Sforza, di Nicolò Piccinino, del Petrarca (con commenti sulla sua opera poetica italiana). Le sue lettere, distribuite in 3 sillogi e soltanto parzialmente edite, costituiscono una preziosa fonte per la storia politica e letteraria del tempo.

3) **Uberto** (c. 1350-1427) padre dei precedenti, n. a Vigevano, m. a Treviglio, segretario a Pavia di Pietro Filargo di Candia (il futuro Alessandro V); poi a Milano di Giov. Maria Visconti, e infine podestà di Treviglio (1422-27). Tradusse in latino la *Politeia* di Platone, compose un *de re publica* in 4 libri, dialoghi morali, orazioni. Importanti le lettere.

Bibl. — Enc. It., XII, 457-58 *a*. — Tiraboschi, *Storia della letter. ital.*, VI (Venezia 1795) p. 669-73. — Argelati, *Biblioth. Scriptorum mediolan.*, Milano 1745, I-2, col. 547 s; II-2, col. 2099-2108. — Fabricius, *Biblioth. latina mediae et infimae aetatis*, II (Patavii 1754) p. 16-18. — V. Rossi, *Storia letteraria d'Italia. Il Quattrocento*, Milano 1938, v. indice analitico.

DECENZIO, Santo. Venerato come martire insieme a *San Germano* in una antica chiesa suburbana di Pesaro; probabilmente l'uno e l'altro vescovi di Pesaro, Decenzio in epoca incerta, Germano tra il sec. V e il VI, almeno se si riconosca in quel vescovo pesarese di nome Germano, che intervenne al sinodo romano del 499. Una *Passio* del sec. XIII-XIV antidata il martirio dei due all'anno 313, ma con evidenti anacronismi. — Lanzoni, I, 500 s.

DECHAMPS Stefano Agard, S. J. (1613-1701), teologo controversista, n. a Bourges, m. a Parigi. Professore di filosofia e teologia, più volte rettore, tre volte provinciale, confessore del gran Condé, il suo nome è legato alla lotta contro il giansenismo, di cui fu avversario deciso e nella quale mostrò grande acume, intelligenza, prontezza a controbattere. Scrisse: *Disputatio theologica de lib. arbitrio*, 1645 (contro la teoria giansenistica della libertà); *De haeresi Ianseniana*, 1645 (giustifica la condanna del giansenismo; è il suo miglior lavoro); *Quaestio facti*, 1659 (sul probabilismo; risposta alle « Provinciales »); *Tradition de l'Église Catholique* (contro il Quesnel che tentava appoggiare il giansenismo sulla tradiz. catt.). — Sommervogel, II, 1863-69. — Pastor, *Storia dei Papi*, XIV-1 (Roma 1932) p. 173 s, 438. — J. Brucker in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 176-78. — Hurter, *Nomenclator*, IV (1910) col. 773, 951, 1306.

DECHAMPS Vittore Augusto Isidoro, Card. e Apologista (1810-1883). N. a Melle presso Gand, si fece sacerdote (1834), entrò (1835) nella Congr. del SS. Redentore, nella quale fu rettore, provinciale, consultore generale. Nel 1865 eletto vescovo di Namur, fu trasferito (1867) alla sede arciv. e primaziale di Malines, e fatto cardinale da Pio IX nel 1873. Uomo d'alto ingegno, di specchiata virtù, e d'attività instancabile, da religioso fu missionario irresistibile. A lui si deve la conversione del gen. De Lamoricière, del quale tessè l'orazione funebre nella cattedrale di Frascati l'11 ott. 1865. Nel 1844 fondò a Liegi col colonnello Belletable l'*Arciconfraternita della S. Famiglia* (al presente Confraternite aggregate 2294, con circa 130.000 iscritti). Da vescovo fu zelantissimo ed iniziò nel Belgio la lotta contro la scuola neutra ed atea. Nel conc. Vaticano sostenne fortemente l'infallibilità pontificia, influendo decisamente perchè si definisse. Scrittore fecondissimo, ha lasciato opere raccolte in 18 voll.: *Oeuvres complètes*, Malines 1874-1884.

Il suo metodo apologetico insiste su due capisaldi: *riconoscere in se stessi* la necessità dell'aiuto divino per raggiungere la verità religiosa e morale e *riconoscere nella Chiesa* un'istituzione divinamente dotata e accreditata a fornire tale aiuto.

Bibl. — H. Saintrain, *Vie du Card. D.*, Tournai 1884. — F. Mallet in *Annales de philosophie chrét.*, 1905, 1906, 1907. — A. Largent in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 178-182. — J. Plum in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 172 s. — De Meulemeester, *Bibliographie du Card. D.*, Louvain 1933 (pp. 45).

DECIME. Sono prestazioni, consistenti di solito in un'aliquota dei frutti della terra o degli animali, dovute a terzi, a titolo di diritto pubblico ovvero di diritto privato. A seconda del titolo su cui si fondano vennero distinte in DD. *sacramentali* e DD. *dominicali*.

Le prime sono d'origine levitica: cf. Lev XXVII 30-33; Num XVIII 21-30; Deut XII 5-7; XIV 28-3 ss, XXVI 12-15. Esse furono conservate dalla Chiesa e dal sec. VI divennero un obbligo giuridico, anche pel concorso di leggi statali che intesero compensare così le dilapidazioni delle proprietà ecclesiastiche, compiute dai sovrani e dai conquistatori. Più tardi, costoro contestarono alla Chiesa il *ius decimandi* e imposero alla loro volta delle decime laicali, del cui diritto resero partecipi anche i vescovi e gli enti ecclesiastici, e si intrecciarono così alle DD. sacramentali quelle dominicali.

Le DD. ecclesiastiche vennero dette ancora personali e reali, di diritto pubblico e di diritto privato, reali prediali e feudali, proprie e improprie, novali, maggiori, minori, ecc.

Nonostante l'incertezza delle origini e la confusione dei titoli, la distinzione fondamentale è rimasta nella legislazione e in un seguito di controversie senza numero.

1) **La Chiesa,** in forza della sua perfezione giuridica e dei poteri maiestatici che le competono, ha certamente pieno diritto di esigere dai fedeli i tributi necessari ai suoi fini e specialmente al sostentamento del Clero (can 1496). Si sa con quanta forza S. Paolo rivendicasse il diritto degli operai del Vangelo a vivere dei frutti del loro ministero, anche se egli personalmente preferiva non ricever

nulla da nessuno: I Cor IX 7 ss. Su questo principio si fonda anche il diritto della Chiesa alle DD. così dette *Sacramentali* e ad ogni altra prestazione del genere. Tali prestazioni del fedele cadono ora sotto la sola sanzione del diritto ecclesiastico, il quale esige che esse, anche se non riconosciute dalle leggi civili o da queste abolite, vengano soddisfatte in natura o in equivalente, secondo gli statuti e le consuetudini locali (can 1502).

2) **Lo Stato italiano**, sempre in ordine alle DD. sacramentali, con l'art. 1 della Legge 14-VII-1887 n. 4727, dispone: « Le decime ed altre prestazioni stabilite sotto qualsiasi denominazione ed in qualunque modo corrisposte per l'amministrazione dei sacramenti o per altri servizi spirituali ai vescovi, ai ministri del culto, alle chiese, alle fabbricerie o ad altri corpi morali, che hanno per scopo un servizio religioso *sono abolite*, ancorchè si trovino convenzionalmente riconosciute o convertite in prestazione pecuniaria ».

« *Tutte le altre* prestazioni fondiarie (aggiunge l'art. 3) consistenti in quote di frutti, che si pagano in natura ai corpi morali o a privati sotto qualsiasi denominazione, *dovranno commutarsi* in annuo canone fisso in danaro ». E queste sarebbero le DD. dominicali. Ai debitori è data facoltà di procedere alla AFFRANCAZIONE (v.) di qualsiasi prestazione perpetua, a norma della legge 11-VI-1925 n. 998.

3) Ciò posto, diventa di estremo interesse la distinzione tra DD. sacramentali e DD. dominicali. Come si è accennato, in mani ecclesiastiche vennero a trovarsi non solo le prime, ma bene spesso anche le seconde, che con quelle non hanno in comune che il nome.

Le DD. *dominicali* possono essere d'origine ecclesiastica, ma più spesso son d'origine laicale e costituiscono un onere reale, patrimoniale, di diritto privato, sui fondi pervenuti alla Chiesa dalle liberalità dei principi e dei fedeli e da cui spesso presero consistenza i benefici.

Queste sono le vere DD. dominicali, legate al predio più che alla persona, al beneficio più che all'ufficio, dovute dal possessore attuale del fondo, chiunque sia, sebbene infedele, e non dal parrocchiano in quanto tale, riscosse per un diritto fondiario e patrimoniale e non giurisdizionale e spirituale.

Tali DD. possono competere a chiunque; ma se spettano ad enti ecclesiastici vengono da questi percepite, non perchè ecclesiastici, ma come antichi proprietari o concedenti dei fondi. Rappresentano sempre un diritto patrimoniale, spesso d'origine feudale o enfiteutica, o un censo o un livello riservato alla Chiesa, in compenso del grande indemaniamento operato dai figli di Carlo Martello, o un reddito reale che la Chiesa si riservò nella cessione di terreni propri. Tali DD. si potranno, dunque, commutare od affrancare, ma non abolire.

Il problema sta nel dimostrarne la natura e nel decidere a chi spetti l'onere della prova.

4) Il problema della *prova* non offrirebbe difficoltà notevoli, se fosse facile rintracciare l'origine e, di conseguenza, determinare la natura della D. Si invocò da una parte la *presunzione* di dominicalità, giudicando eccezionale il provvedimento di abolizione delle DD. sacramentali; dall'altra la presunzione di sacramentalità, perchè si ritiene che la regola sia per l'abolizione delle DD. e, in tale senso, si pronunciò anche recentemente la Suprema Corte di Cassazione. Ma non sembra che si debba pretendere dalla legge la presunzione pro' o contro la dominicalità delle DD. La legge pose due norme, una di abolizione e l'altra di commutazione; e allora non resterebbe che applicare l'art. 2697 del Cod. Civ., pel quale chi domanda l'esecuzione di una obbligazione deve provarla e chi pretende esserne liberato deve dal canto suo provare il fatto che ha prodotto l'estinzione della sua obbligazione. La prova spetta, dunque, all'attore. Ma è chiaro che, nella specie, mancando il titolo originario, il giudice deve ricorrere al valore delle presunzioni, le quali, peraltro, in alcune regioni sono decisivamente in favore della dominicalità.

Che se le DD. sono d'antica origine enfiteutica o altra simile, contro la norma della prescrizione liberativa ordinaria si dovrà tener presente l'articolo 970 Cod. Civ., secondo cui « il diritto dell'enfiteuta si prescrive per effetto del non uso protratto per 20 anni ».

BIBL. — KORTLEITNER, *Archeologiae biblicae summarium*, Oeniponte 1906, § 135. — H. LESÊTRE in *Dict. de la Bible*, II 2 col. 1431-1435. — H. LECLERCQ in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, IV, col 995-1003. — ENC. IT., XII, 460 *b*-61 *b*. — RATIONES DECIMARUM ITALIAE *nei secoli XIII e XIV*, importantissima serie di indagini monografiche per regioni, pubblicata nella collez. « Studi e Testi »: dal 1932 al 1942, sei volumi. — I. DEVITA, *De origine et iure DD. eccles.*, Romae 1759. — VAN ESPEN, *Tract. de iure parochorum ad decimas*, Lovanii 1756. — VERNZ-WIDAL, *Jus can.*, t. IV, vol. II, Romae 1935, nn. 830 ss. — F. LAMPERTICO, *Le decime e la legge del 1887*, Vicenza 1888. — S. GIANZANA in *Encicl. Giur. Ital.*, 1911, IV, pp. 462-521. — CATERBINI, *Le affrancazioni*, Roma 1929 — BENVENUTI, *Le decime e i quartesi*, Treviso 1933. — C. JANNACONE, in *Nuovo Dig. It.*, 1938, IV, 584 *a*-593 *a*. Passim, nella *Riv. di Diritto Eccles.*, Roma, la copiosa giurisprudenza. Si noti però la svolta della dottrina e giurisprudenza più recente che nega bensì alle DD eccles. il carattere di contribuzioni volontarie dei fedeli, ma, riconoscendo loro quello di vere imposte dovute per precetto divino e per diritto comune, nega ad esse la natura dominicale e le fa rientrare in quelle sacramentali, anche quando costituirono la dote beneficiaria e sebbene fornite delle note di presunzione già addotte in favore della prova di dominicalità (Cf. Trib Venezia, sez. II, 2-VII-1937 con nota JEMOLO in *Foro delle Venezie* 1937, p. 656 ss.).

DECIO Filippo (1453-1535), giureconsulto di grido, n. a Milano, m. a Siena, figlio naturale di Tristano, dignitario alla corte di Milano. Studiò il diritto a Pavia dove insegnava il fratello Lancellotto, e a 22 anni già aveva acquistata tanta fama, che i centri culturali d'Italia si contendevano il giovane dottore. A Luigi XII, allora signore di Milano in aspra rottura con Giulio II, consigliò di adunare il concilio di Pisa, a cui prese parte attiva. Giulio II lo scomunicò; ma Leone X, già suo discepolo, lo assolse. Fu uno spirito gonfio e vanitoso. Pensò di farsi sacerdote e ricevette i primi Ordini Sacri, ma l'illegittimità della nascita gli impedì di procedere. La sua vita morale è lungi dall'essere incensurabile. Le sue opere sul diritto canonico e civile non hanno un notabile rilievo. — ARGELATI, *Bibliotheca Scriptorum Mediolanensium*, I-2 (Me-

diol. 1745) col. 549-554 — Tiraboschi, *Storia della letteratura ital.*, VI (Ven. 1795) p. 535-544.

DECLANO, Santo. Abate e primo vescovo di Ardmore (oggi incorporata nella diocesi unita di Waterford e Lismore), in Irlanda, morto intorno alla metà del sec. VI secondo i Bollandisti; altri lo fissano a un secolo prima, sì da farne un precursore e poi collaboratore di S. Patrizio (v.). — Acta SS. *Jul.* V (Ven. 1748) *die* 24, p. 590-608. — Ch. Plummer, *Vitae SS. Hiberniae*, Oxford 1910, I, p. LX-LXXII; II, 32-59. — Analecta Boll., XLI (1923) 447-450.

DE COMITIBUS (Conti) Andrea (B.), O. F. M., († 1302), della illustre famiglia dei Conti di Segni. Nato ad Anagni, giovinetto si fece francescano, e, amante di vita austera, si ritirò in un eremo dell'Appennino, dove abitò per lunghi anni in una orribile grotta. Trascorreva il suo tempo in contemplazione, sempre accanitamente insidiato dai demoni, su cui esercitava grande potere. Dotato di eccellente dottrina teologica, da Bonifacio VIII, suo prossimo parente, fu per essere annoverato tra i cardinali, ma ricusò costantemente l'alto onore. Gli si attribuì un trattato *De partu B. Mariae Virg.*, inedito. Il suo culto fu approvato da Innocenzo XIII nel 1724. Festa il 14 febbraio. — Ant. M. Bonnucci, *Istoria della vita e miracoli del B. Andrea.* — Wadding, *Annales Ord. Min.*, t. VI (Quaracchi 1931) n. 10, p. 12. — Miscellanea Francescana 20 (1919) 148-154.

DE CORBERA Bernardino, O. F. M. (1581-1652), n. a Maron (Spagna), m. a Siviglia, direttore espertissimo di anime, autore d'un ottimo trattato spirituale per le Religiose: *Espejo de perfection* . . . Siviglia 1647. — F. Wagemans in *Dict. de Spiritualité*, II, col. 1515 s.

DECRETALI. v. Corpus Juris.

DECRETALI (Pseudo). v. Isidoro (Pseudo).

DECRETI delle Congregazioni Romane. Costituiscono una delle fonti del diritto canonico e si devono tenere distinti dalle sentenze, dai rescritti, dalle istruzioni della Curia Romana. I DD., specialmente se generali, vengono emanati con lo espresso mandato o consenso del Papa. E, per conoscere il loro valore giuridico, conviene distinguere i DD. dottrinali da quelli disciplinari.

I decreti *dottrinali* diventano « vere leggi » pontificie, soltanto se muniti di una « speciale » conferma da parte del S. Padre (« ex motu proprio », « ex certa scientia », « ex plenitudine potestatis apost. », etc.); però, neanche in tale caso, godono delle prerogative dell'infallibilità, come le decisioni « ex cattedra »; che se hanno una formula di approvazione o conferma « comune »(« ex audientia SSmi », « facto verbo cum SSmo », etc.) restano decreti delle CC. RR., che, peraltro, non si possono trascurare senza temerità. Essi obbligano gravemente ad un *vero assenso interno*, benchè non irriformabile: cf. *Denz.-B.* n. 1684 e 2113. Tale assenso non potrebbe essere prudentemente sospeso o anche revocato, se non da parte di uno studioso specializzato dopo uno scrupoloso riesame della questione: fermo restando che egli esternamente, ad es. nell'insegnamento, sottostia, per grave ragione disciplinare, al decreto, finchè esso vige.

I decreti *disciplinari* con la conferma sia speciale che comune, se sono generali, equivalgono a leggi generali. Che se mancano d'ogni formula di conferma (caso raro) valgono come istruzioni in ordine alla retta esecuzione delle prescrizioni del CJ.

Bibl. — Motu proprio *Cum Juris Can.*, 15-IX-1917. — Ph. Maroto, *Inst. juris can.*, Matriti 1918, t. I, n. 339 ss. — L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*², Paris 1913.

DECUMANI (Collegio dei). Questo collegio di cento sacerdoti ufficianti nelle chiese principali di Milano e di qualche altra città, fu soppresso da S. Carlo Borromeo. La cattedrale milanese ne contava dodici, il primo dei quali godeva un'ampia autorità come capo del clero urbano e una giurisdizione in foro interno simile a quella di un penitenziere maggiore. Portò il nome di primicerio e talora anche di subepiscopo. Mentre il Capitolo reclutava i suoi canonici tra i nobili, i DD., compreso il primicerio, potevano appartenere anche alle classi popolari. Come insegna della loro dignità o del loro ufficio portavano un bastone, la *ferula*, che è rimasta fra i distintivi dei prevosti e vicari foranei di rito ambrosiano.

DECURTINS Gaspare (1855-1916), n. e m. a Truns (Svizzera), personaggio di primo piano; benemerito della patria per molti titoli; confondatore dell'Università di Friburgo con Giorg. Pithou e in essa professore di Storia della cultura dal 1905 al 1914. Parlamentare, pubblicista, oratore efficace, agitatore di idee particolarmente sulla Questione del Lavoro. Come cattolico militante e ardente fautore del movimento sociale cristiano fu più volte elogiato da Leone XIII. Nel 1910, per la battaglia da lui condotta contro il modernismo (è caratteristica l'operetta: *Le Modernisme littéraire*, Roma 1910) fu segnalato con un breve da Pio X: *AAS* II (1910) 738-740.

DEDEROT Giovanni. O. S. B. († 6 febbr. 1439), generalmente chiamato *Giovanni di Minden*, donde era nativo, o anche *Giovanni di Nordheim*, dove fu monaco. Zelante per la riforma, venne in Italia per conoscere quella intrapresa da Ludovico Barbo (v.), abate di S. Giustina a Padova. Eletto abate di Clus nel 1430, vi intraprese una riforma desiderata da molti monaci; nel 1433 passò a Bursfeld (Duc. di Brunswick), che divenne il centro di una grande Congregazione.

DEDICAZIONE. v. Chiesa.

DEFENDENTE (S.). v. Legione Tebea.

DEFENSOR, *il Grammatico*, monaco di Ligugé presso Poitiers, vissuto tra la fine del sec. VII e il principio del sec. VIII. Lasciò: *Scintillarum liber* (PL. 88, 595-718), uno di quei Florilegi (v.) di sentenze morali tratte dalla Bibbia, dai Padri e soprattutto da S. Agostino, che furono tanto cari alla letteratura ecclesiastica dell'alto medioevo. Secondo Madillon visse fino al 752.

DEFENSOR Fidei, titolo conferito da Leone X (11 ott. 1521 ad Enrico VIII (v.) d'Inghilterra in seguito alla sua *Assertio septem Sacramentorum* contro Lutero.

Il titolo fu confermato da Clemente VII il 5 marzo 1523. Dopo lo scisma da Roma, esso fu riconosciuto, con decisione parlamentare del 1543, come appartenente al titolo stesso reale.

DEFENSOR Vinculi. v. Difensore del V.

DEFINITORE. è detto il consigliere d'ufficio del Superiore generale d'un Ordine religioso. Ogni

Superiore, infatti, deve avere un proporzionato collegio di consultori, a cui deve chiedere il parere o il consenso a norma del diritto comune e delle proprie costituzioni (CJ can 516). Tra questi consiglieri può essere scelto il D.

DEFINIZIONE Dogmatica. È l'atto supremo col quale il Magistero ecclesiastico propone a credere in modo infallibile la verità rivelata. La verità così formulata si dice Dogma (v.). La Chiesa con la predicazione quotidiana dei suoi pastori, Papa e vescovi, e con la preghiera e l'azione liturgica insegna ininterrottamente la dottrina di Gesù Cristo; questo magistero si dice *ordinario* e, quando esprime il pensiero universale e definitivo della gerarchia docente circa una data questione di fede, gode del carisma della infallibilità, secondo la promessa divina di G. C.: « Ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi » (Mt XXVIII 20). Ma può avvenire che circostanze particolari, come negazioni di eretici, controversie interne alla Chiesa relative ad una dottrina, o anche semplicemente lo sviluppo nella conoscenza delle verità rivelate giunto per così dire a maturazione, esigano o rendano opportuna una dichiarazione solenne ed esplicita del magistero ecclesiastico che ponga fine irrevocabilmente alla negazione, alla controversia, alla libera discussione: si ha allora il magistero *straordinario* e gli atti infallibili si chiamano *definizioni*. Autore della D. è l'organo supremo della Chiesa, il Romano Pontefice, sia individualmente, sia in unione cogli altri pastori subordinati, i vescovi, raccolti nel Concilio (v.) ecumenico.

Le definizioni dogmatiche vengono espresse in forma positiva (in generale negli antichi concili) o negativa, di condanna degli errori, oppure nell'una e nell'altra forma, come nei concili Tridentino e Vaticano, nei quali ai capitoli che enunciano positivamente la dottrina, seguono a mo' di riepilogo i canoni di condanna degli errori opposti.

Perchè si abbia una vera definizione dogmatica occorre nel Romano Pontefice o nel concilio la volontà di dirimere irrevocabilmente la questione. Questa volontà appare o dalla dichiarazione esplicita, che si manifesta generalmente nelle parole: *docemus*, *declaramus*, *definimus*, o da affermazioni equivalenti. Sebbene non sia prescritta per la definizione una precisa formula particolare, vi sono però delle espressioni protocollari che ne denotano la portata definitoria; come quando si dice che una dottrina *si deve ritenere rivelata*, *di fede*, *dogma cattolico*, *dogma di fede*, *che è contenuta nella parola di Dio*, *che è sempre stata creduta dalla Chiesa;* oppure che *l'opposto è eretico*, *contrario alla rivelazione*, ecc.

Per la retta interpretazione della definizione occorre tener presente i seguenti principi. Nei decreti definitori si deve distinguere l'oggetto della definizione (verità definita) dai motivi o argomenti recati a prova o a illustrazione della verità definita: questi generalmente non entrano nella definizione e non hanno un valore dogmatico, ma solo teologico. Perciò le citazioni bibliche addotte a dimostrazione o a conferma della dottrina non cadono sotto la definizione, eccetto che la volontà definitoria del magistero si porti anche sul testo scritturistico, nel qual caso si avrebbe la interpretazione e definizione autentica del senso e del valore d'un determinato passo biblico. Così pure si dica dei richiami storici, delle osservazioni incidentali, che non sono oggetto della definizione, sebbene in essa contenuti. A comprendere poi esattamente la portata della definizione sarà utile rifarsi alle ragioni storiche e alle negazioni eretiche che l'hanno determinata, conoscere il senso della terminologia propria dell'epoca e del clima in cui avvenne la definizione, ricercare col sussidio degli atti del concilio e degli schemi preparatori i limiti esatti, nei quali il magistero ha voluto contenere la definizione, ecc.

Notiamo infine che la definizione infallibile della Chiesa può avere come oggetto, oltre che le verità formalmente rivelate, anche quelle connesse con la rivelazione o verità teologiche, che sono il presupposto o la conseguenza delle verità rivelate (conclusioni teologiche, fatti dogmatici). Queste, a cui è dovuto, secondo la dottrina più comune, l'assenso di fede ecclesiastica, cioè fondato sulla autorità infallibile della Chiesa, meritano pure in senso largo il nome di definizioni dogmatiche.

Bibl — L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint Siège*, Paris 1907. — Mangenot et Rivière in *Dict. de Théol. cath.*, VII, col. 2315-2319. — G. Van Noort, *Tractatus de fontibus Revelationis*, Hilversum 1920. — A. Fernandez in *Institutiones Biblicae*[5], Romae 1937, lib. IV, n. 176.

DEFORIS Giovanni Pietro, O. S. B. maurino (1732-1794), n. a Montbrison (Dipart. Loire), professo (1753) nel monastero di S. Allire a Clermont, imprigionato e ghigliottinato a Parigi per essersi difeso contro l'accusa di aver favorito la Costituzione civile del clero. Collaborò all'ediz. dei *Concilia Galliae* (comparve soltanto un vol., Parigi 1789) e curò una nuova ediz. di Bossuet, completata cogli inediti (Paris 1772-88, in 18 voll ; doveva comprendere 30 voll.; ediz. separata dei Sermoni e orazioni funebri, ivi 1772-90), molto criticata per le note e le prefazioni. Difese la religione contro gli increduli in numerosi scritti, tra cui: *Réfutation* dell' « Emilio » di Rousseau (ivi 1762); *La divinité de la religion chrétienne* contro lo stesso Rousseau (ivi 1763, in 2 voll.). *Préservatif pour les fidèles* (ivi 1764, in 2 voll.); *L'importance et l'étendue des obligations de la vie monastique* (ivi 1768, in 2 voll.); *Plan de réforme motivé* (ivi 1787-89, in 3 voll.). — B. Heurtebize in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 230 s. — Hurter, *Nomenclator*, V-1 (1912) col. 305 s.

DEFUNTI. v. Morti *(Liturgia dei)*. Collegi Funeratizi. Suffragio pei defunti.

DEGA (*Dega, Dagaeus; Daygaeus, Daganus*), Santo, detto anche *Maccayrill*, n. ad Insull in Irlanda, discepolo di S. Congallo (v.), educato in vari monasteri, dove si distinse sia come scrivano che come fabro ferraio. Parecchi documenti lo dicono vescovo. Ebbe fama di grande taumaturgo. Morì nel 586. — Acta SS. *Aug.* III (Ven. 1752) *die* 18, p. 656-662. — De Smedt-De Backer, *Acta SS. Hiberniae* (Edinburgh 1888) 891-902.

DEGNA (S.). v. Merita (S.).

DEGOLA Eustazio (1761-1826), n. e m. a Genova; una delle più distinte ed originali figure del giansenismo italiano. Ordinato sacerdote nel 1785, perfezionò i suoi studi sotto il Molinelli e l'Astarotti laureandosi in Pisa nel 1795.

Schieratosi per tempo in favore del movimento giansenista fra noi, fu in relazione con i suoi principali rappresentanti, pronunciandosi nel 1792 con

la traduzione, sotto il nome di « Ireneo Filarete », dell'opera del Guibaud: *Gemiti di un'anima penitente ricavati dalla Divina Scrittura e dai SS. Padri*. E si dedicò alla sua causa con ardore non comune, imprendendo anche viaggi in Alta Italia, nel Piemonte e in Savoia (1792), appoggiando largamente i sacerdoti emigrati francesi di tinta portorealista, e mettendosi in comunione con la Chiesa di Utrecht (1794–96).

Una posizione tuttavia di aperta ribellione alla S. Sede non fu da lui assunta che in occasione della condanna del sinodo di Pistoia con la bolla *Auctorem Fidei* Il suo indirizzo si ricollega a Portoreale attraverso gli atteggiamenti di P. Quesnel, al Gallicanesimo col Grégoire e all'anticurialismo con Paolo Sarpi, e si esprime sia nel campo ecclesiastico che politico con una vigorosa affermazione di democrazia cristiana antiromana, antiaustriaca e antiaristocratica. Questo suo atteggiamento lo orientò verso la Francia rivoluzionaria ove seguì con passione le vicende della Costituzione Civile del Clero (v.), partecipò al secondo concilio nazionale del clero costituzionale, collaborò con gli « Annali della Religione » del Grégoire, e pubblicò varie operette, come una *Justification de fra Paolo Sarpi*, e un compendio della opera del Solari « L'ancien clergé constitutionnel juge par un evêque d'Italie ».

Tra il 1804 e il 1805 fece con Grégoire viaggi in Inghilterra, in Germania, in Olanda e in Prussia, scrivendo da Amburgo una protesta contro l'annessione all'Impero Francese della Repubblica Ligure, nel cui indirizzo ecclesiastico aveva avuto importanza nel 1797 con gli *Annali politico-ecclesiastici* (1797–99). Nel 1809 a Parigi teneva la commemorazione del centenario della distruzione di Port-Royal. Tornato in Italia nel 1820, fondava con l'Astarotti, l'Istituto dei Sordomuti di Genova, non cessando nel frattempo di collaborare alla « Cronaca religiosa » che vide la luce a Parigi per opera di Grégoire dal 1819 al 1822 e dando alle stampe in Lipsia (1820) il *Catechismo de' Gesuiti*.

Ricco di doti naturali, distinto per la cultura e per la purezza della vita, si illustrò nell'apostolato per la conversione dei calvinisti ricevendo l'abiura di Enrichetta Manzoni Blondel.

Moriva nel 1826 lasciando un copioso epistolario circa le controversie ecclesiastiche del tempo pubblicato in buona parte nella « Vita di Scipione de Ricci » del De Potter, ed ora in edizione completa nel vol. III di « Carteggi di Giansenisti Liguri » di Ernesto Codignola.

Bibl. — De Gubernatis, *Eus. Degola, il clero costituzionale e la conversione della famiglia Manzoni*, spogli di un carteggio inedito, Firenze 1882. — E. Codignola, *Carteggi di Giansenisti Liguri*, vol. I, Introduzione, e vol. III, Firenze 1942. — P. Savio, *Devozione di Mons. Adeodato Turchi alla S. Sede*, Roma 1938, passim. — E. Sforza-Gallavresi, *Carteggio di Alessandro Manzoni*, IV-1. — Fr. Ruffini, *I Giansenisti Piemontesi e la conversione della madre di Cavour*, Fir. 1942. —. Id., *Studi sul Giansenismo*, ivi 1943.

DEGRADAZIONE. v. Deposizione.

DEHARBE Giuseppe, S. J. (1800–1871), teologo, n. a Strasburgo, m. a Maria-Laach. Professore e missionario nella Svizzera e in Germania, il suo nome è importante per la storia del catechismo nella seconda metà del sec. XIX. Il suo *Catechismus*, pubblicato (1847) anonimo, fu ben presto adottato come testo nelle diocesi tedesche (ultima ed. 1924) e tradotto in 15 lingue (trad. ital., 1873). Eccellente per esattezza teologica, precisione di linguaggio, brevità di espressione, chiarezza e ordine. Compose inoltre una *Spiegazione* del catechismo in 4 voll. (trad. ital. del 1873 e 1884). — Sommervogel, II, 1875–84; IX, 182–84. — Lexikon *Pädag.*, I, 715. — Thalhofer, *Entwickelung des kath. Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe*, 1899. — Th. Mönnichs in *Lex. für Theol. u. Kirche*, III, col. 181. — J. Brucker in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 231 s. — Hurter, *Nomenclator*, V-2 (1913) col. 1501.

DEHON Giovanni Leone (1843–1925), n. a La Capelle in diocesi di Soissons. Gli studi nell'Università di Parigi, coronati nel 1864 dalla laurea in legge, i lunghi viaggi intrapresi a scopo scientifico, lungi dal soffocarla, come suo padre sperava, rinvigorirono la sua vocazione sacerdotale. Trasferitosi a Roma nel Seminario Francese, ricevette la ordinazione (1868), fu scelto come stenografo del conc. Vaticano (1869–70) e, dopo la guerra franco-prussiana, riprese gli studi, laureandosi in teologia e diritto canonico (1872). Ritornato in patria, in S. Quintin e in tutta la diocesi di Soissons, si consacrò alle opere di apostolato, aprendo o favorendo fondazioni di ogni genere.

Fin dal luglio 1877, dopo una lunga e meditata preparazione, incoraggiato dai consigli di grandi anime, tra cui S. Giovanni Bosco, aveva aperto l'istituto dei *Preti Oblati del S. Cuore*, che, animati dallo spirito di riparazione al S. Cuore di Gesù, attendessero alla santificazione propria e alle opere di zelo. Dopo momentanea soppressione, l'istituto rinacque sotto il nome di *Preti del S. Cuore*, ed ebbe da Leone XIII un amplissimo decreto di lode (1888). Oggi esso conta 60 case distribuite in 7 province, con 1758 membri (S. Congreg. dei Relig., *Statistica*[2], Roma 1942), diffuso nell'Europa, nell'America, nei paesi di missione.

D. fu altresì ardito precursore dell'azione cattolica sociale, uomo d'azione e studioso delle più vive questioni sociali, maestro di spirito e forbito scrittore di opere ascetiche, pedagogiche e soprattutto sociologiche. — A. Ducan, *Le Père D. et son œuvre*, Paris 1936; cf. E. Rosa in *Civiltà Catt.*, 89 (1938, II) 164–70.

DE HORNIG Carlo, Card. (1840–1917), n. a Budapest, m. a Veszprimia. Di nobile famiglia, compiuti gli studi nell'« Augustineum » di Budapest, nel 1862 fu ordinato sacerdote. Teologo del cardinal Simor al concilio Vaticano, fu poi docente ordinario all'Università di Budapest e direttore della rivista « Religio » a cui acquistò grande prestigio. Dal 1882 consigliere dei Culti e della Pubblica Istruzione, dal 1888 vescovo di Veszprimia, fu eletto cardinale nel 1912. Il 30 dicembre 1916 impose la corona d'Ungheria sul capo di Carlo e Zita, imperatore e imperatrice d'Austria. Promosse efficacemente la cultura e la beneficenza.

DEICOLA, Santo. Abate († 18 gennaio 625). Monaco di Bangor accompagnò S. Colombano (v.), in terra ferma (a. 585). Visse con lui a Luxeuil, indi si ritirò a Luthre (oggi Lure), ove fondò un monastero, che Clotario II dotò riccamente. — Mabillon, *Acta SS.* O. S. B., II, 103–108. — Acta SS. *Jan. II* (Venetiis 1734) *die* 18, p. 199–210.

DEIFICAZIONE, **divinizzazione**, ἀποθέωσις, θέωσις, *consecratio*, ecc.

I. **Presso i Pagani**. E' noto come Giulio Cesare fosse il primo che un decreto del senato innalzò all'onore degli dèi quale *Divus Julius*, e come in seguito la servilità del senato conferisse la D. (*consecratio*) e il diritto a una venerazione divina a quasi tutti gli imperatori, fino a Costantino Magno, e a molti membri della famiglia imperiale. Descrizione di una « consecratio » presso Erodiano, IV, 3. Cf. E. Bickermann, *Die römische Kaiserapotheose* in *Archiv für Religionswissenschaft* 27 (1929) 1-34.

Più interessante, qui, è osservare che accanto a queste apoteosi, per così dire, ufficiali, erano assai diffuse, tanto nel mondo ellenistico quanto nel mondo romano, le *apoteosi private*, per cui si rendevano onori eroici e anche divini ai morti di qualunque ceto e di qualunque età. Uso antichissimo di cui si ha traccia presso tutti i popoli pagani. v. Mani (*Il culto dei*). Siffatto culto divino non si limitava soltanto ai Mani, defunti della famiglia, ma si estendeva, diventando culto pubblico di una città, ai fondatori di essa, legislatori, condottieri, sapienti, personaggi illustri. Dei morti si invocava la potente protezione: « Donata, pia, justa, vale, *serva tuos omnes* », si legge in una commovente iscrizione. In conclusione, ai morti si presentavano preghiere, sacrifici, offerte, come agli dèi, tanto da giustificare l'accusa di Tertulliano contro i pagani: « Quid omnino ad honorandos eos (deos) facitis, quod non etiam mortuis vestris conferatis? » (*Apolog.*, 13; PL 1, 347). La parodia dell'apoteosi contenuta nell'*Apolocintosi* (trasformazione in zucca) suggerita a Seneca filosofo da motivi politici contingenti e il sentimento di Cicerone il quale diceva: « Adduci non possem ut quemquam mortuum coniungerem cum immortalium religione », non impediscono di riconoscere l'universalità di tali apoteosi private; lo stesso Cicerone altrove giudicava legittimo considerare come dèi gli uomini che si fossero illustrati per le loro virtù (*De nat. Deor.*, II, 24) e decretava una solenne apoteosi a sua figlia Tullia (*Epist. ad Att.*, XII, 36). Il principio ispiratore di questo culto dovette essere la credenza che nell'uomo accanto agli elementi caduchi destinati ad essere travolti nel divenire cosmico, sussiste un elemento divino, immarcescibile: credenza viva ma vaga e forse inconsapevole nell'anima popolare, elaborata dalle dottrine misteriosofiche, dalla poesia e dalla filosofia soprattutto pitagorica, platonica, alessandrina, plotiniana, magari in contraddizione con altre teorie (poichè, ad es., spesso la dottrina dell'anima-corpo materiale coesiste colla dottrina dell'anima-demone spirituale). Aristotele stesso in una forma più cosciente e più rigorosa riconosce che in tutte le cose c'è un elemento divino: πάντα... ἔχει τι θεῖον (*Etica Nicom.* VII, 14) e che mediante divine cause (διὰ τινας θείας αἰτίας, *ib.* X, 10) fu inserito in noi l'intelletto che entra in noi dal di fuori e solo è divino (τὸ θεῖον. *De gener. anim.*, 3; cf. III, 11).

II. **Presso i cristiani** queste idee si conservano purificandosi, chiarificandosi, sublimandosi, grazie ai dogmi assolutamente originali e propri del Cristianesimo: l'Incarnazione del Verbo, l'elevazione soprannaturale dell'uomo, la grazia santificante, l'inabitazione della Trinità nell'anima pia.

Sembra che alcuni usi persistenti anche nell'epoca cristiana debbano intendersi come residui pagani, purgati da ogni significato eterodosso politeistico. Così dall'uso pagano di divinizzare i morti sembra derivato l'appellativo di *Divus* attribuito spesso ai Santi nella letteratura antica e medioevale; allo stesso uso si ispira qualche rappresentazione archeologica cristiana, come si vede nel celebre sarcofago di Arles (v. Leclercq, art. sotto cit., col. 2628 s). Anche presso i cristiani l'imperatore si chiama *Nostra Divinitas, Divinum verbum, Sacratissimus Imperator, Dei minister, Dei vicarius*, terminologia corrente nelle monarchie orientali, nel diritto pubblico romano, che tendevano a rivestire il principe di attributi divini; ebbe precedenti nella Bibbia dove l'espressione *Figlio di Dio* poteva significare l'autorità luogotenente di Dio o in generale il popolo teocratico (cf. Saim LXXXI 7; Es IV 22...) e potè conservarsi anche presso i cristiani, essendo legittimata dalla dottrina rivelata dell'origine divina del potere (*Rom* XIII 1 2 e parall.).

Un parallelo cristiano dell'apoteosi pagana potrebbe vedersi nell'introduzione delle anime dei buoni nella vita divina del paradiso, dichiarata in casi speciali colla canonizzazione (v.). Ma, mentre questa glorificazione è riservata alle anime sante, l'apoteosi pagana si decretava senza alcuna selezione morale, e pubblici onori divini si tributavano non raramente a coloro che avevano manifestato straordinario potere non solo benefico, che si intendeva assicurare, ma anche malefico che si voleva propiziare. Del resto l'invocazione dei Santi (v.) come patroni dell'individuo, della famiglia, della parrocchia, della città, della nazione o della Chiesa universale poggia su basi dottrinali che l'analoga invocazione pagana non aveva.

III. **La deificazione mistica** del giusto è uno dei motivi più cari della teologia dogmatica ascetica e mistica cristiana. E' opera dello Spirito Santo (v.) concessa per favore divino colla Giustificazione (v.) e colla Grazia (v.) santificante, mediante la Fede (v.) in generale e, in particolare, mediante i Sacramenti (v.); presso i Padri la dottrina della θέωσις viene esposta soprattutto a proposito del Battesimo (v.), dell'Eucaristia (v.), e della mistica incorporazione a Cristo (v. Corpo Mistico).

A) Per S. Ireneo Dio si fece uomo affinchè l'uomo diventasse figlio adottivo di Dio (*Adv. haer.*, III, 19, 2; PG 7, 938 s) e il giusto, ricostruito « in novitatem Christi » (*ib.* III, 17, 1; PG 7, 924), è tempio dello Spirito Santo (*ib.*, V, 10, 1 s; PG 7, 1147 ss). Per Clemente Aless. « baptizati illuminamur, illuminati in filios adoptamur, adoptati perficimur, perfecti immortales reddimur » avverando il detto biblico: « dii estis et filii Excelsi omnes » (*Paedag.*, I, 6; PG 8, 281). L'immagine della luce (φῶς, φωτισμός) per indicare l'azione trasformante della grazia è sviluppata da S. Basilio: come i corpi nitidi e levigati, quando siano investiti dalla luce, diventano sovra modo splendidi ed emettono essi stessi la luce, così le anime portatrici dello Spirito (πνευματοφόροι) vengono illustrate dallo Spirito, si fanno esse stesse spirituali (πνευματικαί) ed effondono negli altri la grazia. Hinc similitudo cum Deo et, quo nihil sublimius expeti potest, hinc est ut deus fias (θεὸν γενέσθαι) (*De Spiritu S.*, 9, 23; PG 32, 109). Per il Crisostomo la natura umana, rifatta dallo Spirito, assume nuovo splendore (*Catech. ad illuminandos*, I, 3; PG 49,227), riceve la partecipazione dello Spirito, l'adozione divina e la vita eterna (*In Act. Apost. Hom.* 40, 2; PG 50, 285); col Battesimo l'uomo

diventa figlio ed erede di Dio, fratello di Cristo, tempio ed organo dello Spirito Santo. S. Cirillo Aless. è il teologo dogmatico della θέωσις del giusto, concepita come effetto dell'Incarnazione e dei Sacramenti: « Spiritus Salvatoris nostri Christi est quasi forma eius, divinam figurationem in nobis imprimens quodammodo per se ipsum » (*Homiliae paschales*, X, 2; PG 77, 617); Cristo istituì l'Eucaristia « ut ad unitatem cum Deo et inter nos contenderemus . . . ideoque et Christi corpus nuncupata est Ecclesia, nos autem particularia eius membra » (*In Ioan. Evang. Comment.*, XI, 11; PG 74, 560); e dal fatto che lo Spirito Santo « deifica » il fedele si può trarre una prova della sua divinità (*ib.*, I, 9; PG 73, 157; *Thesaurus*, 34; PG 75, 585; cf. S. Basilio, *De Spiritu S.*, 16, 38; PG 32, 136; S. Ambrogio, *De Spiritu S.*, I, 6, 80; PL 16, 723).

E' troppo ovvio che siffatta deiformità spetta al cristiano a titolo diverso da quello per cui spetta a Cristo: « Manifestum est ergo quia homines dixit deos *ex gratia sua deificatos*, non de substantia sua natos. Ille enim justificat qui per semetipsum, non ex alio justus est; et ille deificat qui per seipsum, non alterius participatione Deus est Qui autem justificat, ipse deificat, quia *justificando filios Dei facit* » (S. Agostino, *Enarrat. in Psalm 49*, 2; PL 36, 565); « non autem erimus filii Dei sicut ille (Christus) absque discrimine, sed per gratiam qua illum imitamur . . . adoptivi ex benignitate » (S. Cirillo Al., *In Ioan. Comment.*, I, 9; PG 73, 158); « *Cuius (Spiritus) participatione* donati per fidem in Christum et *efficimur divinae consortes naturae* et ex Deo nati esse dicimur et propterea dii nuncupamur, non gratia tantum ad supernam gloriam evecti, sed iam habentes Deum in nobis inhabitantem et commorantem » (*ib.*, PG 73, 157).

B) Ma la giustificazione e la grazia, come la PERFEZIONE (v.) e la SANTIFICAZIONE (v.), è principio suscettivo di progresso senza fine, consistente nel renderci sempre più simili a Dio, cioè nell'accrescere in noi il principio « deiforme » (ἔκτασις, Pseudo-Dionigi, *Epi t S.* 2; PG 3, 1092). La unione mistica (v. CONTEMPLAZIONE: MISTICA) è il termine della morale, cosicchè la θέωσις si scala lungo una gerarchia continua di gradi, a partire dalla giustificazione iniziale fino alla θέωσις mistica, assolutamente ineffabile. La deificazione è il termine ultimo della virtù, il bene supremo (S. Ignazio, *Ad Magnes.*, 1; PG 5, 664; Origene, *Peri Archon*, III, 3, 3; PG 11, 316. S. Greg. Naz., *Orat. 4*, 124; PG 35, 664: « quousque ad finem ac deificationem illam pervenerimus, oh quam creati sumus et ad quam properamus »; *Orat. 21*, 2; PG 35, 1084. S. Agost., *Confess.*, X, 22; PL 32, 793. Cassiano, *Collat.* X, 7; PL 49, 828: « quod ita fiet [l'unione con Dio voluta da Cristo] cum omnis amor, omne desiderium, omne studium, omnis conatus, omnis cogitatio nostra, omne quod vivimus, quod loquimur, quod spiramus Deus erit »).

C) Il grado raggiunto nella nostra deificazione si misura col grado raggiunto nella nostra conformità a Cristo, regola della nostra perfezione, Dio secondo natura, cosicchè la deificazione può presentarsi anche come assimilazione a Cristo che ci rende altrettanti « Cristi » (καὶ ἡμεῖς . . . γενώμεθα χριστοί, Pseudo-Macario, *Homiliae*, 43, 1; PG 34, 772); il che si avvera, a titolo privilegiato, per i sacerdoti ma vale per ogni cristiano (cf. S. Cirillo Geros., *Catech. XX* [*mystag. II*] 3, 5, 7 . . .; PG 33, 1080 ss; XXI [*mystag. III*] 2; ivi, 1089. Pittoresca immagine presso Pseudo-Macario, *Homiliae*, 30, 4; PG 34, 724).

D) L'essenza della deificazione sembra debba ravvisarsi nella CARITÀ (v.), per la quale « Deo potimur » (S. Ignazio, Ad Magn., 1, 2; PG 5, 664). Ha grande importanza, soprattutto presso gli scrittori orientali, la θεωρία (v. CONTEMPLAZIONE), concepita ora come preparazione all'unione deificante, ora come identica ad essa, in quanto, secondo la psicologia orientale, investe e realizza appieno tutte le nostre aspirazioni ed attività, non solo teoretiche, ma anche volitive ed affettive. Anche la θεωρία vien presentata come il bene supremo (Cf. tutta la letteratura circa la sentenza di Cristo: Lc X 42; ad es. Cassiano, *Collat.*, I, 8: « principale bonum in theoria sola, id est in contemplatione, Dominum posuisse »; cf. XXIII, 3; PL 49, 491, 1246. Evagrio Pont., *Centuriae*, 3, 42), che si consuma nell'unione con Dio (Origene, *In Psalm. 133*, 1; PG 12, 1651. S. Greg. Naz., *Orat. 14*, 4; PG 35, 864. S. Greg. Nis. *In Cant. Cantic.*, XI; PG 44, 1000 ss, Cassiano, *Collat* X, 10; PL 49, 832. S. Isacco Ninivita, *Serm.*: PG 86, 848 s: distingue l'orazione dalla contemplazione come la semina dalla raccolta).

E) Condizione morale prerequisita al processo della θέωσις o della θεωρία è che si accompagna con esso è quello che, con termine caro alle filosofie religioso-morali pagane, i Padri greci chiamano ἀπάθεια, ἀταραξία, cioè la purificazione dell'anima da tutti i contatti col mondo, fino a raggiungere quella imperturbabilità, quella « quiete », quel « silenzio » misterioso ed ineffabile in cui essa possa venir assorbita dalla divinità e dilatarsi liberamente in carità: v. ASCETICA, 4.

Tutti questi motivi sono riassunti in sistema completo nella dottrina oscura e profonda del Pseudo-DIONIGI AREOPAGITA (v.) il filosofo e teologo mistico della θέωσις. L'unione con Dio nella contemplazione è un rapimento (ἔκστασις) assolutamente soprarazionale (cf. *De div. nomin.*, 1, 1; PG 3, 585; concetto ripetuto a ogni pagina, ond'è che Dio è detto spesso « superluminosa caligine », cf. *Epist.* 5, PG 3, 1073), operato dalla potenza divina, dalla sua santità (*De div. nom.* 8, 3; 12, 3; PG 3, 893, 972), dalla sua benigna volontà (*De cael. hierach.*, 3, 1; *De mystica theol.*, 1, 1; PG 3, 164, 997), mediante i Sacramenti, soprattutto l'Eucaristia (*De eccles. hier.*, 3, 1; PG 3, 424); ad esso giungiamo attraverso tre gradi (*o. c.*, 5, 1, 3; PG 3, 504), imitando e contemplando Cristo (*ib.* 3, 3, 12; PG 3, 444), nel totale abbandono del mondo, della ragione stessa, nella pace dell'anima, nella « caligine superconoscente del silenzio svelatore di misteri » (*De div. nom.*, 11, 2; *De eccles. hier.*, 2, 3, 5; *De mystica theol.*, 1, 1, ecc; PG 3, 949, 401, 997, ecc.).

Dal Pseudo-Dionigi dipendono poi tutti i mistici posteriori; segnatamente Scoto Erigena, il quale descrive il ritorno delle cose in Dio come « deificazione », per cui avverrà un giorno che « erit Deus in omnibus, quando nihil erit nisi Deus », peraltro « sine confusione vel mixtione vel compositione », permanendo l'« integritas », la « proprietas », la « substantia » delle creature (*De divis. naturae*, II. IV-V; PL 122, 741 ss).

Sembra che la dottrina della D. sia tipicamente orientale, o, almeno, assuma presso la Chiesa orien-

tale un colorito indubbiamente originale. Questa osservazione di Lot-Borodine era già stata anticipata da Scoto Erigena, il quale riconosceva: « huius nominis, deificationis dico, *in latinis codicibus rarissimus est usus;* intellectum vero eius apud multos et maxime apud Ambrosium invenimus. Sed quare hoc evenit, non satis nobis patet. An forte quia sensus ipsius nominis, quod est « Theosis », *quo maxime Graeci utuntur* significantes sanctorum transitum in Deum, non solum anima sed etiam et corpore ut unum in ipso et cum ipso sint . . . altus nimium visus . . . ac per hoc non publice praedicandus » (*o. c.*, l. V: PL 122, 1015). In effetto, presso i Latini, dominati dal genio di S. Agostino, la D. del cristiano e la sua unione con Dio si spoglia delle vaghezze mistiche e si esaurisce nelle categorie rigorosamente teologiche di Grazia santificante (v.) e di Carità (v.), mentre presso i Greci si sviluppa in base ai concetti originali, profondi e non poco misteriosi, di orazione, « custodia dello spirito », ἀπάθεια, θεωρία, illuminazione, ecc.; perfino la dottrina orientale circa il fine dell'Incarnazione (v.), che non sarebbe, in primis, la Redenzione, anticiperebbe la dottrina che ritorna in Occidente « presso alcuni Benedettini del sec. XII, assai ingiustamente trascurati, Ruperto di Deutz, Gerhoh ed Arno di Reichersberg, Onorio di Augsburg detto d'Autun, e in tutto il francescanesimo, con Duns Scoto in testa » (Lot-Borodine); ond'è che si vide in Isacco di Ninive un precursore di Scoto (S. Hausherr, in *Recherches de Science relig.*, 22 [1932] 316-20).

La dottrina della D. si espresse in ogni tempo con un linguaggio davvero sconcertante, dove la trascendenza divina sembra compromessa, destando, perciò, negli spiriti speculativi gravi preoccupazioni filosofiche e teologiche. La cui legittimità, in generale fondata, non possiamo qui discutere, in particolare, paghi di avvertire soltanto che l'unione con Dio, nei suoi gradi più sublimi, è oggetto di esperienza mistica, che non sa chi non la prova, e chi la prova non sa esprimere se non in formule inusitate. Il termine stesso di D., imposto dall'insufficienza del linguaggio umano, lungi dall'esprimere una positiva identificazione ontologica con Dio, esprime l'ineffabilità dell'unione mistica, superiore e irriducibile a ogni altro bene creato.

Bibl. — M. J. Rouët de Journel, *Enchiridion patristicum*, ed. 10-11, v. indice teologico: *Iustificatio, Baptismus, Eucharistia, Communio, Beatitudo.* — Rouët de Journel-Dutilleul, *Enchiridion asceticum*, ed. 2, v. indice sistematico e alfabetico. — M. Lot-Borodine, *La doctrine de la déification dans l'Église graecque* in *Revue de l'hist. des religions* 105 (1932) 5-43; 106 (1932) 524 74; 107 (1933) 8-55. — J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris 1938. — J. E. Hartneti, *Doctrina S. Bonaventurae de deiformitate*, Mundelein 1936. — L. Bieler, *Das Bild des « Gottlichen Menschen » in Spätantike und Frühchristentum*, Wien 1935.

DEISMO. Termine derivato dal latino, che, etimologicamente, corrisponde all'altro, derivato dal greco, *teismo*, ma è adoperato (a incominciare dalla seconda metà del sec. XVII) per designare una concezione dell'oggetto e dei fondamenti dell'affermazione religiosa, opposta, come immanentistica e naturalistica, a quella a cui è generalmente applicato il secondo termine (la quale comprende il riconoscimento della realtà personale trascendente di Dio, e, in modo più o meno preciso ed esplicito, del contenuto soprannaturale e rivelato del dato e del rapporto propriamente religiosi). Si chiama, infatti, « D. », storicamente, la corrente di pensiero (poco importante per contenuto speculativo, ma non priva d'interesse in ordine alla storia della cultura), in cui si esprime uno degli aspetti dell'*illuminismo* inglese dei secoli XVII e XVIII, e che continua e svolge l'idea, difesa da E. Herbert di Cherbury (1581-1648), in Inghilterra, e già vagamente presente in alcune tendenze del Medioevo e del Rinascimento italiano (Bruno e Campanella), d'una *religione naturale*, cioè di un fondo comune e originario delle religioni positive, che non poggia su alcuna autorità o rivelazione esteriore, ma su principi teorici e pratici insiti nella stessa natura umana. Per lo Herbert tale nucleo *innato* della religione si riduce alla fede spontanea (teologicamente indeterminata) nell'esistenza della Divinità, ai concetti di virtù e di pietà (libera adorazione della Divinità e sottomissione alle leggi che la manifestano nella coscienza morale), e alla credenza nella realtà di sanzioni oltremondane del merito o della colpa. Accolta in parte dal Locke, questa tendenza ad un'affermazione religiosa indipendente da ogni soprannaturalismo e da ogni vincolo di definizioni dogmatiche e di organizzazioni ecclesiastiche si sviluppò, dopo Locke, in forme disparate di sempre più deciso e battagliero *razionalismo religioso* o — secondo l'espressione venuta in uso nella controversia che allora s'accese fra i « deisti » e i fautori dell'ortodossia — di aggressivo *libero pensiero*. Su basi teoriche varie (tutte filosoficamente superficiali, in grado maggiore o minore) i « liberi pensatori » insistevano nel contrapporre, alla fede nel Soprannaturale e nella Rivelazione e all'accettazione di dogmi e forme di culto e pratiche rituali, a cui è legata la religione positiva (e si prendeva di mira specialmente quella Cristiana), il presunto contenuto dottrinale e pratico estremamente semplice e « non superiore alla ragione », della supposta *religione universale primitiva* della quale le confessioni e istituzioni delle Chiese storiche non sarebbero se non corruzioni, complicazioni e deformazioni più o meno interessate. I più convenivano nell'identificare quella « nativa » sostanza della religiosità con un'arbitraria semplificazione etico-filosofica immanentistica del dato evangelico svuotato del suo specifico e irriducibile elemento di essenziale e non naturalizzabile trascendenza: « Cristianesimo senza misteri » è il titolo d'una delle opere (apparsa anonima, *Christianity not mysterious*, London 1696) del primo « deista », John Toland (1670-1722); e Mathew Tindal (1656-1733) favoleggiava di « un Cristianesimo antico quanto la creazione » ancor più lontano dalla rivelazione cristiana (*Christianity as old as the creation*, London 1730). Ma il Toland, che nelle *Letters to Serena* (London 1704), dedicate alla regina Sofia Carlotta di Prussia, poneva contro Cartesio e Spinoza (di cui confutava il sistema) la necessità di considerare il movimento come proprietà intrinseca della materia e questa, quindi, come originariamente attiva (come « forza »), finì col ridursi ad una forma di « monismo » (identificazione di Dio con l'unità immanente del cosmo), poco lontana dal materialismo, esposta nel *Panthei-*

sticon (opera anonima, Cosmopoli 1720), come la concezione esoterica o segreta di un gruppo di iniziati, detti, con parola che il Toland sembra aver usato per primo, *panteisti*. Pur se non giungono allo schietto panteismo del Toland, tutti i « deisti », come (oltre i citati) Anthony Collins (1676-1729) — autore del *Discourse of free thinking* (London 1713), e famoso per le sue polemiche — Bolingbroke, T. Chubb, T. Morgan, H. S. John si accordano però nel richiedere una *reasonableness* (Locke) della religiosità, per cui resta escluso, più o meno esplicitamente, della sostanza della religione, ogni elemento (miracoli, economia soprannaturale, redenzione, ecc.), che implichi la distinzione (in rapporto alla spiegazione integrale della realtà naturale e storica) fra un « ordine della natura » e un « ordine della Grazia »: cioè, ne resta escluso il contenuto della trascendenza specificatamente « religiosa ».

Bibl. — Oltre alle opp. degli Autori citati, v.: Charles de Rémusat, *Lord H. de Cherbury, sa vie et ses oeuvres*, Paris 1853. — *Realencyclopädie f. protestantische Theologie und Kirche*, art. « *Deismus* » del Troeltsch, 5 3 550. — V. Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, Stuttgart 1841, — L. Carrau, *La philos. religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'a nos jours*, Paris 1888. — A. Lantoine, *Un précurseur de la franc-maçonnerie: J. Toland*, Paris 1927. — A. Carlini, *H. di Cherbury e la scuola di Cambridge*, in *Rend Accad. dei Lincei*, 1917. — Deismo in *Enc. It.* — J. Forget in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 232-43. — J. Engert in *Lex. für Theol. u. Kirche*, III, col. 182-85.

DEISSMANN Adolfo (1866-1937), storico e teologo protestante, n. a Langenscheid (Nassau), m. a Wunsdorf presso Berlino. Pastore e docente nel Seminario di Herborn (1895), professore ordinario per il Nuovo Testamento all'Univ. di Heidelberg (1897), indi (1908) a Berlino. Contribuì molto alla conoscenza del greco biblico. prese parte anche alle questioni religiose e culturali e aderì al movimento ecumenico. — Elenco delle sue opere presso Michaelis in *Die Religion in Gesch und Gegenwart*, I² (1927) col. 1816, — Enc. It., XII, 505 *b*. — H. Lietzmann in *Zeitschrift für neutest. Wissenschaft* 35 (1937) 299-306.

DE LA BASSE (Bassaeus) Eligio, O. M. Cap. (1585-1670). Fu prima canonico regolare di S. Agostino e in seguito si fece cappuccino. Fu lettore di teologia e filosofia e provinciale. Scrisse: *Flores totius Theologiae practicae tum sacramentalis tum moralis ex probatissimis doctoribus* (Anversa 1643; Lione 1653, ed altre edizioni rielaborate). — Hurter, *Nomenclator*, IV (1910) col. 305.

DE LA BRIÈRE Ivo, S. J. (1877-1941), n. a Vif nell'Isère, m. a Buenos Aires: egli « si può considerare il più autorevole assertore del diritto cristiano delle genti ». Entrò nella Compagnia di Gesù nel 1894 e fu ordinato sacerdote nel 1906. Ebbe a professori il Baudrillart (v.) per la storia e il Grandmaison (v.) per la teologia. Dopo avere per alcuni anni insegnato teologia fondamentale nello scolasticato francese che aveva sede ad Hastings in Inghilterra, entrò nel 1910 a far parte della redazione di *Les Études*, la rivista alla quale portò il suo validissimo contributo fino alla morte. Le cronache del movimento religioso che vi pubblicava di mese in mese furono anche raccolte in due serie: *Les luttes présentes de l'Église*, 6 voll., Parigi 1909-1924 e *L'organisation internationale du monde contemporain et la Papauté*, 3 voll., ivi 1925-1930). Così, portatovi dal proprio genio e dal genere della collaborazione assunta, egli si specializzò nel diritto delle genti, che insegnò per vent'anni nell'Istituto Cattolico di Parigi e illustrò alla luce del pensiero cristiano in poderose opere, che gli valsero riconoscimenti anche di organismi internazionali. Ricordiamo il saggio storico-giuridico sulla Società delle Nazioni (1918), gli studi sui rapporti fra autorità e libertà (1927), sulla Chiesa e la pace (1935) e sul diritto di guerra (tre lavori: 1937, 1938, 1939). Nel 1938 col padre Colbach raccolse i testi dei tre ultimi Papi su *La Patrie et la paix*. Il suo nome rimarrà legato all'ideale di una collaborazione fra i popoli secondo la concezione cristiana del diritto internazionale.

Degni di nota sono ancora i suoi articoli *Église* e *Papauté* nel Dict. Apol. de la Foi Catholique e il volume *L'Église et son gouvernement*, Parigi 1935.

La morte lo colse, mentre per la seconda volta era stato invitato a tenere un ciclo di conferenze nel Brasile. Dopo il primo viaggio aveva pubblicato la bella opera: *Au Brésil. Le Règne de Dieu sous la Croix du Sud*, Parigi 1927. — ICS in *L'Osservatore Romano*, 9 marzo 1941.

DE LA COUR. v. La Cour.

DELACROIX Ferdinando Vittorio Eugenio (1798-1863), n. a Charenton-Saint-Maurice, pittore eminente, gloria della pittura francese. Per la sua maniera e il suo colorito può trovare un posto tra Paolo Veronese e il Rembrandt. Parigi, Versailles e molte altre città di Francia conservano opere sue. Molte di queste hanno soggetto italiano. Tra esse famosa quella su « Dante e Virgilio sotto la Città di Dite ». Dipinse battaglie, ritratti, nature morte, paesaggi, e in tutto fu eccellente. Fu pure incisore di gran pregio, e lascia scritti sull'arte, specialmente biografie di artisti, a base di profonda cultura e di squisitissimo gusto. Il D., ha lasciato anche quadri di soggetto sacro, e la cappella degli Angeli di S. Sulpizio conserva di lui magnifiche composizioni murali. L'ispirazione è talvolta un po' apocalittica, ma sempre contenuta; vivacissima la colorazione grandiosa; un chiaroscuro pieno di effetto dà ad essa suggestiva potenza. — Enc. It., XII, 507-08 *a*.

DELANOUE Giovanna, Ven. (1666-1736), n. e m. a Saumur. Figlia di onesti mercanti, fu ella pure avviata alla mercatura. Concepito un forte sentimento del peccato, rimasta orfana di padre e di madre, rinunciò all'interesse mondano e si diede ad opere di carità, cominciando ad accogliere in casa fanciulle da educare. Gettava così le basi del suo istituto, che si chiamò *Congregazione di S. Anna della Provvidenza* e che, approvato dal vescovo di Angers nel 1709, ella governò fino alla morte edificando gli animi col rigore delle sue penitenze. Nel novembre 1941 Pio XII dichiarò potersi procedere *tuto* alla beatificazione. — Acta S. Sedis XXXI (1898-99) 380-382. — AAS XXI (1929) 562-564; XXXIV (1942) 39-41, 46 s. — Fr. Trochu, *La Ven. J. Delanoue*, Paris 1938.

DE LA TOUR. v. La Tour.

DELATTRE Luigi Alfredo (1850-1932), n. a Deville-lès Rouen, m. a Cartagine; entrò nel 1873

tra i Padri Bianchi. Il suo nome è legato soprattutto a varie pubblicazioni interessanti l'archeologia cristiana d'Africa. Ricordiamo: *Epigraphie chrétienne de Carthage*; *Le culte de la S. Vierge en Afrique*; *Découverte de plusieurs basiliques*. Fu direttore del Museo Lavigerie e il materiale quivi raccolto gli servì molto per conoscere Cartagine. Fu pure collaboratore prezioso di riviste scientifiche. Era stato insignito della Legione d'onore.

DELAZIONE. v. Denunzia.

DELBOS Victor (1862–1916). n. a Figeac, m. a Parigi, professore di filosofia in vari licei a Limoges, Toulouse, Vanves (1886-1902) e poi (1902-1916) alla Sorbona di Parigi, uno dei grandi maestri cattolici della Francia, illustre storico della filosofia, che ebbe il coraggio di scostarsi dai canoni della storiografia hegeliana dominante. Nel grande numero dei suoi scritti pubblicati dal 1893 al 1933 ricordiamo soltanto: *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*. Paris 1893; *La philosophie pratique de Kant*. ivi 1905, 1926², capolavori, giudicati definitivi, di precisione ed acutezza. — B. Verhaeghe, *Bibliographie de V. D.* in *Revue Néoscolastique de Philos.*, 35 (1933) 555-64 (elenco delle opere e bibliografia). — Enc. It., XII, 513 *b*. — J. Vehrié, V. *D.* (Collez. *Les Maîtres*), Paris 1932.

DELEGATO, Delegazione. v. Giurisdizione.

DELEGATO Apostolico, dicesi un rappresentante del Romano Pontefice, il quale, a differenza dei nunzi apostolici (v. Nunzio Ap.), internunzi (quasi nunzi interinali) e inviati straordinari (v. Corpo Diplom. della S. Sede), non ha carattere diplomatico. Le *delegazioni apostoliche* e territori affidati ai delegati apostolici dipendono direttamente alcune dalla S. Congregazione Concistoriale, altre dalla S. Congregaz. per la Chiesa Orientale, altre infine dalla S. Congregaz. di Propaganda. — Annuario Pontificio, 1938, p. 649 ss. — G. Considine, *La forza unificatrice delle Delegazioni Apostoliche*. in *Pensiero Miss.*, 5 (1933) 248-262. — P. Tidei in *Rivista Miss.*, 25 (1943) 16-21.

DELEGAZIONE. v. Giurisdizione.

DELEHAYE Ippolito, S. J. (1859-1941), n. ad Anversa. Studiò a Lovanio e Innsbruck; bollandista dal 1891, presidente dei Bollandisti dal 1912, annoverato tra i più autorevoli rappresentanti della critica agiografica; è infatti la sua critica documentata, penetrante, coraggiosa senza temerarietà. Oltre a numerosi e importanti articoli in *Analecta Bollandiana*, ha scritto: *Les Légendes hagiographiques*, Bruxelles 1905, 1927 (trad. ital., Firenze 1910); *Bibliotheca Hagiogr. graeca* (1909); *Les origines du culte des Martyrs* (1933²): che è il suo miglior lavoro; *Sanctus* (1927); *Les Passions des Martyrs et les genres littéraires* (1921); *Cinq leçons sur la Méthode hagiogr.* (1934); *Étude sur le Légendier romain* (1936), ecc. — M. Scaduto in *Civiltà Catt.*, 94 (1943, I) 96-104; 168-76 — Analecta Bolland., LX (1942) I-XXXVII (necrologio), XXXVIII-LII (principali contributi agiografici di D.: ben 239 numeri).

DE LELLIS. v. Lellis (de).

DELELOË Giovanna di S. Matteo, O.S.B. (1604-1660). N. a Fauquembergues (diocesi di Boulogne), entrò nel 1620 nel monastero di questa città; nel 1635, in seguito ai disastri della guerra detta dei Trent'anni, si trasferì con altre consorelle a Poperinghe (Fiandra Occid.) dove dal 1637 fu abbadessa; vi morì il 13 aprile. Anima profondamente mistica, è considerata una delle precorritrici della divozione al Sacro Cuore di Gesù (v.) Di lei ci rimangono una *Autobiografia* scritta per obbedienza al confessore, e che va dal 1604 al 1645; delle incomplete *Rivelazioni* dei favori spirituali ricevuti (dal 1645 al 1648); parte del carteggio col suo direttore e, infine, varie memorie di testimoni. Questi documenti rivelano che l'intima comunicazione col Cuore di Gesù fu da lei raggiunta attraverso la croce delle malattie, incomprensioni, angosce e i disagi della guerra.

Bibl. — Bremond, VI, 375-379. — B. Destrée, *Une mystique inconnue du XVII siècle*, Bruges 1905. — J. V Bainvel, *La divozione al S. Cuore di Gesù*. La sua dottrina e la sua storia. Milano 1919. — B. Sodar, *La Mère Jeanne Del'loc, Vie, correspondance et communications spirituelles*. Collez. « Pax », vol. XIX (1925).

DELFAU Francesco, O. S. B. (1637–1676). Fu uno dei più valorosi Maurini, morto miseramente per il capovolgersi di una imbarcazione a soli 39 anni. Era stato incaricato con un gruppo di confratelli dell'edizione delle opere di S. Agostino, continuata poi da Dom Blampin. È anche l'autore della prima parte di una famosa dissertazione contro le commende (*L'abbé commendataire*, 1674), apparsa anonima (la seconda parte è del Gerberon (v.)) e di una edizione critica dell'*Imitazione di Cristo* che attribuisce al Gersenio. — Tassin, *Hist. litt. de la Congr. de St. Maur*, p. 83-90. — Ziegelbauer, *Hist. litt. O. S. B.*, III, 395-401.

DELFINA o Dalfina, Beata (c. 1284–1358/1360?), sposa e vedova di S. Elzeario (v.) di Sabrano.

DELFINO. Santo, Vescovo di Bordeaux dal 380 al 404 circa. Fu amico di S. Feradio (v.) vescovo di Agen e si ha una lettera scritta loro da S. Ambrogio (*PL* 16, 1283 s: *Segatio* [= Febadio] *et Delphino episcopis*). Partecipò ai concili di Saragozza (380) e di Bordeaux (385), in cui vennero condannati i priscillianisti. Rifuggì tuttavia dall'usare cogli eretici misure sanguinarie. Circa il 390 battezzò S. Paolino (v.) di Nola e lo avviò alla perfezione evangelica e ne fu poi onorato quale maestro e padre, come risulta da cinque lettere conservate (*Epp.* 10, 14, 19, 20, 35; *PL* 61, 188–190; 223-225; 243-246; 246-250; 350 s). Breve menzione ne fa pure Sulpicio Severo (*Hist. sacra*, II, 48; *PL* 20, 156). — Martyrol. Rom. 24 decembr.

DELFINO o **Dolfin**, antica famiglia veneziana illustrata da nomi gloriosi, tra i quali ricordiamo:

Angelo († 1336), canonico della cattedrale di Castello, patriarca di Venezia dal 1329 circa. — Ughelli, V. 1276 s. — Cappelletti, IX, 207–209.

Daniello II (1688–1762), coadiutore del patriarca di Aquileia, suo zio, Dionigi (v. seguente) dal 1714 e, dal 1734, patriarca egli stesso, « sacerdote modello, vescovo zelante e molto caritatevole » (Pastor), fatto cardinale nel 1747 da Benedetto XIV. Resistette moderatamente per alcun tempo al progetto di soppressione del patriarcato; avvenuta questa (1751-1752) e sorti i due arcivescovadi di Gorizia e di Udine, D. occupò quest'ultima sede, conservando ancora, vita natural durante, il titolo di patriarca di Aquileia. — De Rubeis, *Monumenta Ecclesiae Aquilejensis*, Argentinae 1740, col. 1126. — Cappelletti, VIII, 535-538. — L. Pastor, *Storia dei Papi*, XVI 1 (Roma 1933) p. 252 s, 429-435.

Dionigi, dal 1699 patriarca di Aquileia, successore dello zio Giovanni VII, di cui curò l'edizione delle opere. Pastore vigilantissimo. — De Rubeis, *o. c.*, col. 1126 — Ughelli, *l. c.*, 142.

Giovanni IV (1528-1584), vescovo di Torcello dal 1563 e di Brescia dal 1579. Con somma lode e prudenza condusse a termine importanti legazioni in Francia e in Germania, sotto Pio V e Gregorio XIII. Fu assistito in morte da S. Carlo Borromeo. — Ughelli, IV, 563; V, 1411. — Cappelletti, XI, 651 s.

Giovanni, morto nel 1622 a Venezia, vescovo di Vicenza (1603-1606), legato della repubblica veneta presso Clemente VIII, da cui nel 1604 fu fatto cardinale. Nel 1606 rinunciò al vescovado in favore del nipote **Dionigi D.** († 1626), che ne imitò le pastorali virtù. — Ughelli, V, 1067. — Ciaconius, IV, 357 s. — Cappelletti, X, 913-915.

Giovanni VII (1617-1699), dal 1656 coadiutore del patriarca di Aquileia Girol. Gradenigo e poi suo successore, cardinale dal 1667. Morì a Udine. Lasciò 4 tragedie: *Cleopatra, Lucrezia, Creso, Medoro* (Padova 1733, ediz. curata dal nipote Dionigi per eliminare le scorrettissime edizioni furtive), e 6 *Dialoghi filosofici* (Venezia 1740). — Ughelli, *l. c.*, 141 s. — Cappelletti, VIII, 534. — De Rubeis, *o. c.*, col. 1123-26. - Enc. It., XIII, 100. — Tiraboschi, *Storia della letteratura ital.*, VIII (Venezia 1796) p. 469. — Ciaconius, IV, 764 s.

Leonardo, patriarca alessandrino commendato da Bonifacio IX (1402) del vescovado di Emonia nell'Istria, del quale fu poi spogliato da Alessandro V (1409) per la sua adesione a Gregorio XII papa pisano. — Ughelli, V, 242; X, 70. — Si conosce anche un Leonardo († 1427) dal 1409 patriarca di Grado. — Ughelli, V, 1152.

Marco Daniele (1654-1704), n. a Brescia, eletto prolegato avignonese (1692), nunzio in Francia presso Luigi XIV (1695), vescovo di Brescia (1698), cardinale (1699): *ingenti animo et virtutibus vir — immortalitate dignissimus* (epitafio). — Guarnacci, I, 511-514. — Cappelletti, XI, 661.

Pietro (1444-1525), dal 1481 generale dei Camaldolesi. Riuscì il cardinalato, per il quale era stato proposto dal governo veneto nel 1488. S'applicò con energia alla restaurazione della regola primitiva e alla redintegrazione dei beni dell'Ordine. Ebbe a soffrire a causa di un progetto di riforma dell'Ordine, al quale peraltro infine accondiscese. Passò l'ultimo decennio di vita nel monastero di S. Michele a Murano. Lasciò, fra l'altro, circa 4000 *Lettere* distribuite in 12 libri (Venezia 1524), che toccano in prevalenza gli affari dell'Ordine, ma talora anche punti notevoli di storia contemporanea. — Enc. It., XIII, 101 *b*.

Zaccaria (1527-1583), n. Venezia, m. a Roma; vescovo di Lesina (1560-1565), cardinale. Colla sua prudenza e abilità diplomatica giovò in varie occasioni alla sua patria e servì la Santa Sede in molteplici legazioni presso Ferdinando I e Massimiliano. Il suo nome appare in ogni avvenimento della storia ecclesiastica contemporanea. — Ciaconius, III, 956. — Pastor, *o. c.*, VI-IX, passim.

DELFINO Giovanni Antonio O. F. M. Conv. [1504-1561 (1560?)], teologo, n. a Pomponesco, m. a Bologna o, secondo altri, a Roma. Nell'Ordine tenne con lode offici di vario grado, fino a quello del vicariato generale (1559). Da Pio IV fu scelto come teologo del conc. di Trento.

Delle sue molte opere vanno menzionate: *De potestate ecclesiastica* (Venezia 1549); *De cultu Dei et Sanctorum* (Bologna 1549); *De Ecclesia* (Ven. 1552); *De matrimonio et caelibatu* (Camerino 1553); *De salutari omnium rerum et praesertim hominum progressu* (ib. 1553; e l'opera principale del D., divisa in 5 libri: dell'evento delle cose, della predestinazione, del peccato originale, del libero arbitrio, della giustificazione): *De tractandis in concilio oecumenico* (Roma 1561); *De divina Providentia* (Roma 1588); *Commentarii* al Vangelo di S. Giovanni e all'epistola agli Ebrei (Roma 1587); *De cultu sacrarum imaginum*: ecc. — Hurter, *Nomenclator*, II (1906) col. 1504-1505. — S. Santoro, *Natura e grazia nel pensiero di G. A. D.* in *Scuola Catt.*, 69 (1941) 359-379.

DELGADILLO Cristoforo, O. F. M. († 1671), n. a Madrid. Fu religioso di vita santa ed austera, distinto oratore, profondo teologo, versatissimo nella mistica. Seguace di Scoto, ne difese la dottrina in varie opere teologiche (Angeli, Incarnazione, Culto, Sacramenti, Eucarestia), pubblicate ad Alcalà dal 1652 in poi. — Hurter, *Nomenclator*, IV (1910) col. 11.

DELGADO y Cebrian Ignazio, O. P., **Beato** (1761-1838), vescovo, primo, per ordine gerarchico, dei 26 martiri Annamiti e Cinesi (v.) dell'O. P., beatificati con altri 51 nel 1900 da Leone XIII. N. a Villafelice d'Aragonia; 1788, missionario nel Tonchino; 1794, vescovo titolare di Mellipotano; 1799, vicario apostolico. Morto in carcere e decapitato, già morto, in odio alla religione. - Recorder, *Vida y martirio de los 26 MM. de las Miss. Domin.*, Manila 1900. - I Martiri *Annamiti e Cinesi 1798-1856*, Roma 1900. — Bianconi, *Vita e martirio dei Beati Domenicani*, Firenze 1906. — Analecta *O. P.*, IV, 577 ss.

DELICIOSI (Délicieux) Bernardo, O. F. M., nativo di Montpellier, uno dei personaggi più notevoli della Francia del sec. XIV: diplomatico, canonista, teologo, ardente oratore, vindice acerrimo della libertà del popolo e suo difensore contro gli eccessi degli Inquisitori, fautore, infine, degli Spirituali (v.) e dei Gioachimiti (v.).

Preso l'abito francescano nel 1284, dodici anni dopo fu lettore di teologia a Carcassonne, poi a Narbona. Nel 1300 e nel 1302 egli era a capo delle delegazioni della città di Albi presso la corte di Filippo il Bello in protesta e causa contro gli Inquisitori domenicani e il vescovo di Albi, e negli anni seguenti animò il movimento reazionario in Linguadoca.

Benedetto XI e Giovanni XXII gli furono avversi; Clemente V e Filippo il Bello gli furono indulgenti. Di Benedetto XI accolse con gioia la notizia della morte (7 luglio 1304), da lui predetta qualche mese innanzi: onde, fra i capi d'accusa del processo che infine lo travolse, fu quello — calunnioso e da frate Bernardo sempre smentito anche quando, fra le torture, gli si fecero confessare tant'altre cose — che avesse avvelenato il Pontefice.

Famosa è rimasta l'udienza (descritta dal Clareno [v.] nella «Storia delle 7 tribolazioni») che frate Bernardo e gli Spirituali di Narbona ebbero presso Giovanni XXII il 13 maggio 1317 e che si conchiuse colla sentenza di detenzione.

Il tribunale definitivo, costituito nel settembre 1319, tenne ben 26 sedute. L'8 dicembre frate B. fu con-

dannato alla degradazione e al carcere perpetuo: ma non potè sopravvivere che pochi mesi alle sofferenze fisiche e morali.

Se il suo amore per il popolo e il suo zelo contro l'abuso del potere furono un merito, le sue esorbitanze nel campo politico e nell'attività demagogica furono una colpa, a quei tempi fatale.

Bibl. — Wadding, *Annales Ord. Min.* all'a. 1318, t. VI, n. 24-27, p. 362 s. — B. Hauréau in *Revue des deux Mondes* 75 (1868) 815-862. — C. Douais, *Les sources de l'hist. de l'Inquisition*, in *Revue des questions historiques* 30 (1881) 448 ss. — Michel de Dmitrewsky in *Archivum Franciscanum Hist.*, XVII (1924) e XVIII (1925) — Fr.-M. Henquinet in *Dict. d'Hist. et de Géogr. eccl.*, VIII, col. 652-658. — Racconto del Clareno presso Fr. Ehrle in *Archiv. fur Kirchengeschichte des MA*, II (1886) p. 144-148.

DELINQUENZA. La parola si usa ad indicare il complesso dei reati (crimini, delitti, contravvenzioni) passibili di pena, considerato di solito in determinate categorie di delinquenti (v. Delitto). Lo studio di questo doloroso fenomeno si impone a moralisti e a giuristi, come a quanti hanno a cura o a cuore il bene sociale, fondato soprattutto sulla moralità pubblica e privata. Suo scopo è indicare e disporre i mezzi atti a diminuire e prevenire la D.

1) Non è possibile avere i dati della D. *reale* o effettiva, perchè troppi reati sfuggono ad ogni indagine (D. *latente*); nè offre dati attendibili la D. *apparente*, in base alle denunce, ai rapporti, alle querele, ecc. Perciò, il rilievo della D. si compie dalle statistiche giudiziarie e raccoglie solamente i reati scoperti e repressi dalla magistratura, in seguito all'emissione di una sentenza di condanna (D. *legale*). Anche nello studio della D. vengono in esame, separatamente, due elementi: i *delitti* (elemento oggettivo) ovvero i *delinquenti* (elemento soggettivo). Tra i due termini non si dà un'esatta corrispondenza, perchè un delitto può avere il concorso di più delinquenti e un solo delinquente può compiere più delitti.

Più che le teorie filosofiche e giuridiche sulla D. due aspetti del problema ci possono interessare: il grado e le manifestazioni della D. in Italia e i mezzi preventivi, piuttosto che quelli repressivi, suggeriti od adottati contro di essa.

2) In *Italia*, tenuto il debito conto dell'aumento della popolazione, si è rilevato negli ultimi 40 anni un aumento della D. di circa il 9 %, e il fatto sarebbe tristemente impressionante, se detto aumento (della D. legale, ricordiamolo) non fosse certamente dovuto in modo speciale ad una maggiore attività indagatrice e perciò repressiva contro la D. latente. D'altronde i dati più recenti accennano ad un progressivo miglioramento, nonostante la moltiplicata applicazione delle contravvenzioni.

Prendiamo, tra i reati di sangue, gli omicidi dolosi e colposi: nel 1910 furono 3.494, nel 1918 (la guerra) 1.983 e 6.278 nel 1922, ridiscesi a poco più di duemila nel 1929, di cui 1087 volontari. I delitti contro la proprietà in genere salirono anche del 60 % ed ora diminuiscono: ma per quelli contro il buon costume, lo stato della famiglia e simili si nota un progressivo aumento. Particolare interesse offre l'esame della D. tra i minorenni e della recidività. I condannati *minorenni* erano prima della guerra il 26 % del totale dei condannati, salirono al 30 % durante la guerra e ridiscendono ora d'anno in anno; ma la percentuale rimane sempre preoccupante. I *recidivi* poi non ci confortano: sono il 30 % e si noti che, di essi, il 60 % subirono due o più condanne e il 17 % perfino più di cinque condanne.

Se la statistica della D. potè dirsi il termometro morale dei popoli, si comprende come tutte le Autorità corrano ai ripari.

3) I *mezzi preventivi* contro la D. sono necessariamente diversi da parte della Chiesa e dello Stato. La Chiesa, custode ed interprete divinamente autorizzata della morale naturale, non si limita a preservare l'uomo dal delitto, ma lo vuole immunizzare anche dal peccato e « iure proprio et exclusivo cognoscit .... *de omnibus in quibus inest ratio peccati*, quod attinet ad culpae definitionem et poenarum ecclesiasticarum irrogationem » (CJ can 1553). Guai a quel popolo che limitasse il livello della propria moralità sui sempre minimi confini segnati dal codice penale. Minorenni e recidivi in particolare trovano nella Chiesa adeguata tutela e salvezza. Ma altamente apprezzabili sono anche i mezzi preventivi adottati dal Legislatore italiano, specialmente col nuovo codice penale. L'istituto canonico delle pene medicinali (v. Censure), i rimedii penali (can 2307 ss.) e la perseguita efficacia emendativa anche delle sue pene vendicative hanno molteplici riflessi nelle misure di sicurezza « ad praecavenda delicta » introdotte nel C. P. It. (art. 199 ss.) a scopo di prevenzione sociale ed educativo contro la pericolosità del delinquente o contro i recidivi (cf. can 2208 e articolo 99 ss). — Enc. It., XII, 537-39*a*. — Pasq. Sollima, *I delinquenti moderni professionali*, Roma 1932. — A. Gemelli, *Metodi e limiti della psicologia nello studio e nella prevenzione della D.*, Milano 1937. Inoltre v. Infanzia (*Criminalità, Protezione dell'*).

DELISLE Leopoldo Vittore (1826-1910), n. a Valognes (Manica), m. a Chantilly, « il principe dei bibliotecari del mondo », grande erudito, paleografo, storico dei monumenti dell'antica monarchia francese, studioso dell'arte medievale, conoscitore di una immensa letteratura manoscritta. Nel 1846 fu ammesso all'École des Chartes, di cui egli in seguito fece un istituto modello, unico al mondo. Nel 1852 entrava nella Biblioteca Nazionale, in cui rimase fino al 1905, divenendovi nel 1874 amministratore generale; l'arricchì con preziosi acquisti e con donazioni ricevute, ricuperò manoscritti rubati, catalogò opere a stampa e soprattutto migliaia e migliaia di manoscritti. Dal 1857 fu anche membro dell'Istituto di Francia, alle cui pubblicazioni collaborò vastamente.

La sua produzione è vastissima, sempre vigorosa e limpida; la bibliografia dei suoi lavori compilata da Lacombe (Parigi 1902, con un supplemento per gli anni 1902-1910, Parigi 1911) contiene 2102 numeri; in prevalenza è formata da lavori sulla liturgia del medioevo quasi esclusivamente francese. La liturgia è da lui concepita come « parte essenziale della storia delle nazioni ». — A. Wilmart in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, IV-1, col. 515-561.

DELITTO, da « *delinquere* », è quasi un venir meno nella via del bene, un abbandonare la norma morale e, quindi, D. passò a significare un atto esterno e imputabile, che infrange una legge umana

con pregiudizio del bene comune. Il puro giurista prende in considerazione soltanto l'infrazione di una legge penale, onde il principio: *nullum crimen sine lege, nulla poena sine lege* e la definizione di D. come d'un « fatto per il quale la legge commina una pena ». Noi preferiamo dirlo: il fatto giuridicamente illecito (*iniuria*) penalmente perseguito (*sanctio*) o perseguibile. Lasciamo alle teorie filosofiche e alle scuole giuridiche il dibattito sui fondamenti e gli indirizzi del diritto penale e, tenendo presenti i due codici penali della Chiesa e dello Stato italiano, esaminiamo la nozione formale del D. e le sue varie distinzioni.

I. Tre sono gli elementi costitutivi del D.: la legge penale, elemento *giuridico*; la violazione della legge, elemento *oggettivo*, e l'imputabilità del fatto all'agente, elemento *soggettivo*. I due elementi, oggettivo e soggettivo, appartengono all'essenza stessa del D. e su di essi specialmente punta il CJ, conformemente all'autorità da cui emana e ai fini cui tende; lo Stato, invece, volendo frenare gli abusi dell'arbitrio e della prepotenza, insiste soprattutto sull'elemento giuridico. Quindi il CJ definisce il D. « *una violazione esterna e moralmente imputabile d'una legge o del precetto penale, cui sia annessa una sanzione canonica almeno indeterminata* » (can 2195 e cf. can 2222); e il Cod. Pen. It., senza definire, fissa con l'art. 1 il principio giuridico: « Nessuno può essere punito per un fatto che non sia espressamente preveduto come reato dalla legge, nè con pene che non siano da essa stabilite ».

Il legislatore deve tutelare l'ordine e il bene pubblico, e anche l'interesse individuale, ma solo in quanto ha rilevanza sociale; quindi non è D. l'atto puramente interno nè il fatto antigiuridico che non sia socialmente dannoso o pericoloso. Tutto ciò che è male e tutto ciò che è illecito non cade sotto il potere punitivo; ed ecco la ragione della differenza tra D. e peccato, tra D. penale e D. civile. Il *peccato* versa nell'ordine morale, può essere un puro atto interno, danneggia la coscienza ed è riservato al giudizio di Dio e del foro interno; il D. invece tocca l'ordine giuridico, deve essere manifesto, turba l'ordine sociale e si reprime nel foro esterno. E il D. *civile* è un fatto illecito che non comporta conseguenze penali, ma civili, quale il risarcimento dei danni.

La dottrina francese chiama *D.* l'illecito doloso e *quasi D.* l'illecito colposo; i romanisti preferiscono qualificare *DD.* i casi di responsabilità per fatto proprio e *quasi DD.* i casi in cui determinate persone sono chiamate a rispondere per fatto altrui, come i genitori per conto dei figli e simili.

Dalla diversa qualità o misura della pena si distinguono tra loro anche *crimine*, *D.* e *contravvenzione*. Il CJ usa abitualmente la voce « delictum » e non conosce la contravvenzione, chè tale non si può dire il precetto penale; il CPI con la parola *reato* comprende sia il D. che la contravvenzione, di cui si tratta in sezioni distinte.

II. La qualificazione del D. dipende dalla qualificazione del bene interesse che costituisce l'oggetto giuridico del reato; perciò la prima classificazione dei DD. si desume dalla diversa categoria dei beni lesi o penalmente tutelati. Così il CJ parla di *delicta contra fidem, personas vel res ecclesiasticas*, ecc., come il CPI tratta dei DD. contro lo Stato, la fede pubblica, la persona, ecc. Un'ulteriore specificazione giunge a dare il *nomen iuris* ai singoli DD: « *qualitas* delicti desumenda est ex obiecto legis » (can 2196) e si avrà allora l'eresia distinta dallo scisma, l'ingiuria dalla diffamazione, e così via.

1) La *gravità* dei DD. « quantitas delicti » si misura non solo dalla diversità della legge violata (scuola classica), ma anche dalla maggiore o minore imputabilità (scuola positiva) o dal danno inferto (can 2196, cf. can 2218).

2) In ordine alla *pubblicità* di fatto (can 2197), il D. è *occulto* se non si può provare in foro esterno, o non si è divulgata la notizia del fatto, o se trovasi in tali circostanze obiettive da poterlo prudentemente giudicare non divulgabile; si dice occulto « *materialiter* si lateat delictum ipsum, *formaliter*, si eiusdem imputabilitas ». Può essere occulto, ma certo: come occulto, non può essere oggetto di giudizio penale, come certo non va sempre esente da sanzioni (can 1933, 2147 § 2 n. 4, 2190, 2222 § 2). È *pubblico* il D. se è già divulgato o denunciato o se dalle circostanze si possa e si debba giudicare facile il suo divulgarsi. *Notorio* dicesi il D. che non ha bisogno di indagini e di prove: notorietate *iuris*, dopo la sentenza passata in giudicato o la confessione giudiziale del reo; *facti*, se pubblicamente noto e in nessun modo celabile o scusabile (cf. CPI art. 226 e C. proc. pen. art. 225 ss.).

3) A seconda dell'ordine legislativo violato, il D. è *ecclesiastico* « si unice laedit Ecclesiae legem », e lo giudica la Chiesa (can 2198, 1553); è *civile* se viola soltanto leggi civili, e lo punisce lo Stato, salvo il « privilegium fori » (can 120); è *misto* se viola leggi dell'una e dell'altra società, quali i DD. contro la moralità pubblica e familiare, contro la persona, ecc. Quanto al giudizio « est locus praeventioni ».

4) La legge è statica, ma il D. è dinamico, onde si può considerarlo nei suoi vari momenti: quello dell'esecuzione e quello della consumazione. Il D. è *consumato* quando integra tutti gli elementi previsti dalla legge penale; se non li integra può essere punibile soltanto a titolo di *tentativo*, e tentativo non si ha che nel D. *complesso*. Il D. che « unico actu perficitur » (p. es. la bestemmia) si dice *semplice* in contrapposto a complesso, e *istantaneo* in contrapposto ad abituale, continuato o permanente (p. es. l'apostasia). Il CJ (can 2212 ss.) distingue ulteriormente gli atti *preparatori* (esclusi dall'imputabilità del D.) dagli atti *esecutivi* (che di loro natura conducono al D.); posti i quali ultimi, se la mèta criminosa non viene raggiunta, si possono dare due ipotesi: *a*) il *tentativo*, quando il delinquente sia desistito dagli atti criminosi per non raggiungere l'effetto, o quando i mezzi adoperati, benchè idonei, siano stati insufficienti, o quando i mezzi stessi non siano stati idonei; *b*) il *delitto mancato* (più grave del tentativo), quando, posti tutti gli atti esecutivi sufficienti, l'effetto non sia raggiunto pel frapporsi di una causa impediente libera o fortuita, che non dipenda dal delinquente.

5) Dai DD. *comuni* si distinguono i DD. *politici* (crimenlese), dai DD. *di danno* quelli *di pericolo*, dai DD. *omissivi* quelli *commissivi*; vi sono DD. *collettivi*, come l'associazione a delinquere e DD. *bilaterali*, come l'adulterio; DD. *formali*, come l'ingiuria, in cui il fatto basta a consumare il D. indipendentemente dall'effetto voluto, e DD. *materiali*, in cui bisogna si verifichi l'evento voluto,

onde non v'è omicidio senza la morte, né aborto « effectu non sequuto ».

6) In ordine all'imputabilità e alla responsabilità del D., alle circostanze dirimenti l'una ed esimenti dall'altra, attenuanti o aggravanti l'una e l'altra, dobbiamo rinviare alle voci principali: Difesa legittima, Età, Passione, Anestetici, ecc. Notiamo soltanto che quanto alla pretesa punitiva e all'esercizio dell'azione si distinguono DD. *perseguibili d'ufficio* o perseguibili in seguito a *querela della parte lesa*, detti anche impropriamente DD. pubblici e privati. Tutti i DD. sono d'interesse pubblico; ma la punibilità è rimessa alla volontà del soggetto passivo immediato, che può scegliere tra la querela, la rinuncia e la remissione, nei pochi casi in cui sembra prevalere la lesione di un interesse privato più che di un bene pubblico. Il CJ esige la querela soltanto in casi d'ingiuria e di diffamazione (can 1938); il CPI anche in altri contro la libertà sessuale (art. 519 ss.) con la eccezione dell'art. 542. v. Accusa; Denuncia.

Bibl. — De Belis, *De delictis in genere et in specie*, Londini 1646. — Carrara, *Programma del corso di dir. criminale*, Lucca 1871. — A. Pertile, *Storia del dir pen.*, vol. V della *Storia del dir. ital.*, Torino 1892. — J. Hollweck, *Die Kirchlichen Strafgezetze*, Mainz 1889. — C. Ferrini, *Diritto penale romano*, Milano 1899; e *Delitti e quasi delitti* in « Digesto Ital. », IX, I, p. 727-820. — Delassus, *Les théories modernes de la criminalité*, Paris 1903. — Ojetti, *Synopsis rerum moralium et iuris*, Prato 1905 — G. Brunetti, *Il del. civile*, Firenze 1906. — Wernz, *Ius decret.*, Romae 1907, V, 167 ss., 393 ss. — Pessina, *Enciel. del dir. pen. ital.*, Milano 1918. — E. Eichmann, *Das Strafrecht des C. I. C.*, Paderborn 1920. — Sole, *De delictis et poenis*, Romae 1920 — S. d'Angelo, *Nozione del D nel C. J.* in *Ephemerides Theol. Lov.*, (1926) 210-18. — J. Latini, *Juris criminalis philosophici summa lineamenta*, Taurini 1921. — Salucci, *Il dir. pen. secondo il CJ*, Subiaco 1926, 1930. — Manzini, *Trattato di dir pen. ital.*, voll. 9, Torino 1922-1937. — Roberti, *De delictis et poenis*, Romae 1938². — Stocchiero, *Dir. pen. della Ch e dello Stato*, Vicenza 1932. — G. Michiels, *De delictis et poenis, Comm.* libri V CJ, Lublini 1934. — Conte a Coronata, *Instit. iuris can.*, Taurini 1935, IV, p. 3-66 — P. Ciprotti, *De consummatione delictorum*, Pars I, Romae 1936. — G. Vassalli, *Nullum crimen sine lege*, in « Giur. It. » 1939, IV, 49 ss. — Enc. It., XII, 541 *b*-43 *b*. — T. Ortolan in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 258-61.

DELITZSCH: 1) **Francesco Giulio** (1813-1890), dotto esegeta ed ebraista luterano, n. e m. a Lipsia. Molti sono i suoi commenti sui libri sacri del Vecchio Testamento, apprezzati anche dai cattolici. Conservatore, negli ultimi lavori (Nuovo commento al Genesi 1887, Vaticini messianici di Isaia, 1890) fece notevoli concessioni alla critica moderna. Zelò molto la conversione dei Giudei al Cristianesimo e a tale scopo fondò una rivista (« Saat auf Hoffnung »), una società missionaria e un seminario (l'Institutum Judaicum « Delitzschianum » di Lipsia), e attese per più di cinquant'anni alla retroversione del Nuovo Testamento in ebraico (1877, 1901[12]) — Vigouroux in *Dict. de la Bible*, II, col. 1341 s. — Gunkel in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, I² (1927) col. 1822. — J. Theis in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 196. — C. Guidetti, *Pro Judaeis*, Torino 1884, p. 360 s.

2) **Federico** (1850-1922), celebre assiriologo, figlio del precedente, n. a Erlangen, m. a Berlino, dove, dopo aver insegnato a Lipsia (1877-1893) e a Breslavia (1893-1899), tenne per vent'anni la cattedra di assiriologia. Fu questo il campo della sua competenza da tutti riconosciuta. Dettò anche severe norme per la critica testuale del Vecchio Testamento. Ma nel campo della storia religiosa egli sovvertì la tradizione e si mostrò incredulo. È una ingloriosa letteratura aperta dalle famose conferenze (1902-1904) su Babilonia e Bibbia (v.) e chiusa dal deplorevole lavoro che si intitola *Die grosse Täuschung* (1920-21), ove il Vecchio Testamento è qualificato come una enorme frode. — J. Theis, *l. c.*, col. 196 s. — Gunkel, *l. c.*, col. 1822 s. — Enc. It., XII, 543 *b*. — L. Pirot in *Dict. de la Bible, Supplém.*, II, col. 351 s. — N. Schneider in *Verbum Domini* I (1921) e 2 (1922).

DELL'ABATE Nicolò (1512?-1571), pittore, n. a Modena, m. in Francia, uno dei maggiori rappresentanti del manierismo cinquecentesco in Francia, e degli iniziatori della « Scuola di Fontainebleau ». Rivela nelle sue numerosissime opere l'influenza del Primaticcio e del Parmigianino, specie nel paesaggio. Celebre il quadro del *Martirio dei SS. Pietro e Paolo* ora nella galleria di Dresda, per l'eleganza della composizione e per la vivacità espressiva delle figure. — Enc. It., XII, 544.

DELLA CASA Giovanni, n. in Mugello nel 1503 e m. a Montepulciano nel 1556. Eletto arcivescovo di Benevento nel 1544, non vi andò, perchè inviato poco dopo nunzio pontificio a Venezia. Paolo IV lo nominò segretario di Stato. Disimpegnò svariate mansioni d'indole politica con buon successo. Deve la sua nominanza ai suoi scritti. Non certo a quelli della giovinezza, che furono facile strumento di ritorsione nelle mani di Paolo Vergerio, dal D. C., perseguito come luterano. Scrisse orazioni che sono esempio classico di eloquenza politica; ma anche nelle restanti sue opere — trattati, biografie, storie — il D. C. mostra spiccata tendenza al fare oratorio, pur non impingendo che di rado nella vacuità della falsa retorica. Il più noto dei suoi lavori è il *Galateo*; un trattato di buona educazione o, meglio, di buone creanze. Frutto di lunga esperienza, ispirato al buon senso, scritto con eleganza di stile, ricco di dottrina e di cultura classica, il *Galateo* è pur sempre documento di un'età che bada troppo più alle forme che alla sostanza. Data l'epoca, nella quale è stato scritto, si può considerare un'opera anche di valore morale. Ma tempi più severi e più progrediti, come i nostri, e — più che altro — le nostre esigenze nei confronti di un maestro insignito dal carattere sacerdotale lo svalorizzano in gran parte e lo lasciano guida, anche ingegnosa, più per un'esteriore urbanità che per un intimo perfezionamento. — Enc. It., XII, 545 con *bibliogr.*, cui s'aggiunga: Tiraboschi, *Storia della Letter. ital.*, VII-3 (Venezia 1796) p. 1104-07; 1507 s.

DELLA CHIESA. Il cav. A. Ferretto dell'Archivio di Stato di Genova, in uno studio inedito sulla *Famiglia Della Chiesa*, ne sostiene l'origine lombarda e ne giustifica il nome dalla lotta da essi sostenuta contro gli ariani al tempo di S. Ambrogio. Certo è che già anticamente i Della Ch. possedettero in Lombardia castelli e feudi. Diversi rami si estesero al Piemonte ed alla Liguria. Un **Antonio** fu sindacatore della repubblica di Genova nel 1512.

Un Giovanni Paolo (1521-1575), di Tortona, uscito dalla celebre scuola di diritto di Padova, raggiunse il cardinalato sotto Pio V (1568): cf. Pastor, *Storia dei Papi*, VIII (Roma 1924) p. 109 s. Il nome dell'illustre prosapia da allora in poi si venne intrecciando a quello della Dominante per gli uomini illustri dati alla religione (v. la voce seguente), alle arti, alle scienze ed al governo della pubblica cosa. Ma la gloria più fulgida di tal casato fu Giacomo, pontefice dal 1914 al 1921 sotto il nome di Benedetto XV (v.) — A. Ferretto, *Studio cit.* (senza data) — L. Aug. Cervetto, *I patrizi Della Chiesa e Migliorati*, Genova 1915 (pp. 28). — Fr. Callaey, *La famiglia di Benedetto XV* e l'O. M. C., Roma 1916 (pp. 48).

DELLA CHIESA Bernardino, O. F. M., (1644-1721), celebre vescovo missionario. Nato a Venezia da un ramo della nobile casata precedente, entrò tra i Francescani in Assisi nel 1663. Ordinato sacerdote, fu in seguito lettore in teologia e guardiano del convento di Orvieto (1674-79). Fu pure teologo delle regina Cristina di Svezia (v.) che risiedette a Roma dal 1668, e direttore spirituale dei suoi familiari. All'appello della S. Congregazione di Propaganda Fide per supplire alla penuria di sacerdoti nei vicariati dell'Estremo Oriente, rispose sollecitamente, offrendo i suoi servizi. Nel 1679 la Congregazione lo metteva a capo dei missionari italiani in partenza per la Cina e lo designava come coadiutore di Mons. Pallu (v.) nominato amministratore apostolico della Cina per un settennio. Il 1° aprile 1680 fu consacrato vescovo nella Chiesa di Propaganda a Roma. Partì il 18 ottobre dello stesso anno ed arrivò, dopo varie peregrinazioni, al Siam (1682) ed infine (1684) in Cina, dove furono affidate al suo governo 4 province del centro, mentre quelle del sud restavano a mons. Pallu, che tuttavia morì il 29 ottobre 1684. Ebbe a vicario generale il celebre sinologo padre Basilio di Genova (v. Brollo Basilio). Nel 1685 gli toccò l'onore di consacrare a Canton il primo vescovo cinese, mons. Lopez (v.). Nel 1690 egli stesso fu nominato vescovo di Pechino, di cui tuttavia non prese possesso che dieci anni dopo, a cagione del ritardo con cui gli giunsero le bolle papali.

Nelle aspre difficoltà che tormentavano allora il lavoro missionario in Cina (giuramento di fedeltà ai vicari apostolici imposto ai missionari religiosi; approvazione, da parte di Clemente XI [v.], della decisione dell'Inquisizione sui Riti Cinesi [v.]; la controversia sul patronato portoghese in Cina) l'atteggiamento del Della Ch. fu ispirato insieme da fedeltà a Roma e da saggezza pratica.

Morì a Lintsing.

Bibl. — Lemmens, *Geschichte der Franziskanermissionen*, Münster i. W. 1929, p. 129 ss. — Pastor, *Storia dei Papi*, XV (Roma 1933): v. Indice. — N. Gubbels, *Trois siècles d'apostolat. Histoire du catholicisme au Hu-kwang*, Wu-chang, Hupeh 1934, ch. III, p. 38-47. — A. Jann, *Die Katholischen Missionen in Indien, China und Japan. Ihre Organisation und das portugiesische Patronat*, Paderborn 1915. — Van Den Wyngaert in *Archivum Franc. Hist.*, XXXI (1939) 17-47; XXXV (1942) 3-34. — Id. in *Dict. d'Hist. et de Géogr. eccl.*, VIII, col. 787 s.

DELLA FRANCESCA Piero o P. di Benedetto dei Franceschi. Pittore di Borgosansepolcro (1420?-1492), scolaro di Domenico Veneziano, influenzato non poco da Paolo Uccello, maestro di Melozzo da Forlì e di Luca Signorelli, amico di Fra Luca Paciolo, cui si ascrive un trattato sulla Pittura, ispirato e in gran parte composto dal D. F. Forte ritrattista, pittore di cavalletto, Piero è specialmente un grandissimo affreschista, come si dimostra nel coro di S. Francesco in Arezzo, dove ha rappresentato episodi della Leggenda della Croce, nei quali la sua genialità artistica si unisce a una amorosa ricerca scientifica. Forse questa ha una leggera supremazia su tutte le caratteristiche di Piero, e perciò i suoi lavori assumono l'aspetto di una « pietrosità » che ferma le figure in movimento come sotto un comando magico. Eccellenti, fra gli altri, gli episodi riproducenti la « Morte di Adamo », la « Scoperta della Vera Croce » e il luminoso « Sogno di Costantino ». Grande prospettico, insuperato creatore di armonie di spazi e di colori, il D. F., presenta la nobiltà del suo temperamento e la vivezza della sua ispirazione specialmente nelle produzioni a soggetto sacro, come l'affresco della « Resurrezione » a Borgosansepolcro, la « Flagellazione » di Urbino e la grande pala « Madonna e Santi » di Brera, che con gli affreschi di Arezzo costituisce il meglio delle opere sue. — Enc. It., XXVII, 208 *b*-213 *a*.

DELLA PORTA: 1) Antonio, detto il Tamagnino (+-1537), celebre scultore lombardo, forte figurista, uno dei migliori fra tutti quelli della coorte di maestri italiani esulati in Francia, apportatori colà del Rinascimento italico. Suo capolavoro è il busto di Accellino Salvago, ora a Berlino, ma di altissimo valore è tutta la sua copiosa produzione come figurista e come ornatista. A Genova di lui si ammirano i portali del palazzo Cattaneo e del palazzo S. Giorgio: a Brescia scolpisce i bassorilievi alla Madonna dei Miracoli; lavora alla Certosa di Pavia. Molte opere sue si trovano anche in Francia.

2) Giacomo (1540-1602), architetto, allievo del Vignola, vissuto quasi sempre a Roma. Divide col Fontana la supremazia sugli « edificatori » dell'Urbe alla fine del cinquecento. Produzione incredibilmente feconda. Per quanto riguarda l'architettura religiosa, ha al suo attivo il completamento del « Gesù », la facciata di S. Luigi ai Francesi, le chiese della Madonna dei Monti e di S. Atanasio dei Greci, le cappelle Gregoriana e Clementina in San Pietro e una collaborazione di prim'ordine per l'elevazione di quella cupola. Grande realizzatore, trasmise al periodo successivo gli schemi della facciata di chiese a due ordini sovrapposti e a risalti ritmici.

3) Giov. Battista. v. Fisiognomia.

4) Giovanni Giacomo, scultore e architetto (1485-1555). Molti lavori suoi a Milano (sepolcro di Ludovico il Moro), alla Certosa di Pavia (sepolcro di Gian Galeazzo), ma specialmente a Genova (cappella di S. Giovanni Battista e statue di S. Luca e di S. Marco nel Duomo, il portale di palazzo Salvago, la statua di Giano Grillo), dove instaura un barocchismo tra lombardo e michelangiolesco.

5) Guglielmo, figlio del precedente, scultore (1500-1577); collaboratore col padre a Genova. Il suo spirito si affinò a Roma, dove Michelangelo gli ottenne l'incarico del sepolcro di Paolo III per la basilica Vaticana. — Enc. It., XII, 547-50 *a*.

DELLA QUERCIA Jacopo, senese (1374(5) -1438). Studioso di Giovanni Pisano e di Giotto. Si im-

mortalò precipuamente per l'esecuzione della Fonte Gaia, che, architetto e scultore, fece a Siena e per cui fu chiamato *Jacopo della Fonte*. Logorata dal tempo, i marmi originali di essa vengono conservati nel museo della cattedrale e la Fonte è stata sostituita da una copia eseguita nel 1856 da Tito Sarrocchi. Opere rappresentative del D. Q. sono pure la porta centrale di S. Petronio a Bologna, il monumento a Ilaria del Carretto a Lucca, potente fatica di arte squisita, e il fonte battesimale in S. Giovanni a Siena. Precorre, per la virilità del suo scalpello e per la grandiosità della sua concezione, Michelangelo. — Enc. It., XII, 550 s.

DELLA ROBBIA. Famiglia di scultori e ceramisti fiorentini del Rinascimento. Salvo qualche lavoro transmigrato in musei esteri, tutte le opere dei D. R. si trovano nella Toscana, nell'Umbria e nelle Marche. Esse presentano caratteristiche inconfondibili. Già eccellenti sotto l'aspetto della scultura, suscitano sensi di alta ammirazione per la perfezione conseguita sotto l'aspetto ceramico. Lo smalto, puro, lucido, senza screpolature, la terra cotta con misura esatta, i colori — a grandissima prevalenza l'azzurro degli sfondi — brillantissimi. Sono bassorilievi, altorilievi, altari, sacelli, lunette, fonti battesimali, ornati, fiori, cherubini. I soggetti quasi sempre di ispirazione sacra, tutti pervasi e rifrangenti un alto e immediato senso di misticismo religioso.

Luca (1400-1482) è il capostipite che trova l'invetriatura delle terre. Queste ebbero da lui in origine una applicazione puramente architettonica e solo più tardi Luca concepì il rilievo trasportabile come un quadro. La coloritura è sobria: bianche le figure, celeste o azzurro lo sfondo; il verde, il giallo, il viola adoperati per le ghirlande di fiori e di frutti che cingono i tondi o girano sull'arco delle lunette. Numerosissime sono le sue « Madonne » col Bambino e tra gli angeli. In esse L. dimostra una freschezza di fervore religioso insuperato. Forte statuario, è sua la cantoria d'organo nel museo di S. Maria del Fiore, capolavoro di sentimento e di fattura.

Andrea, suo nipote (1435-1528). Plastico di grande abilità e di squisita dolcezza; decoratore fecondo, rinnova le pure e candide eleganze di Luca (tondi dell'ospedale degli Innocenti a Firenze, e opere varie e numerose a Firenze, alla Verna e a Siena). Ebbe sette figli, di cui cinque, come lui, scultori.

Il più celebre fra essi è **Giovanni** (1469-1529) per l'abilità coloristica (fregio dell'ospedale di Pistoia) e per l'intenso realismo delle sue figure. — Enc. It., XII, 551 *b*-54.

DELLA ROVERE, umile famiglia ligure che si volle far discendere da un ramo dei Della Rovere di Torino, conti di Vinovo dei quali assunse anche lo stemma, quando fu illustrata da due pontefici ed acquistò grande potenza politica e militare in Italia. Dei personaggi che diede alla Chiesa meritano menzione:

Clemente *Rovere-Grosso* († 1504), cardinale dal 1503, n. a Savona, m. a Roma, nipote di Sisto IV.

Cristoforo († 1478), dei conti di Vinovo, arcivescovo di Tarantasia (Moustier), fatto cardinale poco tempo prima di morire, illustre nella scienza del diritto.

Domenico († 1501), fratello del precedente, creato cardinale (1483) da Sisto IV, dal 1482 al 1499 arcivescovo di Torino. È ricordato per lo zelo nel fondare e riparare edifici sacri; restaurò tra l'altro la cattedrale di Torino. — Cappelletti, XIV, 46.

Francesco. v. Sisto IV.

Gerolamo (1530-1592), torinese, vescovo di Tolone, dal 1564 arcivescovo di Torino, dove lasciò bella fama di santità, di zelo e dottrina, fatto cardinale da Sisto V (1586), caro al popolo e ai principi. Sotto il suo governo pastorale avvenne (1578) la solenne traslazione della S. Sindone da Chambery a Torino. — Cappelletti, XIV, 51, 67-69.

Giuliano. v. Giulio II.

Giulio *da Montefeltro* (1535-1578), n. ad Urbino, onde fu detto *Cardinale di Urbino*, figlio di Francesco Maria duca d'Urbino, vescovo di Vicenza, Urbino, Ravenna e di altre diocesi, fatto cardinale nel 1547. Condusse con lode legazioni in Umbria e fu magnifico protettore della S. Casa di Loreto. — Cappelletti, II, 153 ss, ecc.

Leonardo *Rovere-Grosso* († 1520), fratello di Clemente, vescovo di Agen, fatto cardinale da Giulio II (1503), insigne per dottrina giuridica e per la sua carità. — Ciaconius, III, 252, 63 s, 76 s; IV, 161 s; III, 730 ss, 255

DELLA TORRE, famiglia probabilmente originaria di Valsassina, donde si trasferì in Milano a mezzo il sec. XIII, tramutando il nome in quello di *Torriani*, già proprio di altra famiglia. Dal 1247 **Martino** divenne come il vero signore di Milano. Rappresentante del partito guelfo, vinse a Cassano d'Adda (1259) il famoso Ezzelino da Romano.

Raimondo, arciprete di Monza, contese per la sede arcivescovile di Milano con Ottone Visconti, candidato papale. La città fu colpita dall'interdetto. Raimondo potè avere il vescovado di Como (1263), donde fu trasferito poi (1273) ad Aquileia. — Ughelli, V, 300, s. 94-96. — Enc. It., XII, 558.

Gastone. Fu dapprima decano del capitolo ad Aquileia presso l'arciv. Raimondo. Nel 1308 fu eletto arciv. di Milano, ma dal suo casato ebbe molto a soffrire e fu perfino incarcerato, perchè rinunciasse. Nell'epifania del 1311 incoronò nella basilica Ambrosiana Enrico VII. Nel 1317 fu trasferito ad Aquileia. Capo dei guelfi, morì presso Firenze per una caduta da cavallo. — Ughelli, IV, 201; V, 97.

DELLE LANZE Vittorio Amedeo Ignazio, Card. (1712-1784), n. a Torino, dove fu ordinato sacerdote (1743) e creato regio cappellano e abate di S. Giusto in Susa, gran cappellano della corte sabauda, abate di Lucedio (Vercelli), dal 1747 cardinale e vescovo titolare di Nicosia, dal 1749 abate di S. Benigno di Fruttuaria: con un lavoro illuminato, nascosto, e benedetto da Dio risollevò dalla rovina spirituale e materiale l'abbazia e i dintorni, creando case, chiese, il seminario e attendendo umilmente, come un semplice sacerdote, alla cura d'anime. — G. Barberis, *Il card. Delle Lanze*², S. Benigno Canavese 1933.

DEL PAZ Angelo, O. F. M. (1540-1596), n. a Perpignano, m. a Roma. Per la grande sua dottrina e pietà fu accettissimo ai Pontefici. Ebbe venerazione per S. Tommaso. Commentò i 4 Vangeli (editi solo *S. Marco* e *S. Luca*, Roma 1623, 1625). Lasciò inoltre scritti spirituali.

DELPUIG Paola *da S. Luigi* (1811-1889), n. a Malgrat de Mar in diocesi di Gerona (Spagna), m. a Vich; seconda superiora generale delle *Carmelitane della Carità*, successa (1854) alla fondatrice stessa Gioachina Vedruna (v.), che in nome di

Dio l'aveva introdotta nell'Istituto (1830). Spirò placidamente dopo essersi fatta recitare le Sette Parole di Gesù in croce. È introdotta a Roma la causa di beatificazione. — *AAS* XXIV (1932) 281-283

DEL RIO Martino Antonio, S. J. (1551-1606). Celebre erudito, « miraculum sui temporis » (Lipsius), n. ad Anversa, m. a Lovanio. Vicecancelliere e procuratore gener. del Consiglio del Brabante, entrò nella Comp. di Gesù (1580). Insegnò filosofia a Douai, teologia ed esegesi a Liegi, Gratz, Salamanca; conosceva 9 lingue e possedeva straordinaria cultura. Scrisse di filologia e giurisprudenza (commenti a Claudiano, Seneca, Solino, diritto civile), di esegesi (Genesi, Cantica, Geremia, Proverbi), di letteratura (su Ennio e il vescovo-poeta Orientius). La sua celebrità è principalmente affidata ai molto letti (20 edizz. sino al 1755) *Disquisitionum Magicarum* libri VI, 3 voll. 1599, opera più erudita che critica, divenuta un manuale dei giuristi nei tristi processi contro la magia. La teologia gli deve un *Opus Marianum*, 1607. — Duhr, *Geschichte der Jesuiten*, vol. I e II. — P. Bernard in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 262 s. — Hurter, *Nomenclator*, III (1907) col. 489-94. — Sommervogel, II, 1894-1905.

DE LUCA Giovanni Battista, Card. (1614-1683), n. a Venosa, m. a Roma: « maximum jurisprudentiae lumen » (Guarnacci). Studiò a Napoli ed esercitò con successo l'avvocatura in Roma, occupandosi con intelligenza anche di scienze economiche e finanziarie. Nel 1645 venne a Roma, dove raccolse nuovi allori nel foro e mise insieme una discreta fortuna. Già anziano, si fece sacerdote. Innocenzo XI lo favorì, nominandolo prima uditore, indi segretario dei memoriali e infine cardinale con il titolo di S. Girolamo degli Schiavoni. Ci lasciò opere dottissime e ancora oggi consultate, quali: *Relatio Curiae Romanae* (1683), *S. Rotae Rom. decisiones* (1726), *Il dottor volgare* (1679), *Il Cardinale della S. R. Chiesa pratico* (1726). L'edizione d'insieme ebbe per titolo: *Theatrum veritatis et justitiae*, 19 voll., Roma 1669-1777.

Bibl. — Guarnacci, I, 163-166. — Hurter, *Nomenclator*, IV (1910) col. 579-82. — R. von Scherer in *Kirchenlexikon*, VIII (1893) col. 182-183. — Enc. It., XII, 572.

DE LUGO. v. Lugo (De).

DELUIL-MARTINY, Maria di Gesù, Ven. (1841-1884), al secolo *Maria Carola Filomena*, n. a Marsiglia. Educata a Marsiglia e a Lione in case religiose, confortata nelle vie della santità dal S. Curato d'Ars, si consacrò dapprima all'istituzione e alla diffusione della pia associazione della *Guardia d'onore* di Gesù, che in breve tempo ebbe magnifica fioritura. Poi, sotto la direzione spirituale di Giov. Calage S. J., rinunciando definitivamente al mondo col voto di perpetua castità (1867), si consacrò alla fondazione di una nuova congregazione religiosa detta delle *Figlie del S. Cuore di Gesù*, il cui fine fosse la continua immolazione riparatrice. Aprì la prima casa nel 1872 a Berchem-les-Anvers, un'altra ad Aix, una terza a La Servianne presso Marsiglia. L'Istituto prosperò. L'approvazione delle regole, superati gravi ostacoli, fu data dalla S. Sede il 2 febbr. 1902.

La Fondatrice fu uccisa proditoriamente a La Servianne dal folle ortolano del convento. Oggi la sua salma riposa nella Basilica del S. Cuore da lei costruita a Berchem. La sua causa fu introdotta il 25-5-1921. — *AAS* XIII (1921) 357-60. — L. Laplace, Paris 1916.

DE MAISTRE Giuseppe (1753-1821). Scrittore, apologeta. N. a Chambéry, m. a Torino. Figlio del presidente del Senato della Savoia, senatore egli stesso nel 1788, si ritirò nel 1792 a Losanna quando la Savoia divenne francese. Dal 1802 al 1806 fu a Pietroburgo quale ministro del Re di Sardegna del quale era stato cancelliere nel 1799. Nella sua gioventù, mosso da un temperamento idealistico, si lasciò prendere dall'ondata umanitaria della massoneria, cui diede il nome e notevole attività. Ma fatto più esperto conoscitore del suo tempo, ne capì gli errori e vi reagì con baldanzoso vigore. D'una sensibilità vivissima, quasi lirica, il de M. si affianca al de Bonald (v.) nel costituire il binomio dei due più profondi pensatori che abbia avuto la Rinascenza religiosa francese seguita alla tormenta rivoluzionaria. Ha al suo attivo molti scritti di varia indole; ma dove si possono rilevare le sue idee direttrici è in un gruppo di lavori che ebbero grande risonanza: *Considérations sur la France* (1796), l'opera *Du Pape* (1819) e il dialogo filosofico *Les Soirées de Saint-Petersbourg* (1821).

Con più originalità che il de Bonald, e fors'anche con più intelligenza, il de M. si accinge a confutare i filosofi del secolo XVIII, e specialmente il Rousseau, giudicato dal de M. il più deleterio tra i sofisti del tempo. L'uomo radicalmente cattivo trova la sua salvezza nella Redenzione di Cristo e nelle prove purificatrici disposte dalla Provvidenza lungo il corso della vita dell'umanità. Il De M. punta sulla monarchia assoluta, ma al disopra di essa colloca la Provvidenza e il tribunale della Chiesa e del Papa, naturalmente infallibile, che tutela gli interessi e la libertà dei popoli e che controlla il potere dei re. Da notarsi nel de M. l'atteggiamento apertamente antigallicano, e uno spirito *unitario* di sapore decisamente moderno.

DEMETRIA, Santa. Nobile giovinetta della casata romana degli Anici, la quale, per esortazione di S. Agostino, verso il 413, in Cartagine si consacrò a vita religiosa (pure rimanendo nel secolo: cf. *Revue d'Hist. eccl.*, 38 [1937] 13 s) insieme colla madre Giuliana e coll'ava Proba: in lode di ciò « multi, qui tunc in Ecclesia praeeminebant non siluerunt » (PL 55, 162) e le inviarono lettere (**Ad Demetriadem**). La lunga lettera di S. Gerolamo è una calda esortazione alla perseveranza, alle precauzioni e alle virtù della vita religiosa (PL 22, 1107-1124). La lettera di Pelagio, è, coerentemente al suo errore (v. Pelagio, Pelagianesimo), una sopravalutazione della volontà umana, sulla quale esclusivamente D. è invitata a fare assegnamento (PL 30, 15-45; cf. 33, 1099-1120). S. Agostino e Alipio scrivendo a Giuliana denunciano nella lettera di Pelagio il virus dell'eresia, perchè la famiglia di Giuliana ne sia preservata (PL 33, 848-54, *Epist.* 188; cf. *De gratia Christi*, 37, PL 34, 37). Una lettera attribuita a Leone Magno esorta D. all'umiltà (PL 55, 161-80). L'invasione dei Vandali la costrinse a ritornare in Roma (dopo il 427), dove, per esortazione di Leone, costruì la chiesa di S. Stefano. D. si festeggia ai 24 di febbraio. — M. Gonsette, *Les directeurs spirituels de D.*, in *Nouv. Revue Théol.*, 60 (1933) 788-801. — Acta SS. *Febr.* III (Ven. 1736) *die* 24, p. 429.

DEMETRIANO, Santo. Di un San D. « vescovo » è menzione nel mese di novembre in due antichissimi calendari siriaci nestoriani provenienti dal monastero di Qennešre sulla riva sinistra dell'Eufrate, di fronte ad Europo. Al 10 novembre anche il Martirologio Geronimiano commemora un « Demetrio » (in due mss. qualificato « vescovo ») in capo a un gruppo di santi localizzati « in Antiochia ». Mediante un accurato spoglio di tutti i documenti noti, P. Peeters conchiude che si tratta probabilmente di « Demetriano », XIV (alias XV) vescovo di Antiochia, di cui Dionigi d'Alessandria ed Eusebio ci lasciarono poco più che il nome. Deportato dai Persiani nel 256, morì in prigionia prima del 261. Suo figlio Domno fu pure vescovo di Antiochia dopo la deposizione di Paolo di Samosata.

Altro esempio di Santi antiocheni certamente storici e illustri, la cui memoria rimase isolata nei cennati calendari siriaci nestoriani, è quello dei martiri Gioventino e Massimino (v.). — P. Peeters in *Analecta Bolland.*, XLII (1924) 288-314.

DEMETRIANO, Santo (c. 830/35-c. 910/15). Nato a Sike nell'isola di Cipro da piissimi genitori, a 15 anni, per volere di essi, si unì in matrimonio con una avvenente giovinetta, che la morte rapì dopo tre soli mesi. Si ritirò allora in solitudine nel monastero di S. Antonio e, ricevuto l'abito monacale, fu esempio di severe virtù, per le quali Eustazio, vescovo di Citera in Cipro, lo volle con sè, lo ordinò sacerdote e gli affidò l'amministrazione dei beni ecclesiastici. Ritornato fra i monaci, fu eletto abate. Ma, trasferitosi Eustazio alla sede metropolitana di Salamina, D. dovette accettarne la successione in Cipro. Essendo avvenuta un'invasione di Saraceni, il santo vescovo, seguiti gli esuli nella regione di Bagdad, in breve potè impetrarne il rimpatrio. Morto, fu sepolto nella cattedrale. È tradizione che le sue reliquie stillassero balsamo, guarissero malattie e fugassero i demoni. — Acta SS. *Nov.* III (Bruxellis 1910) *die* 6, p. 298-308 (Vita in greco). — H. Delehaye in *Analecta Bolland.*, XXVI (1907) 249 ed Ed. Kurtz, *Bemerkungen zur* Vita *des Hl. Demetriano*, ivi XXVII (1908) 28-34.

DEMETRIO (S.), vescovo di Alessandria dal 189 al 231-32, undicesimo nella serie, ma il primo di cui conosciamo qualche cosa più che il nome. Verso il 196 scrisse ai vescovi di Gerusalemme, di Antiochia, di Roma (papa Vittore) una lettera sul modo di dedurre il computo pasquale dalla Pasqua giudaica; l'informazione è tardiva, poichè ci viene da Eutichio, patriarca di Alessandria del sec. X (*Annali*, 361-63; PG 111, 989), ma non abbiamo motivo di rigettarla; ai tempi di D. era aperta la questione della Pasqua ed erano in uso gli scambi epistolari tra le Chiese d'Oriente e di Alessandria (Eusebio, *Hist. Eccl.*, V, 23 ss.). Il Pitra attribuì a D. anche un frammento esegetico su Ger. III 19, col titolo: *Sul terremoto* (*Anal. sacra*, II, 345 s.). Dapprima protesse Origene (v.), ma poi lo osteggiò e raccolse contro di lui due sinodi ad Alessandria: nel primo si toglieva al maestro l'insegnamento e lo si esiliava, nel secondo lo si deponeva dal sacerdozio. Secondo Eusebio (*Hist. Eccl.*, VI, 8; PG 20, 536 s) e S. Girolamo (*De vir. ill.* 54; PL 23, 604 s) questa ostilità avrebbe avuto bassi motivi di gelosia.

Bibl. — Bardenhewer, *Gesch. der althirchl. Liter.*, II (1903) p. 158-160. — Batiffol, *La Littér. grecque*, Paris 1897, p. 127-128. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, IV, col. 2411; VIII, col. 2752 s.

DEMETRIO, apologista greco del sec. X, metropolita di **Cizico**, autore di un buon trattato sugli errori dei Giacobiti e degli Armeni, composto per invito di Costantino Porfirogenito (913-959) ed a lui dedicato (cf. PG 127, 879-902, dove è però attribuito a Filippo il Solitario). Un dubbio permane sulla appartenenza a D. della seconda parte del trattato — L. Petit in *Dict de Théol. cath.*, IV, col 264 s.

DEMETRIO di **Lampe** nella Frigia (sec. XII). Ritornando da una delle molte ambasciate in occidente, espresse la sua disapprovazione per l'interpretazione occidentale delle parole di Cristo: *Pater maior me est* (Giov XIV 28 *b*). Sottraendosi all'ordine dell'imperatore, pubblicò il suo pensiero, aprendo una nuova crisi teologica, che risuscitava la controversia ariana. Manuele Comneno, che sostenne sempre l'ortodossia, raccolse un sinodo nel 1166 e fece condannare il laico presuntuoso. Tali informazioni — troppo grame — ci fornisce Giov Cinnamo (*Storia*, VI, 2; PG 133, 615-623). — L. Petit in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 265 s.

DEMETRIO († circa il 306), Santo, Martire e Patrono di **Tessalonica** (Salonicco), il più illustre fra i sette martiri di questo nome ricordati nel Martirologio Romano. Secondo gli Atti, un po' tardivi e dai critici sottoposti a riserve, D. fu di nobile famiglia macedone, giunse alla carica di proconsole in Acaia e cristiano convinto e zelante fece pubblicamente propaganda e convertì molti alla sua fede. Passando l'imperatore Massimiano a Tessalonica lo fece chiamare a sè e trovatolo fermo e coraggioso nella professione cristiana, avviatosi a uno spettacolo gladiatorio, lo fece rinchiudere nel calidario dei bagni pubblici. Nella lotta dei gladiatori avvenne che un giovane, Nestore, colla benedizione di Demetrio, osò affrontare e uccise un famoso e fortissimo gladiatore, Lieo, assai ammirato dall'imperatore, il quale, adirato, dopo lo spettacolo fece trafiggere D. nel calidario. Fu sepolto nello stesso luogo da alcuni cristiani e sul sepolcro, illustrato da molti miracoli, si innalzò nel sec. V quel magnifico tempio che, fino a vent'anni fa, si ammirava come uno dei più notevoli monumenti dell'arte bizantina (descrizione presso Papageorgiu): oggi è ridotto a macerie.

D. ebbe larghissimo culto. I Greci lo dissero « megalomartire » e ne inserirono il nome nel Canone della Messa.

Il Delehaye propende a credere che il culto di S. Demetrio sia stato importato da Sirmio a Tessalonica. Un Martirologio siriaco del sec. IV commemora infatti un martire D. originario di Sirmio.

Bibl. — Acta SS. *Oct.* VI (Bruxellis 1856) *die* 8, p. 50-209. — Synaxarium *Ecclesiae Constantinop.* (ib. 1902) *die* 26 Oct., col. 163-166. — Analecta Boll and., XVI (1897) 66-68. — A. Pernice in *Bessarione*, serie seconda, 2 (1901-1902) 181-187. — P. N. Papageorgiu in *Bizantinische Zeitschrift* 17 (1908) 321-381. — H. Delehaye. *Les légendes grecques des Saints militaires*, Paris 1909, p. 103 ss. — Id. in *Analecta Bolland.*, XLIII (1925) 57-61 e ss. — È preannunciata (*Neue Ordnung* 18 aprile 1943) la pubblicazione, da parte del prof. Jordan Ivanof dell'accademia di Sofia, di un *Canone di S. Demetrio*, opera lirica composta di otto o nove inni che si cantavano nella festa del Santo; detto *Canone*, recentemente scoperto, non ha nulla a che

fare con quello messo insieme dai SS. Cirillo e Metodio e diffusosi in redazioni bulgare, russe e serbe tra il sec. XI e il XIII.

DEMETRIO Cidonio (c. 1320-1400), di Tessalonica, uno dei più celebri scrittori cattolici bizantini. Acquistatasi, sotto Nilo Cabasila, una vasta cultura letteraria, s'applicò con ardore alla teologia. Fu scriba dell'imperatore Giovanni VI Cantacuzeno (1341-1355), il quale se lo tenne caro per la sua abilità negli affari di stato, per la sua straordinaria oratoria, e, quando abbandonò l'impero per la solitudine del monte Athos, lo volle con sè. Fu uno spirito pensoso, retto e appassionato di verità: quando il celebre Barlaam (v.) si convertì al cattolicesimo, D. lo scongiurò, in nome della loro amicizia, perchè comunicasse anche a lui i motivi teologici che lo avevano spinto a quel passo e il Calabrese benignamente rispose (PG 151, 1283 ss); studiò la teologia occidentale dei padri e dei dottori antichi e medievali, cercando di liberarla dai pregiudizi con cui era stata velata dalla lunga polemica antilatina. Allora vide bene che non c'era alcuna frattura fra la dottrina occidentale e quella degli antichi padri greci e dei testi liturgici bizantini, circa la processione dello Spirito Santo e il primato papale. Abbandonò lo scisma, abbracciando il cattolicesimo. Soffrì persecuzioni, ma non cessò mai di lottare in pro della vera fede, combattendo gli errori, soprattutto dei Palamiti, consacrando ogni sua attività politica, oratoria, letteraria per ricondurre gli orientali a Roma. All'uopo il mezzo più efficace era far conoscere in oriente la genuina teologia dell'occidente. Così è che D. tradusse in greco la *Summa contra Gentes* (1355) di S. Tommaso, gran parte della *Summa theologica* (parte I e II^{a} II^{ae}, quasi tutta la I^{a} II^{ae}), tre *opuscoli* di S. Tommaso, opere di *S. Prospero*, di *S. Agostino*, di *S. Fulgenzio*, il *De processione Spiritus Sancti* e l'*Epistola ad Valerianum* di S. Anselmo, la *Confutatio Alcorani* di Ricoldi da Montecroce O. P. (PG 154, 1075 ss, frammenti), la *Genealogia* di Cristo di Pietro da Poitiers.

Delle opere originali ricordiamo il fortunatissimo trattato *De contemnenda morte* (PG 154, 1169 ss), le *orazioni* sacre e politiche, che sono fra le cose più belle create dalla letteratura bizantina, circa 380 *lettere* che spesso sono veri trattati e una quindicina di opere apologetiche e dogmatiche. Gli scritti di D., in massima parte ancora inediti, costituiscono un problema di critica letteraria sempre aperto; secondo M. Jugie e Giov. Mercati sono spuri i trattati, solitamente attribuiti a D., *De processione Spiritus Sancti ad eos qui dicunt Filium Dei non esse de essentia Patris* (PG 154, 863 ss), *De impiis dogmatibus Greg. Palamae* (ib. 837 ss), che vanno rivendicati rispettivamente a Manuele Caleca (v.) e al monaco Nifone.

Quando Giovanni V Paleologo nel 1369 si recò a Roma per fare la professione di fede, D. lo seguì e suscitò nei Romani tanto desiderio di sè e tanta simpatia che essi lo vollero trattenere. D. resistette per consacrarsi all'apostolato nella sua patria. Si dice che passasse gli ultimi giorni di vita in un convento dell'isola di Creta.

Bibl. — M. Jugie, *Theol. dogm. christianorum orient.*, I (Parisiis 1926) p. 476-80. — A. Palmieri in *Dict. de Théol. cath.* III, col. 2454 58. — Enc. It., X, 222 *a*. — Fabricius, *Bibliotheca graeca*, V, 43,7 (vol. X, Hamburgi 1737) p. 385-90. — G. Cave, *Scriptorum eccles. historia litteraria*, Genevae 1720, *App.* p. 38. — G. Mercati, *Per l'epistolario di D. C. Studi bizantini e neoellenici*, 1931, III, 201-230. — Id., *Notizie di Procoro e Dem. Cid., Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota*. Città del Vaticano 1931, con ediz. di alcuni testi.

DEMETRIO (Dimitri) Daniele (1651-1709), dal 1702 metropolita di Rostov, n. a Makarovo, fattosi monaco nel 1668, ordinato prete nel 1675 e vescovo nel 1701. Tutto si spese per rilevare dall'abiezione morale e intellettuale il popolo e il clero della sua eparchia. Nel 1752 il suo corpo fu trovato intatto: e nel santo sinodo del 1757 egli veniva canonizzato. Festa 21 settembre. La sua produzione agiografica, apologetica, teologica, ascetica, storica gli assicura un posto glorioso nella letteratura russa. Fu ortodosso, ma lascia scorgere influenze della teologia latina assorbite alla scuola di Kiev, e nella sua opera pastorale non disdegnò imitare i Gesuiti e i vescovi cattolici della Piccola Russia. — A. Palmieri, in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 1353-57.

DEMETRIO Pepano, teologo greco di Chio, n. verso il 1620. Studiò a Roma e poi vi insegnò greco. Tornato in patria, si preoccupò di riavvicinare i greci scismatici alla Chiesa cattolica. I suoi scritti teologici, tutti indirizzati a questo scopo, furono raccolti dall'Amaduzzi sotto il titolo: *Demetrii Pepani Domestici Chii, opera quae reperiuntur*, Romae 1781.

DEMIURGO, letteralmente artefice, è detto da Platone (*Tim.* 28 a ss.) il « fattore e padrone dell'universo », cioè il dio, che, guardando alle idee, forma dalla materia il cosmo. Non si tratta, dunque, di un creatore, ma, al massimo, di un costruttore dell'universo, preesistenti forma e materia. Si potrebbe pensare ad un'espressione puramente poetica, ma essa ha avuto fortuna nella filosofia posteriore specialmente tra gli gnostici, per i quali D. è colui che a capo dei sette angeli creatori, signori dei sette cieli che coprono la terra, ha concreato il mondo sensibile, e dagli gnostici il D. viene identificato solitamente col Dio annunciato nel V. T. ed è ritenuto da loro il principio del male e comunque inferiore al vero Dio, annunciato dal N. T., anzi dalla gnosi. D., inoltre, si è chiamato, di recente, qualche volta l'uomo, in quanto considerato creatore del proprio mondo. — F. Burzio, *Il Demiurgo e la crisi occidentale*. Milano 1933. — Enc. It., XII, 591.

DEMOCRAZIA Cristiana. Etimologicamente, D. significa dominio o reggenza di *popolo*, δῆμος, o meglio, dei cittadini senza distinzione di nascita o di ricchezza. Nella sua lunga e fluttuante storia ebbe aspetti politici e aspetti economici, sviluppò principî e dottrine, ispirò governi e istituzioni. G. Rousseau tentò di porre le basi della D. nel senso moderno e la « Dichiarazione dei diritti dell'uomo » può dirsi la carta statutaria delle democrazie, specialmente politiche, nel senso moderno (cf. Bryce, *Democrazie moderne*, trad. ital., Milano 1930). Ma non vogliamo parlare di esse, che assunsero quasi dovunque uno spiccato colore anticlericale e talora indirizzi nettamente massonici; bensì della D. C. nelle manifestazioni che ebbe in Italia. Il nome di D. C. ci richiama dunque quel movimento per la restaurazione di un nuovo ordine sociale, ispirato ai principî cristiani, che si è sviluppato in Italia e altrove dopo la celebre enciclica

Rerum Novarum di Leone XIII, sulla condizione degli operai (15 maggio 1891). In alcuni paesi questo medesimo movimento prese altri nomi, come quello di *cristianesimo sociale*.

Veramente anche prima dell'enciclica leoniana un simile movimento di idee e di azione esisteva già in molti paesi cattolici. Ma è certo che la parola del Pontefice, tutta vibrante di commozione per le sorti delle classi lavoratrici, fece rifiorire una nuova e rigogliosa primavera di opere sociali in tutte le nazioni cattoliche. E poichè un tale movimento ridondava, in definitiva, a favore del popolo lavoratore, rivendicandone i legittimi e disconosciuti diritti, così si spiega come e perchè assumesse il nome di *democrazia cristiana*. Nome che ebbe, quindi, un significato diverso da quello etimologico; poichè la D. C. non perseguiva, come obbiettivo diretto, la *sovranità del popolo*, ma la *giustizia sociale a favore del popolo*. La D. C. quindi non doveva reclamare un governo *del* popolo, ma *pel* popolo; e tale suo intento ne giustificava il nome.

Ma poichè questo nome creava un certo equivoco, essendo allora usato da altri nel senso politico e anticristiano, così i cattolici militanti dell'ala destra, chiamati *conservatori* e *intransigenti*, gli fecero il viso dell'armi, sentendo nel nome stesso come un sapore agro di demagogismo.

Se non che la questione del nome fu finalmente risolta dallo stesso Pontefice Leone XIII, nell'enciclica *Graves de communi re* (18 gennaio 1901), nella quale autorizzava la denominazione di *democrazia cristiana*, scartando invece quella di *socialismo cristiano*, che alcuni democratici di troppo zelo mostravano di prediligere. A togliere poi ogni equivoco sulla portata della parola, il medesimo Pontefice scriveva: « Non sia lecito di dare un senso politico alla *democrazia cristiana*. Poichè, sebbene la parola *democrazia*, chi guardi all'etimologia e all'uso dei filosofi, serva a indicare una forma di governo popolare, tuttavia nel caso nostro, smesso ogni senso politico, non deve significare se non *una benefica azione cristiana a favore del popolo* ».

Ma il dissenso intorno al nome celava un dissenso ben più profondo intorno alla sostanza, ossia al programma del movimento democratico; il quale, animato da un soffio ardente di vita, andava facendo rapide e larghe conquiste, contendendo il passo al socialismo irrompente. Sorsero infatti i famosi *Fasci democratici cristiani*, che furono sostenuti da periodici battaglieri, nati qua e là nelle più importanti città d'Italia; e si svilupparono poi, con mirabile fecondità, e divennero centri fattivi d'azione sociale. Si calcola che nel 1901 esistessero in Italia circa 3000 organizzazioni professionali costituite dai Fasci, con più di 100.000 organizzati. Cifra che, in quei tempi, era certamente notevole.

Di fronte alla D. C. si formarono tra i cattolici come tre correnti: di destra, di sinistra e di centro. La *corrente di destra* faceva capo al Conte G. B. Paganuzzi, presidente dell'*Opera dei* Congressi e Comitati cattolici (v.). La *corrente di sinistra*, formata in prevalenza dai giovani, era capeggiata dal sacerdote Romolo Murri, che dirigeva il periodico *La cultura sociale*, molto diffusa.

I *destri* diffidavano del movimento democratico, perchè vi vedevano il pericolo di una *lotta di classe*, quale era predicata dal socialismo. E non si può negare che alcuni dei giovani democratici cristiani, nei loro metodi, troppo imitassero i socialisti, sia pure allo scopo di impedirne o strapparne le conquiste.

Ma la corrente che, come sempre, rappresentava la verità, era quella *mediana*, la quale aveva un autorevole esponente nel Prof. Giuseppe Toniolo. Questi, infatti, concepiva la democrazia cristiana come « quell'ordinamento civile nel quale *tutte le forze* sociali, giuridiche ed economiche, nella pienezza del loro sviluppo gerarchico, cooperano proporzionalmente al bene comune, rifluendo nell'ultimo risultato a *prevalente vantaggio delle classi inferiori* ».

Questa esatta concezione era poi sanzionata dall'enciclica *Graves de communi re*, dove si diceva che la D. C., « mentre mette ogni impegno nel cercare il vantaggio delle classi più umili, non deve trascurare le superiori, che pure non valgono meno alla conservazione e al perfezionamento della società ».

Come si vede, con queste autorevoli parole il *Pontefice della democrazia cristiana* eliminava anche il pericolo più sopra ricordato, affermando decisamente il principio della *armonia di classe*, che doveva informare tutta l'azione sociale dei cattolici.

Ma la rottura tra i cattolici di destra e quelli di sinistra — che si chiamavano senz'altro *democratici cristiani* — doveva venire su un'altra questione; la quale avrebbe poi determinato la defezione di parecchi dei secondi, compreso il loro capo.

I democratici cristiani avevano più volte tentato di imprimere un carattere politico al loro movimento, discostandosi dalla direttiva segnata dalla Santa Sede, la quale voleva non si sconfinasse dalle linee di una pura azione sociale a favore del popolo. Per di più, insofferenti della tutela dell'*Opera dei Congressi* — che allora coordinava tutto il movimento cattolico — giudicata troppo rigida e ispirata a criteri misoneisti, anelavano a separarsi da essa, creando un nuovo organismo nazionale autonomo.

Questa tendenza separatista sembrò vicina a tradursi in realtà nel settembre 1900, in occasione del Congresso di Roma. Infatti il periodico di Romolo Murri indisse contemporaneamente, nella stessa città di Roma, un convegno di giovani democratici, che, nella intenzione dei promotori, doveva approvare le tavole statutarie del nuovo *partito autonomo*. Fortunatamente i molteplici appelli alla disciplina e alla concordia, partiti da uomini autorevoli, e massime dal Prof. Toniolo, spirito chiaroveggente ed equilibrato, impedirono che il movimento secessionista trionfasse, e salvarono la compagine dell'organizzazione.

Ma la fiamma della discordia non si spense; anzi si sviluppò a tal punto, che il Sommo Pontefice Pio X nel luglio del 1904 si vide costretto a sciogliere l'*Opera dei Congressi*. Volle però che continuasse il 2° Gruppo, che si denominava dell'*azione democratico-cristiana* e presiedeva a tutte le associazioni ed opere economico-sociali.

Purtroppo parecchi giovani democratici cristiani si ribellarono al decreto pontificio, e crearono il cosidetto *movimento autonomo*, lungamente vagheggiato. Il Murri, loro capo, sulla strada della ribellione giunse fino all'aperta apostasia. Infatti nel 1905 fu fondata a Bologna la *Lega democra*,

tica nazionale, cui aderirono quasi tutti i murriani, tra cui si trovavano pure dei giovani ardenti, che da principio avevano lasciato concepire belle speranze. Pio X condannò questa associazione autonoma, e nell'enciclica *Pieni l'animo* del 28 luglio 1906, proibì ai sacerdoti di iscriversi ad essa. Inoltre scomunicò il Murri; il quale però non si diede per inteso, ma anzi accentuò la sua campagna contro la Autorità Ecclesiastica nella sua nuova *Rivista di cultura*, organo del movimento autonomo. Il quale, in verità, andò presto perdendo d'estensione e d'intensità, anche perchè l'apostasia del capo servì ad aprire gli occhi a parecchi gregari.

Così la corrente più attiva, ma spuria, della D. C. si disperse miseramente. Ma la vera D. C. non si spense. Essa continuò, infatti, nel già menzionato 2° Gruppo dell'Opera dei Congressi; il quale nell'anno 1906, in seguito alla riforma di tutta l'Azione Cattolica Italiana, operata da Pio X, si convertì nell'*Unione Economico-sociale*, che promosse e diresse le opere professionali ed economiche dei cattolici fino al dopoguerra, costituendo uno dei rami dell'Azione Cattolica ufficiale.

Non si può tuttavia negare che la discordia dei cattolici militanti, e la conseguente secessione della frazione murriana, inferse un grave colpo a tutta la compagine del movimento democratico cristiano, che da molti continuò ad essere visto con diffidenza. E ciò fu un danno evidente per la causa cattolica medesima, e diciamo pure per la causa dell'ordine sociale e della civiltà, che fu ed è il programma di ogni sana D. C.

Bibl. — F. Veggian, *Il movimento sociale cristiano nella seconda metà del secolo XIX*, Vicenza 1902. — R. Della Casa, *Il movimento cattolico italiano*, Milano 1905. — L. Civardi, *La Democrazia Cristiana*, Roma 1900. — F. Olgiati, *Storia dell'Azione Cattolica in Italia*, Milano 1920. — E. Vercesi, *Il movimento cattolico in Italia*, Firenze 1923. — v. Azione Cattolica. Sociologia.

DEMOGRAFIA. Etimologicamente, studio della popolazione, da δῆμος (popolo) e γράφω (descrivo). Studio che riflette gli aggregati umani nelle loro condizioni sociali, economiche e morali, e considera il principio dell'aumento della popolazione in relazione ai mezzi di sussistenza. Costituisce un problema così vasto e complesso che sta al centro di tutta la vita politica di un paese, e che mai ha assunto tanta importanza quanto al presente, perchè il fenomeno della diminuzione volontaria delle nascite mai è stato così impressionante come oggi. Il fenomeno ha formato e forma l'oggetto di profondi studi di biologia, di fisiologia, di statistica, di igiene, di economia: tutti interessanti e apprezzabili, ma che isolatamente presi non incidono sopra la soluzione di un problema, il quale, pur essendo di natura sua fisiologico, è informato e influenzato da *libere volontà* che possono ostacolare la procreazione o preparare un ambiente privato e sociale in cui la popolazione venga a soffrire e quindi a deperire. Di conseguenza una vera *legge demografico-positiva* non si ha e vani sono stati gli sforzi di sociologi materialisti e razionalisti per darcene una. I loro studi hanno, se mai, un valore *a posteriori*, come cioè dimostrazione dell'esistenza e dell'importanza del fenomeno, non come spiegazione e soluzione del problema. È la *volontà* libera l'elemento più fattivo dello spirito umano; sono gli individui ed i popoli che costruiscono *liberamente* il loro destino e le loro fortune. Nessun fatalismo naturalistico può dunque accettarsi in materia demografica; ma occorrerà invece ricorrere a ciò che può influire sulle volontà e su le coscienze per vincere l'egoismo, la voluttà, i pregiudizi; cioè a dire alla *legge morale* e determinatamente a quella *religiosa evangelica*, quale ci vien presentata dalla Chiesa cattolica che per la prima ha esplorato il mistero della popolazione, e togliendolo dai limiti delle leggi giuridiche o biologiche, ha impostato il problema sul terreno morale, ha dato gli elementi e gli aiuti per risolverlo ed ha chiamato e chiama la scienza e la politica a confortarla e a coadiuvarla, non però a sostituirsi ad essa, pena l'insuccesso.

—È sotto questo punto di vista scientifico e morale che noi studiamo il problema demografico, prendendo in esame i punti seguenti:

1. *Costituzione biologico-organica della popolazione.* 2. *Struttura sociale della popolazione.* 3. *Distinzione di razze.* 4. *Le genti e le nazioni.* 5. *Il movimento riproduttivo della popolazione.* 6. *Il controllo delle nascite.* 7. *La dottrina della Chiesa.* 8. *Varie cause della denatalità.* 9. *I rimedi.*

I. **Costituzione biologico-organica della popolazione.** La popolazione è, fisiologicamente parlando, (cioè, considerata come prodotto della procreazione lungo i secoli) il complesso organico degli uomini in quanto si trovano legati da leggi comuni per il fine della convivenza e della riproduzione e diffusione delle esistenze umane.

—È l'organicità del complesso è tale, da rivelare la sapienza del Creatore, da far anzi apparire il fenomeno della popolazione come una continuazione dell'opera creatrice, per cui l'uomo riesce ad attribuire alla propria esistenza perennità ed universalità. La vita umana proviene da un matrimonio liberamente contratto, si educa nella famiglia, si moltiplica e si diffonde equilibrata nei sessi, ripartita in gruppi organici, ove tutti hanno una particolare funzione da compiere.

L'equilibrio dei sessi ha una importanza capitale in demografia, in quantochè se è sconvolto, ne risentono la moralità, l'economia e la politica dello Stato. Profondi squilibri si riscontrano fra le popolazioni selvaggie, dove generalmente scarse sono le donne per la soppressione violenta delle creature femminili appena nate, per la maternità precoce, per le violenze carnali, per i maltrattamenti inflitti e le fatiche eccessive. Altrove sono in eccedenza le donne, specie fra i selvaggi indiani, fra le tribù predaci e guerriere, e nelle nazioni civili dove vigono l'emigrazione maschile, il lungo servizio militare ed il celibato vizioso. Se e dove queste condizioni durano lungamente, si hanno rispettivamente la poligamia, la poliandria, l'endogamia, trascuratezza del lavoro o delle cure domestiche.

Nè minore è l'importanza dei tre gruppi, sui quali si riordina la popolazione: *coniugati, celibi* e *vedovi* (oggi costituenti lo « stato civile »); ceti che dispiegano una varia ma benefica azione sulla vita della società, la quale azione però solo dal Cristianesimo fu apprezzata, valorizzata ed anche disciplinata. Mentre nel paganesimo non si conosceva quasi la verginità (v. Celibato) e in qualche popolo le vedove erano maledette o costrette a morire sul rogo del marito, ed i coniugi ignoravano la fedeltà, il Cristianesimo onora e celebra la verginità

e l'onesto celibato per fini superiori, innalza il coniugio a dignità di Sacramento, onora e soccorre vedove.

Un buon ordinamento demografico tiene nel massimo conto la proporzione dell'età fra i cittadini, fra popolazione produttiva e improduttiva, fra gioventù, virilità e vecchiezza. Qui la statistica è un libro aperto, dove si notano la vitalità e la decadenza di un paese, il flusso e il riflusso delle generazioni. L'ideale sociale è nel giusto equilibrio di tutte e tre le classi d'età, perchè la scarsa gioventù è caratteristica di nazioni corrotte e decadenti, e la scarsa vecchiezza denota popolazione igienicamente e moralmente poco sana.

II. **La struttura sociale della popolazione.** Alla struttura biologica fa riscontro e seguito la struttura sociale della popolazione, che, come la prima, è essenzialmente organica, benchè si presenti ripartita in così diverse razze, stirpi, popoli e nazioni. Questo carattere organico della umanità, come conseguenza dell'unità d'origine (v. Monogenismo) fu ignorato dagli antichi pagani, negato dai materialisti di un tempo, misconosciuto e impugnato dai razzisti odierni; eppure è anche scientificamente dimostrato e lumeggiato, mentre d'altra parte è a noi imposto dai principi della nostra fede (v. Peccato Originale), la quale afferma la derivazione di tutti gli uomini da una sola coppia primitiva e insegna che le differenze che si riscontrano nella specie umana, non sono sostanziali, ma accidentali; effetto delle diverse condizioni di vita, di clima e di territorio in cui attraverso lunghi secoli son venuti a trovarsi i gruppi umani e che hanno plasmato le razze e ne hanno fissato in modo indelebile i caratteri somatici. Una volta iniziatasi, la variazione tendeva a divergere sempre più dal tipo primitivo finchè, a traverso lunghissime generazioni e sotto l'influenza degli agenti naturali sempre medesimi, vennero a formarsi certi caratteri somatologici che ci danno il tipo di una determinata razza. Anche oggi la scienza etnografica studia a misura l'azione che la differenza della posizione e del clima (pianura, riviera, montagna) ha sopra le popolazioni odierne, e le stigmate che le varie professioni e mestieri imprimono sull'individuo. Ci si può dunque figurare l'influenza che sulla giovine umanità doveva esercitare una natura selvaggia e indomita tanto varia che dal sole tropicale va ai ghiacci polari, dalle altissime montagne alle depressioni palustri. Anche la moralità e il malcostume, l'agiatezza e la miseria, il vario ambiente sociale professionale e religioso incidevano certamente allora, come oggi, nella differenziazione delle razze umane.

III. **Razze superiori e razze inferiori?** I diversi caratteri e il diverso grado di progresso e di civiltà a cui sono giunte le varie popolazioni del globo hanno dato luogo ad un importante dibattito scientifico ancora di grande attualità. Il problema è il seguente: della immensa popolazione del globo, soltanto una parte ha progredito ed è pervenuta alla civiltà, mentre l'altra parte o si trova tuttora immersa nella barbarie primitiva o si è arrestata sulla soglia della civiltà. Ebbene questi popoli sono semplicemente dei ritardatari o appartengono ad un tipo inferiore fatalmente destinato a rimanere sempre tale?

Secondo Aristotele esistono uomini nati per dominare, altri per servire. Il Sergi ed il Lapouge ammettono l'inferiorità della razza negra in confronto delle altre. I razzisti tedeschi si affannano a dimostrare e cercano di convincere il mondo della superiorità morale e intellettuale della loro razza. Gobineau, *Essais sur l'inégalité des races humaines*[3], 1923.

Per noi non esistono razze per natura *inferiori* o *superiori;* esistono soltanto razze *privilegiate* per missione speciale avuta dalla provvidenza, per vantaggi di posizione geografica, per abbondanza di mezzi di sussistenza. Fra queste emerge la razza bianca e principalmente il Ceppo Ariano. I cosidetti popoli inferiori sono rimasti tali unicamente perchè sono mancate loro le condizioni fisiche e psichiche favorevoli allo sviluppo e perchè privi o lontani dal lume della retta fede. Tolti dal loro ambiente, o questo cambiato radicalmente, coltivata la loro mente, convertiti alla religione cristiana; a lungo andare e mediante sforzi generosi, progrediranno essi pure, siano rossi, gialli o neri. Il Nord-America, l'Australia, il Giappone si sono lasciati addietro molti popoli della loro medesima razza ed in qualche cosa sorpassano la stessa razza bianca.

IV. **Le genti e le nazioni.** Gli scienziati che ci danno la classica distinzione in: *razza caucasica, mongolica, africana,* o: *razza nera, gialla, bianca,* ci danno poi delle « *Sottorazze* » (come la razza bianca suddivisa in semiti e ariani) e queste risuddivise in « Genti » (gens latina, gens germanica, ecc.). Qui la distinzione non si deve più al carattere antropologico, ma psicologico, che si traduce cioè in una particolare maniera di pensare, di sentire, di operare che permane tenace lungo i secoli malgrado le più aspre vicende della storia. I Germani di Tacito sono quelli di oggi, così i Galli di Cesare, così i Moscoviti della grande Caterina.

Quando la *gens* si è fissata stabilmente in un dato territorio e per le sue tradizioni storiche, per la sua religione, attività, usi e costumi, acquista una unità cimentata e valorizzata da una lingua propria e opera per il progresso e la civiltà, distinta dagli altri popoli, si ha la *nazione.* La *Nazione* apparisce oggi come la forma più perfetta di organamento civile, e socialmente la più adatta al progresso e al benessere umano. Popoli che non assurgono a nazione non hanno nè storia nè avvenire. L'antichità non dà esempio di nazione se non fra quei popoli privilegiati che hanno avuto la coscienza di una missione nel mondo, primi fra tutti il popolo ebraico e il romano. Nel medioevo con le invasioni barbariche, le sovrapposizioni di razze, le trasmigrazioni, svanì l'idea di nazione per molti popoli che l'avrebbero riacquistata solo dopo secoli; ma permase in Italia, la quale sentì di avere col Pontificato romano una speciale missione civile nel mondo. Per questo primato, assorbì l'elemento barbarico col quale rinvigorì la stirpe, e a tutti i suoi figli diede il medesimo sangue, la medesima lingua, la medesima fede. Pur soggetta per secoli a governi stranieri, povera, tormentata, campo di ogni competizione, mai ha perduto l'unità della fede, nè ha dimenticato o tradito lo spirito della sua missione, ed oggi, rinata anche politicamente, si presenta al mondo come nazione ideale, una di fede, di sangue, di altare.

V. **Il movimento riproduttivo della popolazione. — Malthus.** I grandi fenomeni sociali dei popoli che si dislocano da un punto all'altro

della terra, il sorgere o morire di stirpi e di nazioni, l'espansione coloniale, l'annessione di nuovi territori più vasti e più ricchi, hanno tutti riferimento al problema principe in sociologia, e presuppongono il fatto fondamentale dell'aumento o meno della popolazione in riguardo ai mezzi di sussistenza.

È dunque un bene l'aumento della popolazione? Considerato in sè, è un bene innegabile perchè la vita umana e la ricchezza per eccellenza, e la S. Scrittura la considera come un dono, come una benedizione: « Moltiplicherò il tuo seme come le stelle del cielo e la sabbia in riva al mare ». I popoli numerosi esercitano un peso decisivo nella politica internazionale: possono metter su eserciti poderosi, difendere frontiere, creare colonie, asportare stuoli di lavoratori. Lo sviluppo, poi, industriale, morale, intellettuale dei popoli dipende più di quello che si crede dall'abbondanza della popolazione. Certo con tale incremento vi sarà o apparirà esservi maggiore difficoltà di vita: ma questa è provvidenziale, perchè a sua volta è stimolo all'ingegno, all'operosità, alla concorrenza, per cui alla spinta demografica segue la potenzialità produttiva della popolazione stessa e là dove essa non arriva, deve arrivare un saggio e coscienzioso Governo, colle sue provvidenze statali.

Lo spauracchio di un crescente disagio economico e di una miseria generale fece sorgere e diffondere la teoria famosa di Malthus.

Il secolo XIX vedeva al suo inizio un accrescimento straordinario di popolazione, che versava in una squallida miseria. La mortalità diminuiva sensibilmente; l'invenzione del siero vaccino teneva lontano dai bambini il già terribile vaiolo; il siero antidifterico la scarlattina: la sepsi e l'antisepsi rendendo più sicure le operazioni chirurgiche salvavano molte vite umane, votate prima a certa morte: le epidemie si facevan più rare e subito venivano circoscritte e domate. D'altra parte il trapasso dal regime corporativo a quello capitalista, l'invenzione e l'applicazione delle macchine, le conseguenze politiche ed economiche delle guerre napoleoniche e della restaurazione di gli antichi Stati avevano creato una situazione di miseria così generale come forse mai si era verificata. Il pastore anglicano Roberto Malthus nel suo *Saggio sul principio della popolazione* (apparso dapprima anonimo nel 1798) si mise in cerca delle cause di tanta povertà, e venne alla conclusione che la grande causa della miseria di un popolo la si deve all'eccesso di popolazione in rapporto ai mezzi di sussistenza. La dottrina di Malthus in sintesi è la seguente. L'uomo tende a moltiplicarsi più presto che non sia compatito dal crescere dei mezzi di sussistenza. Verrà allora un giorno in cui, essendovi più uomini che sussistenze, quelli dovranno morire di fame, giacchè la potenzialità produttiva della terra ha un limite, mentre la potenzialità genetica dell'uomo è illimitata. Anzi la popolazione, se non è arrestata da malaugurati ostacoli di varia natura, si raddoppia ad ogni periodo di 25 anni, crescendo così in progressione geometrica, mentre i mezzi di sussistenza non potrebbero crescere che in proporzione aritmetica. Squilibrio fatale, che non può essere sanato che coll'astenersi dal matrimonio o col ritardarlo più che sia possibile specie ai poveri: bisognerebbe usare saggiamente la castità nel matrimonio ed abbandonare alla loro sorte le donne sedotte e le loro creature.

Le critiche alla teoria malthusiana furono molte: e sociologi, economisti e fisiologi mostrarono la sua inconsistenza e l'impossibilità dell'applicazione pratica. Anche il socialismo, allora nascente, mostrò la sua opposizione: la dottrina cattolica la impugnò e la condannò: quasi tutta la scienza italiana la criticò aspramente. Solamente i naturalisti ed i liberali con la classe dirigente l'applaudirono e la diffusero e la insegnarono dalle cattedre.

Oggi rimane facile farne una serena e schiacciante critica perchè il tempo stesso ed i fatti se ne sono dati l'incarico. Difatti, per misura di Provvidenza, fra il potere di procreazione degli uomini ed il potere di alimentazione esistono rapporti di interdipendenza, in modo che la popolazione non si troverà mai in eccedenza per rispetto ai mezzi di sussistenza, e se qualche volta questi appariranno limitati, non lo saranno mai in forza della ferrea legge di Malthus, ma per l'ignoranza, l'incuria, l'ignavia o l'egoismo di popoli e di governi. Accurate e ragionate statistiche dimostrano come le nazioni europee più dense di popolazione potrebbero alimentare ancora vari milioni di abitanti in più di quelli che attualmente vi si contano, se si dessero a migliorare la loro agricoltura coi moderni trovati di tecnica agraria, mentre vi sono ancora in Europa e fuori immense contrade in cui la popolazione si trova scarsissima e non arriva a far produrre dalla terra tutto il necessario per vivere. In Russia, in America Nord e Sud, in Africa, in Australia quante contrade fertilissime esistono capaci di alimentare ancora milioni di uomini. Il globo terrestre nelle più favorevoli condizioni di sfruttamento del suolo e del mare potrebbe nutrire ben 8360 milioni di abitanti. Ed oggi, secondo i calcoli più accurati, siamo appena 1900 milioni!

Malthus aveva appoggiato le sue argomentazioni anche sull'esempio dell'America del Nord, dove la popolazione era raddoppiata in venticinque anni. Dopo un secolo è realmente raddoppiata più di quattro volte. Ebbene, secondo la formula malthusiana quella popolazione si sarebbe dovuta trovare per rispetto ai viveri nella proporzione di otto a quattro, e di conseguenza almeno per la metà sarebbe dovuta perire per mancanza di sussistenze. Ma non è così: il popolo nord-americano ha toccato in questo periodo il colmo dell'agiatezza e dell'abbondanza, ha esportato ingenti quantità di scorte agricole a lui esuberanti, ed ha distrutto o dato per alimentazione degli animali molte derrate destinate da natura all'uomo. Squilibrio dunque, ma al contrario delle previsioni di Malthus: eccesso di produzione pure avendo un eccesso di popolazione.

I fatti danno dunque ragione alla indefettibile dottrina della Chiesa, che, pur senza ignorare le giuste preoccupazioni umane, ha sempre difeso quel precetto divino, che Malthus non doveva misconoscere: *Crescite et multiplicamini et replete terram*. Avrebbe l'Altissimo dato un comando senza provvedere i mezzi necessari per raggiungerlo? E l'uomo dovrebbe misurare col pane la sua fecondità? E per obbedire alla volontà di Dio ed alla voce della natura dovrebbe agire contro la natura e la stessa volontà di Dio ricorrendo a pratiche innominabili e tradendo i fini di un legittimo matrimonio? Non verrebbe così negata ogni idea di Provvidenza divina?

Socialmente parlando, poi, l'applicazione del

malthusianesimo, se non sia generale, cioè di tutti i paesi (e ciò è assurdo), non raggiungerebbe lo scopo, anzi recherebbe un beneficio ai paesi non malthusiani. Infatti quel paese che riduce la prolificità dovrà sopportare inevitabilmente la pressione economica e morale degli altri a popolazione folta ed il rincaro delle sussistenze, il ribasso dei salari, l'offerta di lavoro straniero si faranno risentire sul popolo malthusiano che si vedrà morire fisicamente moralmente ed economicamente.

VI. **Il neomalthusianesimo**, detto eufemisticamente: *controllo delle nascite*, è l'applicazione pratica, disonesta e deleteria della teoria di Malthus. Il quale veramente non inculcò pratiche immorali, rimase anzi in una atmosfera di onestà, sia pur platonica, ed in un grande, sebbene erroneo, concetto sociale. Fu un sarto, improvvisatosi sociologo, *Francesco Place*, che criticò i metodi suggeriti da Malthus come inefficaci e praticamente impossibili, e ne propose altri atti ad impedire la generazione.

Una intensa perversa propaganda basata su pretesi diritti ed esigenze fisiologiche della vita sessuale, dell'avvenire della razza, del prevenire malattie e gravidanze pericolose, si fece in tutte le parti del mondo mediante scritti, conferenze, lezioni pratiche, sussidiata ed aiutata da un commercio nefasto di apparecchi e preparati anticoncezionali. L'esito fu terrificante e deleterio, poichè in tutte le principali nazioni europee la natalità cominciò a declinare, ed il « controllo delle nascite » divenne un serio preoccupante problema sociale. Secondo Giulio Wolf, dal 1870 in poi la percentuale delle nascite è diminuita in Germania ed in Inghilterra quasi del 50 per cento: in Norvegia e Svizzera del 40, in Francia del 65, in Olanda, Austria Ungheria del 30, in Italia del 23. Cinquant'anni fa i nati erano, in Italia, il 37 per mille abitanti; ora sono ridotti in media al 23 per mille.

Per l'Italia, la cui situazione demografica è così attentamente seguita dal Governo, è da notarsi la grande differenza che passa fra i grandi centri urbani, specie dell'alta Italia, e gli agglomerati rurali, i quali resistono ancora e si mantengono fecondi specie nella bassa Italia. « Detta in termini brutali, la realtà è questa: da Roma in su, la razza italiana è gravemente, forse irreparabilmente colpita: in maniera paurosa nei centri urbani; in forma più attenuata in quelli rurali: da Roma in giù la razza vive ancora e la sua fecondità serve (sempre più faticosamente tuttavia) a riparare all'enorme squilibrio prodottosi al Nord ».

Risulta poi come le più infette dal virus neomalthusiano siano le nazioni calviniste ed anglosassoni e la Francia nei dipartimenti più irreligiosi e corrotti. Lo sono meno le nazioni cattoliche e più praticanti della religione quali la Polonia, l'Austria (a parte Vienna), l'Italia e la Spagna, prima del terribile incendio bolscevico che ne minacciò l'esistenza.

VII. **La condanna della Chiesa.** Anche « parecchi medici eminenti, dopo avere professate idee anticoncezionaliste, stanno ora per ricredersi » (G. Cattani).

La Chiesa, da parte sua, come sempre in tutto ciò che riflette la fede e la morale, si oppose fin dal primo sorgere al neomalthusianesimo sia con la voce dei Pastori, sia con la più assoluta riprovazione di ogni mezzo atto ad impedire direttamente o indirettamente la generazione, sia con numerosi documenti pontifici, culminati in quella memorabile enciclica di Pio XI « **Casti Connubii** », ove la condanna è chiara, esplicita, inequivocabile: « Per venire ormai a trattare dei singoli punti che si oppongono ai diversi beni del matrimonio, il primo riguarda la prole, che molti osano chiamare molesto peso del connubio e affermano doversi studiosamente evitare dai coniugi, non già con l'onesta continenza, permessa anche nel matrimonio, quando l'uno e l'altro coniuge vi consentano, ma viziando l'atto naturale. È questa delittuosa licenza alcuni si arrogano perchè, aborrendo dalle cure della prole, bramano soltanto soddisfare le loro voglie senza alcun onere; altri allegano a propria scusa la incapacità di osservare la continenza, e la impossibilità di ammettere la prole a cagione delle difficoltà proprie, o di quelle della madre, o di quelle economiche della famiglia. Senonchè non vi può essere ragione alcuna, sia pur gravissima, che valga a rendere conforme a natura ed onesto ciò che è intrinsecamente contro natura. E poichè l'atto del coniugio è di sua propria natura diretto alla generazione della prole, coloro che nell'usarne lo rendono studiosamente incapace di questa conseguenza, operano contro natura, e compiono un'azione turpe e intrinsecamente disonesta. Laonde non è meraviglia se la Maestà Divina, secondo che attestano le stesse Sacre Scritture, abbia in sommo odio tale delitto nefando, e l'abbia talvolta castigato con la pena di morte, come ricorda S. Agostino . . . . Pertanto, essendovi di tali che, abbandonando manifestamente la cristiana dottrina insegnata fin dalle origini ne mai modificata, hanno ai dì nostri, in questa materia, preteso pubblicamente proclamarne un'altra; la Chiesa Cattolica cui lo stesso Dio affidò il mandato di insegnare e di difendere la purità e la onestà dei costumi, considerando d'attorno tanta corruttela di costumi, a fine di preservare la castità del consorzio nuziale da tanta turpitudine, proclama altamente per mezzo della Nostra parola in segno di sua divina missione, e nuovamente sentenzia: che qualsivoglia uso del matrimonio, in cui per la umana malizia l'atto sia destituito della sua naturale virtù procreatrice, va contro la legge di Dio e della natura, e che coloro che osino commettere tali azioni, si rendono rei di colpa grave ».

VIII. **Altre cause di denatalità.** La diminuita natalità non è tutta e completamente imputabile al neomalthusianesimo. Incidono nel fenomeno altre cause, non sempre e tutte determinabili, quali l'alcoolismo, i disordini prenuziali, il divorzio, l'urbanesimo, il generale impoverimento in contrasto colle accresciute esigenze della vita, il lavoro delle donne fino da giovinette fuori di casa loro. Non crediamo che sia imputabile alla diminuita capacità fisiologica, specie in Italia, dove la donna è immune generalmente da tare embriogenetiche che possano far temere una progressiva sterilità. Ma la causa prima ed il fattore principale dello spopolamento delle nazioni è e rimane sempre il neomalthusianesimo, cioè una prassi immorale.

IX. **I rimedi.** Essi devono essere così vasti e complessi come è vasto e complesso il problema.

Il quale è prima di tutto — come s'è visto — problema morale. Per cui in primo luogo si invocheranno le ragioni supreme di religione e le leggi divine davanti alla coscienza di chi le une e le altre ha posto in dimenticanza. Risveglio dunque del sentimento religioso facendo conoscere lo scopo

vero della vita e la vera nozione del matrimonio cristiano, dove i figli non devono essere considerati un ingombro ma una gioia suprema come sono un supremo dono di Dio. Una inchiesta condotta in Francia dal Dott. Berger ed in Italia da G. Masi e da Mons. Cazzani, dimostra come « nei paesi dove si frequentano di più la chiesa, la dottrina cristiana ed i sacramenti, e dove si balla meno, la natalità è molto superiore che negli altri » (G. Masi, *Il flagello neomalthusiano*). Lo stesso Mussolini, che, come è noto, perseguì una politica di « crescente natalità », ha detto: « Io credo che le leggi demografiche, le negative e le positive, possono annullare o comunque ritardare il fenomeno, se l'organismo sociale al quale si applicano è ancora capace di reazione In questo caso più che la legge formale vale il costume morale e soprattutto la coscienza religiosa dell'individuo » (in *Gerarchia*, sett. 1928).

Seguiranno poi provvedimenti legislativi economici e sociali, che interdicano la propaganda neomalthusiana e la pubblicità e lo smercio di generi e specifici anticoncezionali; che favoriscano le famiglie numerose; aiutino la maternità e l'infanzia; affinchè, in una parola (come s'espresse Pio XI nella *Casti Connubii*) « le condizioni economiche e sociali siano così ordinate che ogni padre di famiglia possa meritare e lucrare quanto è necessario al sostentamento proprio, della moglie e dei figli ».

Per una reintegrazione della coscienza religiosa nella società s'impone segnatamente una profonda rettifica del concetto di « civiltà ». Se questa più o meno si identifica col progresso semplicemente materiale, allora si comprende come taluni sociologi abbian potuto affermare il contrasto fra progresso di civiltà e aumento demografico. Ma se della civiltà si ha un giusto concetto, così da giudicarne elemento precipuo la elevatezza e sensibilità morale della vita, allora si deve convenire col Brucculeri (*Civiltà Catt.*, 3 giugno 1939, p. 400), che il regresso delle nascite è l'indice veramente caratteristico e, si direbbe, classico d'una civiltà che tramonta.

Bibl. — A. Guillard, *Èlements de statistique humaine ou démographie comparée*, Paris 1855. — G. Mayr e G. B. Salvioni, *La statistica e la vita sociale*, Torino 1886. — E. Benini, *Principii di demografia*, Firenze 1901. — Toniolo, *Trattato di Economia sociale* (Introduzione), Firenze 1907. — Settimana sociale di Genova: *La famiglia cristiana*, Milano 1927. — *La Teoria della Popolazione* in *Civiltà Catt.*, 78 (1927, I-II), serie di articoli. — G. Gini, *Nascita evoluzione e morte delle nazioni*, Roma 1930. — Id., *Vita e Pensiero*, N. 11-1928. — G. Cattani, *Igiene del matrimonio*², Milano 1929, cap. XV: « Il problema della rivoluzione », e passim. — R. de Guchtenebre, *La limitation des naissances*, Paris-Bruxelles 1929 (vers. spagnola, Madrid 1930). — Mariage et Natalité (Congrès de la natalité, Bruxelles 1931), Bruxelles 1932; cf. *Ephemer. Theol. Lov.*, 9 (1932) 749 s. — G. Masi, *Il flagello neomalthusiano*, Vicenza 1931. — F. Savorgnan, *Corso di demografia*, Pisa 1931. — R. Horer, *Regresso delle nascite, morte dei popoli*, Roma 1931. — F. Marconcini, *Culle vuote*, Como 1935. — Id., *Perchè la Patria viva*, Torino 1937. — Aspetti del problema demografico, Ed. « Studium » 1938 (pp. 73) .— F. Boverat, *La dénatalité mortelle*, Paris 1938. — G. De Libero, *Il problema della denatalità. Così lo risolverete*. Grottaferrata 1938 (libro di vigorosa propaganda).

DEMONI. 1) **Nomenclatura.** « Demonio », *δαίμων*, indicava presso i Greci un nume o dio sia buono che cattivo: vedi *Iliade*, I, 222; III, 420, ecc.; donde l'aggettivo *δαιμόνιος* col senso di « divino, appartenente a un nume » vedi *Iliade*, I, 561; II, 190, 200, ecc. In questo senso usarono il termine quei filosofanti d'Atene, che dissero a riguardo di S. Paolo: « Par che sia l'araldo di *demoni* stranieri » (Atti XVII 18).

Nel Cristianesimo « demoni » o « diavoli » si dicono soltanto gli spiriti ribelli a Dio e malefici all'uomo, mentre agli spiriti fedeli e buoni è riservato il nome di Angeli (v.). Nella teologia biblico-cristiana il principe dei DD. è detto per antonomasia « *il Demonio* », che è, a considerarne l'originario significato, il nome meno sinistro; sinonimi sono: « *il Diavolo* », dal greco *διάβολος* = calunniatore; « *Satana* », dall'ebraico *śātān* = avversario (si intende ancora in questo senso il rimprovero di Gesù a Pietro: Mt XVI 23; Mc VIII 33), quindi l'« avversario per eccellenza »; *Beelzebul* o Belzebu o Belial (v.).

2) **Esistenza dei DD.** Presso tutti i popoli fu sempre ammessa l'esistenza di DD. o esseri sovrumani inferiori alle grandi divinità e dotati d'un potere benefico o malefico nei riguardi degli uomini. Noi ci soffermiamo sulla fede giudaico-cristiana. Questa fede è passata attraverso un notevole sviluppo. Nell'antico giudaismo biblico, per il timore di una ripercussione sul monoteismo ebraico, i demoni sono piuttosto lasciati nell'ombra. Essi sono soprattutto gli idoli e le divinità pagane: « tutte le divinità dei gentili son demoni » (Salm CV 5).

Gli Israeliti nella loro apostasia « rendettero culto agli idoli (dei gentili) e immolarono i loro figli e le loro figlie ai demoni » (Salm CV, 37, 38). E già nel Deuteronomio si dice che gli Israeliti « sacrificarono ai demoni e non a Dio, a dèi che non conoscevano » (XXXII, 17). Nel libro di Giobbe il demonio compare quale nemico della virtù, tendente in tutti i modi a diffondere il male, e Dio gli permette di sottoporre alla prova il suo servo. Il profeta Zaccaria ha una visione, in cui Satana è l'accusatore del Sommo Sacerdote (Zacc III 1, ss.). È ancora Satana che induce Davide a fare il censimento d'Israele contro la volontà del Signore (I Paral XXI 1-3). Questo Satana è certamente il serpente del Paradiso terrestre, è ad esso che allude il Libro della Sapienza. « Per l'invidia del diavolo entrò nel mondo la morte » (Sap II 24).

Nel libro di Tobia si ricorda più volte uno spirito malvagio Asmodeo (v.) con diverse specie di demoni (Tob III 8; VI 8-13; VIII 1 ss).

Anzi con l'epoca esilica si osserva un notevole sviluppo nella demonologia, al quale può avere contribuito l'influenza delle relazioni coi pagani. Difatti essa si accentua fortemente nella letteratura apocrifa, dove i demoni costituiscono il regno del male sotto la guida di Satana Azzael (I Henoch VI, 7) Semjaza (ibid. VI, 3), Sammael (Ascensione di Isaia).

La credenza nei demoni passò dal giudaismo al Cristianesimo: Satana è il principe di questo mondo (Giov XII 31), tenta Cristo ed i fedeli (Lc XXII 3), combatte la Chiesa (Mt XVI 18). Cristo, che ha contemplato Satana cadere come la folgore dal cielo (Lc X 17), ha un potere sui demoni (Mt IV 24) che può conferire anche ai suoi discepoli (Lc X

17). Se i libri del Nuovo Testamento ricordano i danni materiali operati dal demonio con le possessioni (malattie, epilessia, cecità...) si soffermano pure sui disordini morali realizzati dalla « potenza delle tenebre » (Col I 13). Chi opera il male « proviene dal demonio » (I Giov III 8), che come « leone ruggente gira attorno in cerca di qualcuno da sbranare. A lui resistete saldi nella fede » (I Piet V 8 s). Le medesime convinzioni sui demoni sono ampiamente sviluppate e condivise anche dagli antichi scrittori cristiani quali Tertulliano (Apologetico 23, 24, 27, 37); Minucio Felice (Ottavio 27); Taziano, (Apol. ai Greci 7, 18).

Ne risulta che, a parte la pittura talvolta popolare e conforme a concezioni dell'epoca, la Scrittura e la Tradizione pongono fuor di dubbio l'esistenza di un potere demoniaco opposto al regno di Dio.

3) **La caduta.** Nella Scrittura sono abbastanza frequenti gli accenni alla caduta degli angeli (Giov VIII 44; I Tim III 6; II Piet II 4; Giuda 6; Apoc XII 9), ma in nessun luogo il fatto è chiaramente descritto. Certo la caduta dovette verificarsi in virtù di un atto libero della loro volontà: la Scrittura ed i Padri non hanno mai ammesso degli esseri essenzialmente e naturalmente cattivi; questa credenza, così diffusa tra i popoli pagani antichi e moderni, non ebbe mai diritto di cittadinanza nel Cristianesimo: combattuta nei manichei e nei priscillianisti, essa fu di nuovo condannata negli albigesi nel 1215 dal IV concilio Lateranese (XII ecumenico): « diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. Homo vero diaboli suggestione peccavit »: Denz.-B., n. 428; cf. 237; 427.

La determinazione precisa della entità della caduta angelica è discussa dai teologi. Una forte corrente patristica, spinta da una errata interpretazione di Gen VI 1 s. e dal concetto non chiaro della perfetta spiritualità angelica, attribuì la colpa ad un commercio carnale con donne terrene (S Giustino, Atenagora, Clemente Aless., Tertulliano, ecc.). Tale opinione, con il progressivo affermarsi della spiritualità angelica, andò sempre più restringendosi, sino a scomparire definitivamente: secondo S. Tommaso (*Somma Teologica*, I, q. 63, a. 3), i demoni sarebbero caduti per aver preteso nella loro superbia di farsi simili a Dio, di raggiungere la loro felicità senza aspettare la grazia divina che sarebbe stata conferita ad essi al termine di un breve periodo di prova; per il Suarez la colpa demoniaca sarebbe stata l'opposizione all'unione ipostatica di Cristo con la natura umana anzichè con la specie angelica come essi pretendevano (*De Angelis* VII-VIII).

4) **Effetti della caduta.** I demoni vennero condannati alle pene dell'Inferno (v.) come esplicitamente è detto in alcuni passi biblici: Iddio senza risparmiare gli angeli ribelli « li precipitò nel tartaro, confinandoli in caverne tenebrose per esservi custoditi pel giudizio » (II Piet II 4). Vi sono serbati « per il giudizio del gran giorno, nelle tenebre, avvinti in catene eterne, gli angeli che, invece di conservare la loro dignità, abbandonarono la propria dimora » (Giuda 6). Secondo alcuni episodi biblici, volerebbero anche per l'aria, abiterebbero in luoghi deserti o infesterebbero luoghi o persone. I demoni cacciati dall'indemoniato di Gadara (o Gerasa) preferiscono entrare nel corpo di alcuni maiali anzichè venir cacciati « nell'abisso » (Lc VIII 31).

Non ostante la colpa, la natura angelica, con le sue facoltà intellettive e volitive, è rimasta immutata, per cui vanno respinte le affermazioni di alcuni autori medievali che parlano di demoni materializzati, di incubi o succubi demoniaci. S. Cesario di Arles, per esempio, faceva sorgere la stirpe degli Unni dalle unioni furtive di demoni con le donne più laide abbandonate dai Goti, gelosi di una razza pura, nel loro passaggio dall'Asia all'Europa (*Serm.* III, 12).

5) **I DD. e l'uomo.** I demoni animati dall'odio contro Dio, si oppongono pure al bene spirituale della umanità con la tentazione o con la possessione (ossessione di cose o di persone). La tentazione si affacciò ad Eva ed Adamo (v. Adamo ed Eva), che, caduto, perdette grazia e doni preternaturali: « La gelosia del diavolo ha fatto entrare nel mondo la morte, e quelli che a lui dan retta ne fanno l'esperienza » (Sap II 24). Non tutte le Tentazioni (v.) son però da attribuirsi direttamente a Satana, avendo costui non pochi nè deboli collaboratori nella concupiscenza umana e nelle perverse attrattive mondane. Se ciascun uomo abbia un suo demonio tentatore, è questione recentemente messa a punto in base ad accurata indagine biblico-teologica e risolta in senso negativo da S. Weber, *De singulorum hominum daemone impugnatore*, Romae, 1938. Le ossessioni (v. Ossessi) demoniache vennero sempre riconosciute nel corso dei secoli. Contro di esse sorsero gli Esorcisti (v.) destinati ufficialmente sin dal sec II ad espellere i demoni mediante l'uso di riti esteriori (cf. Dölger, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual*, 1909).

Si può conchiudere che la caduta dei demoni da uno stadio superiore di felicità creato da Dio è un dogma di fede. L'espressione concreta dei demoni specialmente nelle credenze popolari e negli scritti di certi Padri assume però alcun che di simile alle concezioni diffuse anche presso i popoli pagani; il determinare quanto in esse sia perfettamente rispondente alla realtà costituisce, secondo il Bartmann (p. 267), « un vero problema non ancora sviluppato sotto i suoi aspetti ».

Bibl. — Lessici Biblici.— A. Cohen, *Il Talmud*, Bari 1935, p. 312-323 (demonologia del giudaismo estrabiblico). — E Mangenot-Ortolan, *Démon* in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 321-410. — F. Nau, *Démons* in *Dict. Apol. de la Foi catholiq.*, col. 917-927. — E. Krebs, in *Lex. für Theol. u. Kirche*, X, col. 10-17. — Migne, PL 121, 915, 1166. — U. Fracassini, in Enc. It. XII, 603 s. — J. Smit, *De daemoniacis in historia evangelica*, Romae 1918. — J. Bremond, *Le diable existe-t-il? Que fait-il?* Paris 1924 — J. Rivière, *La rôle du démon au jugement particulier, chez les Pères*. in *Rev. des Scienc Religs.*, 4 (1924) 43-64. — E. Masson, *La tentation par le démon*, in *La vie Spirituelle* 10 (1924) 271-88, ecc. — B. Bartmann, *Der Fall der Engel* in *Lehrbuch der Dogmatik* I (Freiburg im Breisgau 1932) p. 263-267 — G De Libero, *Satana L'essere, l'azione, il dominio*, Torino 1934. — O. A Erich, *Die Darstellung des Teufels in der christl. Kunst*, Berlin 1921. — J. Levron, *Le diable dans l'art*, Paris 1935. — S. Weber, *o. c.* — E. von Petersdorff, *De daemonibus in Liturgia memoratis*, in *Angelicum* 19 (1942) 324-339.

DEMONIACI. v: Ossessi.

DE MUN Alberto. v. Mun (De).

DENATALITÀ v. Demografia.

DENCK Giovanni (c. 1495-1526), n. ad Habach (Baviera), m. di peste a Basilea; uno dei più eminenti rappresentanti dei Battisti (v.), negatore di ogni dogma, anche protestantico, che non sia la fede in Dio, concepito come perfetto amore, il quale comunica direttamente con ciascun'anima. — W. Koehler in *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, I² (1927) col. 1382 s. — J. P. Junglas in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 208.

DENIFLE Enrico Susone (nome di battesimo: *Giuseppe*) O. P. (1844-1905), n. a Imst nel Tirolo, m. a Monaco, principe degli storici del medioevo dottrinale. Entrato fra i Domenicani a Graz (1861, professo 1862), studiò filosofia e teologia a Graz, a Roma, a S. Massimino presso Marsiglia. Ordinato prete (1866) e finiti gli studi, insegnò filosofia (dal 1870) e teologia (dal 1874) a Graz, fino a che, eletto definitore generale dell'Ordine per la lingua tedesca (1880), si trasferì a Roma. Quivi potè più agevolmente continuare le sue ricerche storiche, soprattutto quando, di ritorno da un viaggio in Spagna in cerca dei manoscritti delle opere di S. Tommaso (1882-83), su proposta di G. Hergenroether primo cardinale archivista, fu addetto agli Archivi Segreti (1883), che la generosità illuminata di Leone XIII aveva da poco aperto agli studiosi. La sua polemica severa e rovente gli aveva creato molti nemici nell'Europa colta, ma più numerosi furono gli amici ed ammiratori. Da parecchie nazioni fu insignito di alte onorificenze; fu membro di moltissime Accademie scientifiche, dottore « honoris causa » delle Università di Münster, Innsbruck, Cambridge: appunto mentre si recava a Cambridge per ricevervi la laurea, soccombette in Monaco all'ultimo insulto apoplettico.

Nella cattedrale di Graz e in altre chiese austriache s'era distinto come predicatore: frutto di questa attività pastorale fu la sua prima opera notevole: *Die katholische Kirche und das Ziel der Menschett* (Graz 1872).

Ma la sua fama è dovuta alle ricerche di storia religiosa, la cui vastità e il cui valore paiono incredibili se commisurati alla brevità della sua vita. Basti l'elenco dei suoi lavori principali.

A) Sulla storia della mistica medievale. *Das geistliche Leben. Blumenlese aus den deutschen Mystikern* (Freiburg i. B. 1873, Graz 1926²), raccolta coordinata di testi in parte inediti. Studi sugli *Amici di Dio* e specialmente sul misterioso *Gottesfreund im Oberland*, che egli, contro l'opinione allora comune, reputa distinto da Nicola da Basilea, anzi personaggio immaginario sotto il cui nome si copre Rulman Merswin (studi del 1875, 1880, 1881). Contro l'opera di Preger, *Geschichte der deutschen Mystik*, Leipzig 1874, fece una critica severa e definitiva (1875). Del *B. Enrico Susone*, di cui aveva assunto il nome, diede un'ottima ediz. critica, arrestata però al primo volume: *Deutsche Schriften*, München 1880; sulle lettere del Beato aveva discusso vittoriosamente in polemica col Preger (1876, 1877). Pubblicò su un ms. la vita di *Margherita di Kentzingen*, con annotazioni, come contributo alla storia di Gottesfreund im Oberland (1876). Di *Giov. Tauler* pubblicò: *Das Buch von geistlicher Armuth*, München 1877, e della sua conversione fece un profondo studio critico (Strassburg 1879). A *Maestro Eckhart* consacrò numerosi studi che sono fondamentali. In *Nicola di Strasburgo* scoprì un plagiario di Parigi (1888).

B) Sulla storia delle Università medievali, di cui, nei suoi studi, gli era apparsa la grande importanza nel movimento teologico, che costituivano un campo finallora pressochè inesplorato, aveva in animo di scrivere un lavoro completo fino al 1400, ma pubblicò solo il I vol.: *Die Entstehung der Universitäten*, Berlin 1885, opera eruditissima e capitale, fonte di tutte le opere similari posteriori; attaccato, si difese contro G. Kaufmann (1886). È notissimo poi il *Chartularium Universitatis Parisiensis*, in 4 voll., Paris. 1889, 1891, 1894, 1897 (documenti dal 1200 al 1452), dove D. raccoglie, si può dire, tutta la storia della teologia medievale; arricchito di un *Auctarium* in 2 voll., Paris 1894, 1897, destinato a raccogliere i documenti concernenti le diverse *nazioni* dell'Università; valido aiuto a D. era stato Ém. Chatelain, onde l'opera si cita usualmente: Denifle-Chatelain. attaccato da M. Fournier, D. si difese in *Les Universités Françaises au moyen-âge*, Paris 1892.

C) Per illustrare con documenti originali, che aveva raccolto nelle sue ricerche, la letteratura teologica, le istituzioni e la storia della Chiesa nel medioevo, fondò nel 1885, in collaborazione con Fr. Ehrle, la rivista *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, sulla quale pubblicò solidissimi studi e testi preziosi riguardanti, tra l'altro, Maestro Ekhart, l'*Evangelium aeternum*, i sentenziari della scuola di Abelardo, la storia degli Ordini religiosi domenicano, francescano, carmelitano, ecc.

D) Sulla storia degli edifici religiosi lasciò le opere notevolissime: *La désolation des Églises, monastères et hôpitaux en France pendant la guerre de Cent ans*, Paris 1897, contenente 1063 documenti, messi a profitto nello studio: *La guerre des Cent ans et la désolation des Églises, monast. et hôpit. en France*, ivi 1899.

E) Studiando la vita religiosa in Germania nel sec. XVI e imbattendosi continuamente in Lutero, D. fu tratto a studiare la formazione psicologica e dogmatica dell'eresia luterana e pubblicò l'ultima sua grande opera: *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung quellenmässig dargestellt* (I, Mainz 1904, esaurito in poche settimane, rifuso e riedito in 3 parti [1904-1906], la III a cura di A. M. Weiss, a cui si deve pure l'ed. del II vol. [1909]; vers. italiana di A. Mercati, Roma 1905, 1914²), opera difesa dall'autore contro le critiche di Harnack e Seeberg collo scritto: *Luther in rationalistischer und christlicher Beleuchtung*, ivi 1904; ad altri critici rispose nella lunga Prefazione alla II ed. della I Parte. Le polemiche asprissime, che l'opera sollevò (cf. L. Noël in *Revue d'Hist. eccl.*, 5 [1904] 862-69) già fin dal suo primo apparire, testimoniano l'eccezionale valore di essa; la quale anche oggi rimane con tutta la solidità del suo giudizio stroncatore, anche se a molti, protestanti e cattolici, il suo tono troppo pungente ed aggressivo suonò spiacevole, inopportuno e parve un poco alieno dall'austerità delle ricerche scientifiche.

Lavoratore indefesso, indagatore acuto e difensore intransigente della verità, sempre in cammino per la conquista di nuove verità, per cui le sue opere maggiori sono tutte incomplete, critico formidabile;

» non sorgerà di nuovo sì presto un uomo che con pari volontà eroica di lavorare, con pari molteplicità di cognizioni storiche e teologiche, con pari sguardo d'indagatore ci dischiuda la vita delle Università medioevali e ci scriva la storia della Mistica e della Scolastica » (H. Schürs. presso M. Grabmann, *Storia della Teologia cattolica*. Milano 1939, p. 371).

Bibl. — Necrologi in tutte le riviste scientifiche europee, soprattutto: J. P. Kirsch in *Revue d'Hist. eccles*, 6 (1905) 665-76; A. Pelzer in *Revue néoscol. de philos.*, 12 (1905) 358-74. — M. Grabmann, Mainz 1905. — H. Grauert, Freiburg in Br. 1906 (circa la polemica su Lutero). — R. Coulon in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 414-16. — Hurter, *Nomenclator*, V-2 (1913) col. 1980-82. — Enc. It., XII, 616. — A. Walz in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 208-10, e in *Studi storiografici*, Roma 1940.

DENIS Maurizio, pittore e decoratore francese, n. nel 1870. Fin da principio si mostra nelle sue opere di una semplicità raffinata, con tendenze al preraffaellismo. Un lungo soggiorno a Fiesole e un amoroso studio dell'arte quattrocentesca lasciano in lui tracce profonde e lo arricchiscono di una serenità e luminosità coloristica eccezionale. La sua attività è però prevalentemente decorativa. Celebri sono le decorazioni della cappella dell'Hôtel Cochin (Caccia di Sant'Uberto), della cappella della Vergine nella chiesa del Vésinet, dell'abside di S. Paolo a Ginevra, e particolarmente pregevole la fattura delle vetrate della chiesa di Rancy. Il D. è tra i più notevoli rappresentanti della pittura francese per la sua vasta opera, per la nobiltà della sua ispirazione e per la sua grande cultura. Ha al suo attivo volumi importanti di critica e di tecnica d'arte. — Enc. It., XII, 617-18 *a*.

DENIS Michele, S. J. (1729-1800). Bibliografo e poeta austriaco, n. a Scharding (Inn), m. a Vienna, dove insegnò retorica al Theresianum e fu direttore della Hofbibliothek. Esercitò un profondo influsso sulla gioventù da lui educata al culto dell'eroismo. Diffuse la conoscenza della letteratura tedesca in Austria, pubblicò raccolte di poesie: *Lieder Sineds des Barden*, 1772, *Carmina*, 1794; tradusse l'*Ossian* (Vienna 1768). Più importanti i suoi lavori di bibliografo: *Grundriss der Bibliographie*, Wien 1774; *Einleitung in die Bücherkunde*, ib. 1777; *Wiens Buchdruckergeschichte*, ib. 1782, ecc. — P. von Hofmann-Wellenhof, *M. D.*, Innsbruck 1881. — Sommervogel, II, 1914-28; IX, 196 s. — Hurter, *Nomenclator*, V-1 (1912) col. 481-83.

DENIS, Saint-D., abbazia celebre nella storia di Francia. Vi furono sepolti i re da Dagoberto (639) a Luigi XIV (1638-1715); Santa Giovanna d'Arco vi appese la sua armatura nel 1429. Ai monaci di S. D. era affidata la custodia delle insegne reali.

Ha nome da **S. Dionigi**, uno dei sette vescovi che, come attesta S. Gregorio di Tours, furono mandati nella Gallia, al tempo di Decio (249-251); D. divenne poi vescovo di Parigi. Nel sec. IX l'abate Ilduino lo confuse coll'omonimo Dionigi Areopagita (v.). Nel sec. VI o VII gli vennero aggiunti, compagni di apostolato, Rustico ed Eleuterio. Fu martirizzato a Catulliacus ed ivi sepolto. Sulla sua tomba fu eretta una basilica; re Dagoberto (v.) nel 626 ne eresse una nuova nel luogo, ove poi sorse la città di S. Denis, a poca distanza da Parigi, vi trasferì le reliquie del Santo e costruì anche l'abbazia, perdurata fino al Re Sole, che la sopresse, assegnandone le rendite alla scuola di S. Cyr. Distrutta dai rivoluzionari, fu fatta ricostruire dal primo console, Napoleone, e fu completata sotto Napoleone III e ristabilita come luogo di sepoltura della nuova dinastia.

In essa si tenne il celebre concilio dell'834, nel quale fu riabilitato Lodovico il Pio.

L'odierna basilica fu iniziata dall'abate Sugero (1132) e rinnovata nel 1230-1280. I secoli seguenti vi lasciarono la propria impronta, finchè nel secolo XIX vi fu un restauro generale.

Artisticamente notevoli sono le prime manifestazioni gotiche nella basilica di Sugero e le rinnovazioni del secolo scorso, che s'ispirano alle grandi cattedrali gotiche francesi. Le tombe dei Reali di Francia sono pure un'esposizione, se così può dirsi, dell'arte francese attraverso i secoli. Da quelle semplici dei secoli anteriori al mille si giunge ai lussuosi mausolei del sec. XVI, per ritornare poi all'antica semplicità della pietra tombale. I sepolcri furono profanati durante la Rivoluzione. La facciata della basilica venne rifatta nel sec. XVIII, ma nel restauro non si trascurò di studiare l'antica, per riprodurla il più possibile.

Bibl. — Acta SS. *Oct. II* (Bruxellis 1856) *die* 9, p. 865-987. — Enc. It., XII, 936 *b*-937 *a*. — Vytry-Brière, *L'Église abbatial de S. Denis et ses tombeaux*, Paris 1924². — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, IV-1, col. 588-642.

DE NOBILI Roberto, S. J. (1577-1655). Missionario tra i bramani, n. a Montepulciano (Siena), m. a Mylapore (Madras). Gesuita dal 1597, fu inviato in India (1604) e lavorò per 40 anni tra i bramani di Madura. Il suo sistema di evangelizzazione (divenuto poi comune nelle missioni del Sud-India) si fondava sull'adattamento alle caratteristiche indiane non in contrasto con il domma cattolico. Col nuovo metodo e la conoscenza perfetta del tamul e del sanscrito, si cattivò le simpatie dei bramani, che passarono numerosi al Cristianesimo. Compose in tamul opere d'indole filosofica e religiosa che rivelano conoscenza della letteratura indiana. Alle forti opposizioni contro il De N. mise termine Gregorio XIII (1623), permettendo con discrezione gli usi sospetti. — Dahmen, *R. de N.*, Münster i. W. 1924. — Id., *Un Jésuite Brahme: R. de N.*, Paris 1925. — Id., *R. de N, Première apologie 1610*, Paris 1931. — Pastor, *Storia dei Papi*, XII (Roma 1930) p. 261-64; XIII (Roma 1931) p. 114 s., 777. — Enc. It., XII, 619.

DENOMINAZIONI di Curia. v. Nomi di Curia.

DENS Pietro (1690-1775), teologo belga, fu, specialmente a Malines, un esempio di pietà, di rettitudine e di dottrina, come professore, parroco, canonico penitenziere e arciprete. Più attento alle questioni pratiche che a quelle teoriche, procedeva socraticamente per domanda e risposta con ammirabile chiarezza, ciò che giovò alla larghissima diffusione dei suoi scritti. La sua *Theologia ad usum seminariorum et sacrae theologiae alumnorum*, 14 voll. in 8, Malines 1777, condotta sul disegno della *Somma*, con predilezione per le questioni pratiche, ebbe parecchie edizioni. Nella morale è antiprobabilista. — J. Forget in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 421-423.

DENTRECOLLES Francesco Saverio, S. J. (1664-1741). Missionario, n. a Lione, m. a Pechino. Gesuita dal 1682, partì per la Cina (1698), dove fu superiore delle missioni della Compagnia. Scrisse in cinese parecchie opere apologetiche e ascetiche. — Sommervogel, II, 1932-35.

DENUNZIA, in senso largo, è la notificazione di un reato fatta all'autorità competente. Si confonde con l'obbligo evangelico della correzione fraterna, quando è fatta al superiore *ut patri* nell'interesse del colpevole; mentre è vera D. giudiziale, quando è fatta al Superiore competente *ut iudici*, nell'interesse prevalente del bene pubblico.

1. Si chiama Accusa (v.) nel CJ se, come di regola, è riservata al promotore di giustizia (can 1934); analogamente il diritto italiano ha la *richiesta* del pubblico ministero. Ma quando la pretesa punitiva dell'Autorità non è mossa tanto dall'interesse privato, con l'istituto della *querela* (v. Delitto, II, 6), quanto dal bene pubblico, tutti i codici consentono e, nei casi più gravi di pericolo o di danno sociale, impongono la D. Altra cosa è la *delazione*, che, incoraggiata in Roma dopo Tito, offrì ai disonesti un mestiere lucroso, di cui ebbero a soffrire anche i cristiani. La delazione era condannata con pene severissime dagli antichi canoni penitenziali e venne a significare spionaggio, ingiusta accusa e calunnia (in tale significato v. cann 894, 2363; e nel Cod. Pen. It., v. art. 368). Si dice talora delazione anche la dannosa rivelazione di un segreto d'ufficio o commesso. V. anche accusa e D. di nullità del Matrimonio.

2. *Secondo il CJ* la denuncia di un delitto può farsi da un privato qualsiasi, per amor di giustizia, per evitare uno scandalo o anche col libello per l'azione civile delle riparazioni dei danni sofferti. Giudicherà il Vescovo in qual conto sia da tenere la D. anonima o d'un nemico manifesto o d'un diffamato (can 1942). La D. dovrebbe essere sempre scritta e firmata, o almeno raccolta in un documento da un ufficiale ecclesiastico e trasmessa alla Curia (can 1936); può fornire gli indizi utili pel processo, ma non è necessario che dia le prove del delitto (can 1937). Il Vescovo, anche per mezzo di un Giudice istruttore o inquisitore, raccoglie le prove, ma solamente con l'accusa da parte del promotore di giustizia ha inizio il procedimento penale.

3. *Sotto l'aspetto morale* la D. è *lecita* se espone obbiettivamente la verità conosciuta, altrimenti diventa calunniosa o temeraria; deve essere giustificata da una ragione sufficiente e deve sempre rispettare i doveri della carità fraterna. Ma la D. può diventare anche *obbligatoria* quando soltanto con essa si raggiunge un fine onesto e doveroso o si possa eliminare un pericolo o un danno pubblico. È obbligatoria inoltre, da parte di chi ne ha l'incarico per legge o per ufficio (can 1935 § 2 e cf. cann 904 e 2308, 2336 § 2, 2363). Esiste obbligo di D. anche fuori del campo criminale e giudiziale: si ricordi la D. degli impedimenti o delle nullità *matrimoniali* (cann 1027 e 1971 § 1) e la D. dei libri cattivi (can 1397).

4. *Nel diritto penale italiano* la D. conserva il carattere della D. canonica. L'azione penale può essere iniziata d'ufficio, in seguito: a *rapporto* degli agenti di polizia e dei pubblici ufficiali, a *referto* dei sanitari, o a D. di qualsiasi persona. La D. non costituisce un diritto soggettivo, come la querela, ma si riduce ad una semplice comunicazione della *notitia criminis*. Essa può esser fatta in iscritto od oralmente o per mezzo di procuratore speciale al Procuratore del Re, al Pretore o ad un ufficiale della polizia giudiziaria; deve essere fatta nei casi determinati dalla legge, e chi in tali casi l'omette è punito (cf. CPI art. 364 e i primi articoli del C. di proc. pen.). La delazione anonima non è accolta negli atti processuali e la D. falsa è punita a titolo di simulazione di reato o di calunnia (art. 367, 368, CPI). Cf. le varie accezioni della voce D. in *Nuovo Digesto It.*, 1938, IV, 713*a*-731*a*. — N. Oblet in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 418-21. — Enc. It., XII, 629*b*-30*a*.

DENZA Francesco (1834-1894), illustre scienziato barnabita, n. a Napoli, m. a Roma; fondatore della Società Metereologica Italiana (1880), ristauratore e direttore della Specola Vaticana (1891-94), presidente della Pontif. Accademia dei Nuovi Lincei. Insegnò matematica e fisica nel Real Collegio Carlo Alberto di Moncalieri e privatamente al duca d'Aosta, al conte di Torino e al duca degli Abruzzi. Fondò ivi l'Osservatorio nel 1859 ed iniziò nel 1865 la Corrispondenza Metereologica, trasformatasi poi nella Soc. Metereologica Ital. Ebbe il merito grandissimo di favorire in Italia non teoricamente, ma praticamente lo studio delle osservazioni sinottiche metereologiche. Fu un pioniere delle osservazioni degli strati superiori dell'atmosfera, quando ancora non erano conosciuti i palloni sonda e la stratosfera. Dall'importanza delle osservazioni a valle, argui quella delle osservazioni in montagna e fondò una rete di stazioni montane, specialmente in Val d'Aosta. Gli impianti idro-elettrici ed altre applicazioni sentono l'estensione benefica dell'opera del Denza. Spinse non pochi del clero della campagna all'interesse per questa scienza. Affermò la nuova Italia nel concerto scientifico internazionale. Le sue osservazioni sulle meteore luminose favorirono la geniale ipotesi dello Schiapparelli sull'origine delle stelle cadenti. Nella Riunione Astronomica di Parigi fece includere la Specola Vaticana nella rete mondiale degli Osservatori uniti per la compilazione dell'Album fotografico del cielo. — G. Boffito, *Bibl. Barnab.*, p. 606-638. — Enc. It., XII, 630 *b*.

DENZINGER Enrico Fr. (1819-1883), teologo cattolico, n. a Liegi, m. a Würzburg. Compiuti gli studi parte a Würzburg, parte al Germanico in Roma (1841-45), sacerdote nel 1844, nel 1848 fu addetto come professore straordinario di esegesi del N. T. e nel 1854 come professore ordinario di dogmatica alla Facoltà Teol. di Würzburg, della quale fu, con Hettinger (v.) e Hergenröther (v.), una delle belle glorie. Nonostante sfavorevoli condizioni di salute, lasciò ricca produzione letteraria, fra cui è a tutti noto l'*Enchiridion Symbolorum et Definitionum*.

Ricordiamo ancora: *Vier Bücher von der relig. Erkenntnis*, 2 voll., 1856-57; *Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum*, 2 voll., 1863-64; *Kepha* (sull'infallibilità del Papa), 1870.

Per indirizzo teologico si oppose a Günther (v.).

DEOCARO, Santo, primo abate del monastero di Hasareoda (oggi Herrieden) in diocesi di Eichstätt, fondato sullo scorcio del sec. VIII dal beato Cadoldo. — Acta SS. *Jun.* II (Venetiis 1742) *die* 7, p. 39 s.

DEODATO o **Diodato, Santi:**

1) Monaco a Blois (sec. VI). Fu educato in

un monastero da S. Faletro, poi col prete *Baudemiro* iniziò la vita monastica nel luogo, che da lui si denominò *Saint-Dié-sur-Loire*. — Acta SS. *Apr.* III (Ven. 1738) *die* 24, p. 273-276. — L. Pothier in *Revue de Loire-et-Cher* 18 (1903) 5-24; 54-64; 79-82.

2) Vescovo di **Nevers** e poi abate. Di nobile famiglia francese, eletto vescovo di Nevers circa il 660, attese con zelo al ministero, ma presto, per desiderio di vita solitaria, si ritirò e fondò il chiostro di Ebersheim. Scelse poi luogo più solitario, nella valle così detta « di Galilea » nei Vosgi, dove fondò un nuovo monastero, che in seguito avrebbe portato il suo nome (St. Dié). Gli si attribuisce pure una terza fondazione: il monastero di Jointures.

Ma probabilmente il vescovo di Nevers, il fondatore di Ebersheim e il fondatore (Adeodato) di Jointures furon tre personaggi distinti. — Acta SS. *Jun.* III (Ven. 1743) *die* 19, p. 869-884.

3) Vescovo di **Nola** (443-473), ordinato prete da S. Paolino (v.) e suo secondo successore, segnalato per la carità verso i poveri, per lo spirito di profezia e per il potere contro i demoni, da cui liberò la figlia stessa dell'imperatore Valentiniano — Acta SS. *Junii* V (Ven. 1744) *die* 27, p. 259-261. — Cappelletti, XIX, 580 s.

DEO GRATIAS, formula liturgica ed extraliturgica, che significa: *(Rendiamo) grazie a Dio*. S'incontra già nella Scrittura (I Cor XV 15; II Cor II 14). Gli antichi cristiani, specie in Africa, la usavano spesso e S. Cipriano come S. Perpetua alla sentenza del loro martirio risposero: *Deo gratias*. S. Agostino, annunziando l'elezione di Eraclio a suo successore, sentì per una infinità di volte acclamare: *Deo gratias* (S. Aug., *Ep.* 214; PL 33, 967). Questa acclamazione distinguev̈a i cattolici dai donatisti, che gridavano *Laudes Deo* (S. Aug., *in Ps.* 132, 6; PL 37, 1732).

S. Benedetto la prescrive come formula di saluto per il forestiere e nei monasteri si usa pure come saluto per cominciare o per chiudere certi atti di comunità.

In liturgia al principio fu forse il segno dato dal presidente per far cessare dalla lettura (F. Cabrol, *Le Livre de la prière antique*, p. 350); poi divenne, dopo ogni lettura, l'espressione di riconoscenza verso il Signore, che si degna di ammaestrare e di parlare alle anime dei fedeli.

DEOGRATIAS, Santo, Confessore, Vescovo di Cartagine dal 454 al 456 durante la invasione vandalica, sotto Genserico. Questi, dopo la presa di Roma, aveva deportato in Africa masse di prigionieri. Vittore Vitense (*De persecutione Vandalica*, lib. I, c. VIII; PL 58, 191 s) narra che il santo vescovo usò straordinaria carità nell'assisterli e nel redimerli fino a vendere per questo i vasi sacri. L'antico Martyrol. Carthag. festeggiava la sua *depositio* il 5 gennaio, il *Rom.* il 22 marzo. — Acta SS. *Martii* III (Venetiis 1736) *die* 22, p. 384. — J. Darche, *S. Deogratias, évêque de Carthage. Sa vie, ses oeuvres, les merveilles de son nom*², Paris 1906.

DEONTOLOGIA, da *τὸ δέον* = *ciò che deve farsi, il dovere*, termine entrato nel dizionario filosofico, da quando Ger. Bentham (v.) lo scelse come titolo della sua opera etica: *Deontology*, 1834; perciò è equivalente di Etica (v.) come scienza, di filosofia morale. Opposto ad « ontologia », designa « ciò che deve essere », contro « ciò che è ». In particolare, servì a designare la trattazione dei doveri di speciali classi sociali, per cui si dice: deontologia professionale, medica, ecc. Morale Professionale. (v.)

DEPELCHIN Enrico, S. J. (1822-1900). Missionario belga, n. a Russignies (Hainaut), m. a Calcutta. Fondatore e primo superiore della missione di Calcutta (1859), più volte rettore di collegi vari dei Gesuiti in India. Fondò pure la missione dello Zambesi (1879-83). — Missions Belges, 1900, p. 289-294. — Jossos, *La Mission du Bengale Occidental*, Bruges 1921.

DEPOSITIO. Nell'epigrafia cimiteriale e nella liturgia D. equivale a *inhumatio*: ma al vecchio significato pagano si è sostituito quello nuovo di riposo, per cui la morte è concepita come uno stato transitorio e un sonno prolungato. È probabile che tale formula derivi dal greco classico *κατατίθημι*, adoperato da S. Marco per indicare il carattere provvisorio della sepoltura di Gesù. Gli antichi cristiani, impossessandosi di questa parola e mutandola nel volgare *κατάθεσις* (= consegna), vollero esprimere la loro speranza nella vita futura e insieme rappresentare l'inumazione non come un abbandono del corpo nel sepolcro, ma come un deposito sacro.

Più tardi la voce D. prese a designare anche il giorno anniversario della morte, vale a dire, in pratica, la commemorazione annua del *dies natalis*. Il *Iatercolo Filocaliano* dell'anno 354 (v. Cronografo) ci offre una lunga serie di tali « depositiones episcoporum » o « martyrum » con la loro data festiva, segnando in tal modo uno dei primi elenchi di celebrazioni di Santi. Con il tempo il significato di D. venne allargandosi pure al rito delle *Esequie* (v. Morti, *Liturgia dei*), assumendo il valore generico di *funeratio*, quale oggi troviamo nel nostro Messale e Rituale.

Bibl. — P. Allard, *Du sens des mots « Depositio-Depositus » dans l'épigraphie chrétienne*, in Lettres chrétiennes, I, 1880, p. 227-238. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, IV-1, col. 668-673.

DEPOSITO, è il contratto col quale una parte riceve dall'altra una cosa mobile con l'obbligo di custodirla e di restituirla in natura. Essenzialmente è un contratto che riposa sulla fiducia della custodia della cosa a vantaggio del deponente, tant'è vero che si presume gratuito, salvo che la professione del depositario o altra circostanza riveli una diversa volontà delle parti. Il depositario non può servirsi della cosa depositata nè darla in deposito ad altri, senza il consenso del depositante; di più, è obbligato a restituire i frutti della cosa che egli abbia percepiti. Ha diritto peraltro d'essere rimborsato delle spese e perdite avute per conservare la cosa. Si dice *irregolare* il D. che ha per oggetto una quantità di danaro o di altre cose fungibili, con facoltà per il depositario di servirsene, onde questi ne acquista la proprietà ed è tenuto a restituirne altrettante della stessa specie e quantità. In tale caso si osservano, in quanto applicabili, le norme relative al mutuo (Cod. Civ. It., art. 1766 ss).

Oggi deve distinguersi dal D. semplice il D. in albergo, regolato da norme meno gravose che in passato per gli albergatori (art. 1783 ss), e il D.

nei magazzini generali, già regolato da leggi speciali e dal cod. Comm.; ora dagli art. 1787 ss. Diversi dal D. sono il *sequestro convenzionale* (art. 1798), il *comodato* (contratto col quale una parte consegna all'altra una cosa mobile o immobile affinchè se ne serva per un tempo o per un uso determinato con l'obbligo di restituire la stessa cosa ricevuta, art. 1803), il *mutuo* (art. 1813), il *conto corrente* (art. 1823), il *deposito bancario* (art. 1834).

Notevole è infine, nella legislazione ecclesiastica, il canone 1543, del seguente tenore: « Si res fungibilis ita alicui detur ut eius fiat et postea tantundem in eodem genere restituatur, nihil lucri, ratione ipsius contractus, percipi potest; sed in praestatione rei fungibilis non est per se illicitum de lucro legali pacisci, nisi constet ipsum esse immoderatum, aut etiam de lucro maiore, si iustus ac proportionatus titulus suffragetur ».

Bibl. — C. Antoine in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 521-26. — Enc. It., XII, 633 *b*-35 *a*. — Sulle varie forme di D., in *Nuovo Digesto It.*, 1938, IV, 732-770. — R. De Ruggiero, *Istituz. di diritto civile*, Messina 1934, III, p. 412. — E. Pacifici Mazzoni, *Istituzione di diritto civile*, Firenze 1913, V, p. 582. — C. Vivante, *Il Codice di Commercio commentato*, Torino 1936, VII, p. 536. — I. La Lumia, *I depositi bancari*, Torino 1913.

DEPOSITO della Fede. Espressione teologica dal significato molto ricco e profondo. Il contenuto della fede cristiana non è frutto di speculazione umana, ma verità divinamente rivelata e, come s'esprime il concilio Vaticano, « tamquam divinum depositum Christi Sponsae tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda » (Denz.-B., n. 1800). L'idea di deposito applicato alla rivelazione cristiana è già in S. Paolo, che ne sanziona la terminologia (1 Tim VI 20; II Tim I 14). L'intangibilità del D. non impedisce un arricchimento estrinseco di esso (v. Dogmi [*Evoluzione dei*]) secondo il noto suggerimento di Vincenzo Lirinese (*Commonitorium* c. 28) riportato dal conc. Vat. (l. c.). Il compito della Chiesa a riguardo del D. d. F. si può riassumere in questi tre capi: *definire, dichiarare, difendere*. Vedi anche: Fede; Rivelazione.

Bibl. — P. Mébebielle, in *Dict. de la Bible, Supplém.*, II, col. 374-395. — E. Dublanchy in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 526-31. — C. Spicq, *Saint Paul et la loi des dépots*, in *Revue Biblique* 40 (1931) 481-502.

DEPOSIZIONE e DEGRADAZIONE. Sono le due più gravi pene vendicative contro il Clero (CJ cann 2298, 2303, 2305). Tra l'una e l'altra trova posto la *privazione perpetua dell'abito ecclesiastico*, aggiunta alla deposizione (can 2304). Pena estrema è la degradazione, che coinvolge la *riduzione del chierico allo stato laicale*. Esaminiamo la natura giuridica di queste pene e i loro effetti canonici e civili.

1. L'Ordine Sacro (v.) è indelebile, onde non v'è pena nè autorità che possa privarne il chierico in senso assoluto. Ma il chierico *deposto* o *degradato*, anche quando possa validamente esercitare la potestà dell'Ordine, pone illecitamente qualsiasi atto della potestà sia d'ordine che di giurisdizione, e sebbene *laicizzato*, non torna più, in senso teologico, in quello stato laicale nel quale si trovava prima dell'ordinazione, ma vi si trova ridotto quanto agli effetti esterni e in senso giuridico.

Si dicono, queste, « pene vendicative » perchè tendono direttamente alla espiazione del delitto, così che la remissione di esse non dipende, come nelle pene medicinali (v. Censure), dalla cessazione della contumacia nel reo (can 2286). Data la loro gravità, sono pene *ferendae sententiae*, che s'incorrono soltanto pei delitti espressamente determinati dal diritto e non « ipso facto commissi delicti ». Occorre a tal fine la sentenza di un tribunale di cinque giudici (can 1576 § 1 n. 2) e non è ammessa la condanna condizionale (can 2288) nè la sostituzione della pena con la correzione giudiziale (can 1948).

La distinzione tra *Dep.* e *Degr.* fu posta nettamente da Innocenzo III, ma dell'una e dell'altra si ha notizia fin dai tempi di Tertulliano e di Origene (a. 221) e con esse si confondeva talora la *retrocessione* da un ordine o grado superiore ad uno inferiore. Si occupò di esse anche il Conc. di Trento ed ora sono sistemate nel CJ.

2. La **deposizione** è una pena vendicativa applicabile soltanto al Chierico (v.) per la quale egli, pur conservando gli obblighi assunti coll'ordinazione e i privilegi clericali, resta sospeso dall'ufficio, diventa inabile a qualsiasi ufficio e beneficio ecclesiastico ed è privato di quelli che ha, sebbene gli fossero serviti per titolo di ordinazione. In quest'ultimo caso, peraltro, se il chierico sia realmente bisognoso, l'Ordinario « pro sua caritate » gli provvederà nel miglior modo a lui possibile, affinchè il chierico non sia costretto a mendicare con disdoro dello stato clericale. Come s'è detto, il chierico, sebbene deposto, rimane vincolato agli obblighi della ordinazione ricevuta, e, quindi, dall'ordine del suddiaconato in su, agli obblighi della castità e della recita del breviario. Conserva ancora, però, i privilegi clericali (v. Clero).

Sono dieci i casi in cui la Dep. può essere inflitta, e cioè *contro:* i chierici apostati, eretici, ecc. come dal can 2314 § 1 n. 2; i violatori delle specie sacramentali, can 2320; chi simula la celebrazione della Messa, can 2322 n. 1; i violatori dei cadaveri e dei sepolcri, can 2328; chi procura l'aborto, can 2350 § 1; i rei di furto, omicidio, ratto, ecc., can 2354 § 2; i delinquenti contra sextum, can 2359 § 2; chi non porta l'abito e la tonsura, can 2379; chi abusivamente prende possesso d'un ufficio, d'un beneficio, ecc., can 2394 n. 2; chi detiene un beneficio, di cui fu privato, can 2401. Come si sa (cann 19-20) non è permesso estendere, per analogia, ad altri casi o delitti le pene stabilite nei *cann* citati per determinati e circostanziati delitti.

3. La **privazione perpetua dell'abito ecclesiastico** è un'ulteriore pena che può colpire il chierico se, dopo essere stato deposto, non dia segni di resipiscenza e specialmente se continui a dare scandalo, nè, ammonito, si ravveda. Anche nell'uso di queste pene vendicative, dunque, la Chiesa non perde di vista il bene individuale del reo e non dispera del suo ravvedimento. Ma se questo non si dà, allora, con la privazione del diritto di portare l'abito ecclesiastico, il chierico, perde anche i privilegi clericali e il sussidio alimentare sopra accennato. Si noti che qui si parla di privazione *perpetua* dell'abito ecclesiastico, e non della pena meno grave della privazione temporanea, di cui al can. 2800.

4. La **degradazione**, infine, che implica di per sè le due precedenti pene (can 2305 § 1) è la riduzione del chierico allo stato laicale, è l'esclusione perfetta dallo stato clericale. Essa pure deve infliggersi solamente nei casi espressamente contemplati dal diritto, e, in ispecie, contro: i chierici inscritti ad una setta acattolica, can 2314 § 1 n. 3; i percussori del Papa, can 2343 § 1 n. 3; i rei di omicidio, ratto, ecc., can 2354 § 2; i sollecitanti, can 2368 § 1; i chierici che attentino il matrimonio civile, can 2388 § 1; e quelli che, già deposti e privati dell'abito clericale, perseverino, dopo ciò, a dare scandalo almeno per un anno, can 2305 § 2.

La *Degr.* può essere verbale o reale. La *verbale* (o edittale) consiste nella sentenza giudiziale, con cui si pronuncia la deposizione e si dichiara il reo degno della Degr.; passata la sentenza in giudicato, la Degr. raggiunge tosto tutti i suoi effetti giuridici, senza che sia necessaria l'esecuzione materiale. La Degr. *reale* consiste nella triste e solenne cerimonia descritta dal Pontificale Rom. che aggiunge alla pena esecrazione e terrore, pure non aggiungendo nulla ai suoi effetti canonici, già completi.

5. La **laicizzazione** o riduzione dei chierici allo stato laicale, in che consiste essenzialmente la Degr., può effettuarsi anche fuori del diritto penale (cf. CJ cann 211-214) e qui bisogna distinguere i chierici minori dai maggiori.

Il chierico *minorista* ridiventa laico: *a*) di sua spontanea *volontà*, dopo avvertitone l'Ordinario e anche se questi non approvi l'atto; *b*) con *Decreto* dell'Ordinario, motivato dalla sua prudente presunzione che il chierico non possa essere promosso agli Ordini sacri con decoro dello stato clericale; *c*) ex iure, *ipso facto*, in tre casi che assumono ragione di pena, ossia: se il chierico contrae matrimonio anche invalido, purchè non sia invalido *ex vi et metu* (cf. can 132); se dimette indebitamente veste e tonsura, dopo un mese di contumacia all'ammonizione dell'Ordinario (can 136); se si arruola spontaneamente nell'esercito, senza giustificazione (can 141).

Il *clericus maior* è laicizzato, oltre che con la pena della Degr., con *rescritto* della S. Sede come condizione e conseguenza della dispensa dal celibato, ottenuta col rescritto stesso dai suddiaconi e dai diaconi, anche in pericolo di morte (cf. canoni 1043-'44), e con *decreto* amministrativo o *sentenza* giudiziale, quando il chierico avesse ricevuto l'ordinazione « metu gravi coactus », a tenore dei cann 214 e 1993.

I chierici minores sono in tutto equiparati ai laici, quelli maiores, specialmente se già sacerdoti, restano vincolati in via generale all'obbligo del celibato. Gli uni e gli altri possono talvolta essere riammessi nello stato clericale, nè perciò, come si disse, occorre ripetere l'ordinazione.

6. Anche lo **Stato italiano** priva delle esenzioni e protezioni concesse al clero gli ecclesiastici laicizzati (Concordato, art. 3, 8, 29 lett. *i*; Cod. Pen. It. art. 403, 405; Trattato, art. 23 cpv.) e se deposti o degradati non li assume o conserva in un insegnamento, in un ufficio od in un impiego, nei quali siano a contatto immediato col pubblico (Cto, art. 5), perchè ritiene non possa degnamente servire lo Stato l'ecclesiastico che è un transfuga o un reietto dalla Chiesa.

Bibl. — Opera fondamentale è quella di Fr. Q. Kober, *Die Suspension und Degradation nach den Grundsatzen des kirchlichen Rechts*, Tübingen 1867. — E. Vacandard, in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 451-521. — Vedi inoltre i Canonisti cit. sotto la voce Delitto.

DEPOSIZIONE dalla Croce v. Passione e Morte di Cristo.

DE PROFUNDIS. Salmo 129 nella Volgata, 130 nel testo ebraico: uno dei Salmi Graduali (v.), composto probabilmente nel sec. V o VI a. C. Nella Volg. (che dipende dai LXX) rimane chiaro il sentimento fondamentale fin dalle prime parole; ma poi non pochi particolari sono oscuri. Consta come di due parti distinte: dapprima è la preghiera di supplica che si eleva dalle profondità del peccato e del dolore fino a Dio (vv. 1-4); indi è l'espressione di confidenza in Dio: l'attesa della sua propiziazione è nel salmista più forte che l'attesa della luce del mattino nelle sentinelle notturne (*a custodia matutina* . . .), v. 5-8. È dunque il canto dell'anima peccatrice, che sapendo di aver offeso un Dio infinitamente buono e infinitamente alto, trova in Dio stesso il motivo di non disperare.

Liturgicamente è usato nel Vespro feriale del mercoledì (al martedì nel Brev. Benedettino), ai Vespri del Natale (e del Corpus Domini), come 6° salmo penitenziale, e spesso nella liturgia dei defunti. L'uso che la Chiesa ne fa a Natale getta la vera luce su questo Salmo: dalla miseria nostra gridiamo alla misericordia di Dio, la cui rivelazione, nella Incarnazione, è maggiore dei nostri peccati. Le anime dei trapassati, pei quali noi recitiamo il Salmo, sono più degli altri le sentinelle che attendono lo spuntare della luce eterna della beatitudine. Nella liturgia orientale questo Salmo è uno dei quattro del gruppo « O Signore, gridai », che si canta ogni giorno nel bel mezzo dei Vespri da due cori alternati.

Bibl. — S. Agostino, *Enarratio in Ps. 129*, PL 37, 1696-1703. — A. Vaccari, *I Salmi, trad. dall'ebraico, con la Volg. di fronte*, S E I, Torino. — J. Weber, *Le psautier du Bréviaire Romain*, Rome 1932. — J. Calès, *Le livre des Psaumes* II, Paris 1936, p. 492-497. — G. E. Closen, *Incontro con il Libro Sacro*, Brescia 1943, p. 258-267.

DERESER Giovanni Antonio, in religione *Taddeo da S. Adamo* (1757-1827), carmelitano, teologo ed esegeta fortemente eterodosso, n. a Fahr in Franconia, m. a Breslavia. La sua vita fu quanto mai tempestosa, vario il suo insegnamento, copiosa la sua produzione letteraria in diversi campi, teologico, biblico (continuazione della versione della Bibbia in tedesco iniziata dal Brentano), edificativo. Un suo commento al *Tu es Petrus* fu messo all'Indice (1790). Fu uno dei più notevoli rappresentanti di quella corrente, che costrinse la teologia cattolica a violenti abbracciamenti coll'illuminismo razionalistico di moda. — Hurter, *Nomenclator*, III, 3-4 (1886) p. 814-818. — W. Koch in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 217 s.

DERNBACH Baldassarre, O. S. B. (1548-1606). Nato nel protestantesimo, fu educato nell'abbazia di Fulda, riservata ai soli nobili e vi abbracciò la fede cattolica. Entrato nell'Ordine, si distinse per la sua sincera pietà in quell'ambiente non troppo edificante. Nel 1570 fu eletto principe-abate di Fulda. I protestanti delle province limitrofe, la nobiltà e gran parte della borghesia del principato fuldense

tentarono di fargli abbracciare la riforma luterana; una violenta rivoluzione scoppiò nel 1576; ma egli tenne coraggiosamente fronte e, nonostante un esilio di 26 anni, proseguì con zelo l'opera di controriforma sino alla sua morte. Clemente VIII ne fece alto elogio. — Cf. J. Kopp, *Der Fuldaer Fürstabt Balthasar v. Dernbach und die Stiftsrebellion von 1576*, Fulda 1915. — Pastor, *Storia dei Papi*, IX (Roma 1925) p. 544-564.

DE RODAT. v. Rodat (de).

DE ROSA. v. Rosa (de).

DE ROSSI Bernardo Maria, O. P. (1687-1775), al secolo *Giovanni Francesco*, n. a Cividale del Friuli, m. a Venezia. Domenicano dal 1704, terminò gli studi filosofici a S. Miniato in Toscana, insegnò nel convento di Venezia per 15 anni, prima filosofia e poi teologia, cui rinunciò (1730) per darsi più liberamente allo studio; dovette però accettare due volte il vicariato generale della sua provincia. Come teologo dei legati veneti Foscareno e Tiepolo, nel 1722 era stato a Parigi, dove aveva stretto amicizia coi sommi dotti Le Quien, Échard, Montfaucon, Hardouin, ecc.

Le molte sue opere a stampa, su argomenti di teologia (*De tribus in caelo testibus*, 1755; *De caritate theologica*, 1758; *De peccato originali*, 1757 e 1857), di letteratura ecclesiastica (cf. sue dissertazioni in *PG* 3, 57 ss; 123, 9 ss), di storia ecclesiastica locale (Aquileia, Friuli...), per sicurezza di dottrina e vastità di erudizione sono ancora fonti indispensabili di studio.

Ma De R. merita la gratitudine dei posteri soprattutto per l'accurata edizione delle *opere teologiche di S. Tommaso*, Venezia 1745-60, voll. 28 in 4°, corredata di prefazioni, note, dissertazioni storiche, critiche, apologetiche; alcune di queste apparvero a parte nella raccolta, che ne comprende 30, *De gestis et scriptis ac doctrina S. Thomae Aquinatis, dissertationes criticae et apologeticae*, ib. 1750, la quale meritò di essere inserita nella edizione leoniana di S. Tommaso (Roma 1882 ss). Lasciò inoltre più di 30 voll. manoscritti. Umile e pio, fu stimato dai dotti, dalla Repubblica Veneta, da principi e cardinali e fu consultato (le *lettere* a lui indirizzate, formano 9 voll.) come sicura autorità.

Bibl. — Richard-Giraud, *Biblioteca sacra*, XVII (Milano 1837) p. 37 s. — Bibliografia Univ., XLIX (Venezia 1829) p. 186-88. — A. Walz in *Lex. für Theol. und Kirche*, VIII, col. 1003. — M. M. Gorce in *Dict. de Théol. cath.*, XIV, col. 4 s. — Hurter, *Nomenclator*, V-1 (1912) col. 10-14, 617.

DE-ROSSI Gian Bernardo (1742-1831), il più grande ebraista dell'Italia cattolica, n. a Castelnuovo nel Canavese (diocesi d'Ivrea), m. a Parma. Laureatosi in teologia all'Università di Torino e ordinato sacerdote (1766), si diede tutto allo studio delle lingue orientali, specialmente dell'ebraico, e acquistatasi presto somma perizia e bella fama, fu chiamato (1769) ad insegnarle nell'Università di Parma, ove tenne la cattedra sinchè gli ressero le forze (1821). In pari tempo con infinite ricerche e spese venne raccogliendo una cospicua biblioteca di manoscritti (circa 1600) e di stampe rare massimamente della Bibbia ebraica, e seppe abilmente sfruttarla attingendovi un'immensa erudizione di letteratura e bibliografia ebraica, e traendone copioso materiale per l'opera sua maggiore, le *Variae lectiones Veteris Testamenti* (Parma 1784-88, col supplemento *Scholia critica*, ivi 1798, 5 volumi), monumento imperituro di scrupolosa scienza, fondamentale per la critica del testo ebraico. Di altri scritti minori pubblicò una cinquantina, fra cui traduzioni bibliche, e più ancora (80 circa) ne lasciò inediti o ne andava ideando, senza poterli dare alla luce per le gravi sue occupazioni e per le turbolenze di quei tempi agitatissimi. La sua raccolta di manoscritti conservasi nella biblioteca pubblica di Parma, di cui forma il principale incomparabile vanto. — A. Vaccari, *Una gemma del clero italiano*, in *Civiltà Catt.*, 83 (1932, III) 343-352; 459-469.

DE ROSSI Giovanni Battista, Santo (1698-1764), n. a Voltaggio in Liguria, m. a Roma. Di onesta famiglia, a 13 anni si recò a Roma e fu educato nel Collegio Romano e poi in quello di S. Tommaso, distinguendosi nello studio e per tendenza all'apostolato, nell'esercizio della carità e nella devozione a Maria. Ordinato sacerdote nel 1721, si dedicò al ministero fra gli umili e alle opere di carità, catechizzando i più rozzi, assistendo i malati negli ospedali, nei ricoveri e nelle case private. Fondò l'ospizio di S. Luigi Gonzaga per le giovani abbandonate, assistette i ricoverati di S. Galla, i corrigendi della casa di S. Michele e cercò di salvare anche le donne di mala vita. La sua forma di apostolato ha grande somiglianza con quella di S. Filippo Neri. Negli ultimi anni fu canonico di S. Maria in Cosmedin, sempre dedito a multiformi opere di carità. Fu beatificato da Pio IX nel 1860 e canonizzato da Leone XIII l'8 dicembre 1881. Festa il 23 maggio.

Bibl. — Fondamentale la *Vita* scritta dall'intimo amico del Santo, Giov. Maria Tojetti, edita a Roma nel 1882. — M. Tavani, *Vita del B. Giov. Batt. De Rossi*, Roma 1867. — Fr. B. Leitner, *Lebe...*, Regensburg 1899. — H. M. Cormier, *Un ami du peuple*, Rome 1901. — M. de Camillis, *S. Giov. B. De R. Apostolo di carità nella Roma del settecento*, Roma 1938 (pp. 55).

DE ROSSI Giovan Battista (1822-1894), archeologo, n. a Roma, m. a Castelgandolfo. Detto, più a ragione che non sia stato detto per il Bosio, il « Colombo delle catacombe ». Iniziò lo studio delle antichità cristiane già nutrito di larga cultura classica, sotto la guida del P. Giuseppe Marchi, gesuita; e intraprese la grande raccolta di iscrizioni cristiane, sparse un pò dovunque nell'ambito dell'Urbe, nelle catacombe, nei musei, nelle chiese, nelle campagne. Ne curò l'esatta trascrizione dei testi e trovò i canoni fondamentali per la classificazione cronologica di esse. Ma il sommo merito del D. R. fu la scienza delle catacombe che portò a un grado meraviglioso di sviluppo. Con l'accurato studio di tutte le possibili fonti (atti dei martiri, itinerari dei pellegrini, documenti liturgici), con ripetuti rilievi delle parti accessibili delle catacombe, con regolari scavi, dove si erano accumulate rovine o dove interramenti successivi avevano ostruito ogni accesso, il D. R. seppe riordinare tutta l'intricata topografia dei Cimiteri Cristiani (v.), aiutato soprattutto dallo studio delle epigrafi che portava innanzi parallelamente. Potè così classificare ogni cimitero, segnandone i limiti e il nome. La maggiore scoperta dovuta al D. R. è quella dell'immensa necropoli di Callisto, dove

rinvenne i sepolcri dei Papi e la tomba della martire romana Cecilia. Allo stesso metodo, fatto di scientifiche induzioni e di mirabile intuito, si devono le scoperte, e quindi gli studi conclusivi, sull'ipogeo dei Flavi, dov'erano i sepolcri dei santi Nereo, Achilleo e Domilla; sul cimitero di Pretestato coi sepolcri di Gennaro, Agapito e Felicissimo; sul cimitero di Priscilla con le sepolture degli Acilii Glabrioni, ecc. Monumenti imperituri del preziosissimo e diuturno lavoro svolto dal D. R. restano — tra il grandissimo numero di altre pubblicazioni, alcune delle quali di alta importanza —: il *Bullettino di Archeologia Cristiana*, nel quale per 30 anni raccolse i suoi studi di epigrafia e di critica d'arte e dove seguì regolarmente i suoi successi di archeologo; i tre volumi di *Roma Sotterranea*, dove è la descrizione dei cimiteri cristiani dell'Urbe, e i due volumi delle *Inscriptiones Christianae Urbis Romae*. A lui si deve pure la erezione del Museo Lateranense quasi a coronamento dei suoi studi. Tutte queste opere attestano la vastità delle cognizioni del D. R. e costituiscono una inesauribile fonte per lo studio dell'Archeologia Cristiana (v.), della quale il D. R. si può chiamare, più che il restauratore fortunato, il fondatore e l'indiscusso principe: « constitutor rei antiquariae christianae ». — O. Marucchi, *G. B. de Rossi, cenni biografici*, Roma 1903. — Id. in *Enc. It.*, XII, 654.

DE ROSSI Giovanni Battista (1507-1578), illustre generale dei Carmelitani, n. a Ravenna, m. a Roma. Entrato nell'Ordine nel 1524, si laureò in teologia e la professò alla Sapienza in Roma (1537-62). Eletto generale (1564), si diede con zelo a promuovere la riforma teresiana del ramo femminile e a tal fine si portò egli stesso nella Spagna, dove tenne due capitoli, uno in Andalusia (1566) e uno nella Castiglia (1567), e diede alla grande Riformatrice ampia facoltà di fondare monasteri riformati; dovette invece segnare dei limiti per la riforma del ramo maschile. Nè minore zelo ebbe per l'applicazione dei decreti tridentini.

Godette in Roma grande prestigio. Delle sue opere molte sono rimaste manoscritte; fra le stampate è importante soprattutto l'ediz. con note dell'opera di Tom. Netter (v.) o Tom. Valdense: *Doctrinale antiquitatum fidei Ecclesiae catholicae* (Ven. 1571, 3 voll.). — Bibliotheca Carmel., I, 780-787. — B. Zimmermann, *Vita et Regesta J. B. de R.*, Romae 1935. — Pastor, *Storia dei Papi*, IX (Roma 1925) p. 107 ss.

DE ROSSI Leonardo, O. F. M. († dopo il 17-3-1407), n. a Giffone presso Salerno, onde fu detto anche *Leonardo da Giffone*, m. probabilmente ad Avignone. All'Università di Cambridge divenne maestro in teologia, poi fu provinciale di Napoli, nominato ministro generale dal capitolo di Tolosa (5 giugno 1373). Si sa che favorì il moto di riforma capeggiato in Umbria da Paoluccio da Trinci. Apertosi lo Scisma d'Occidente, parteggiò per Clemente VII, da cui fu fatto cardinale (16 dic. 1378); perciò, quando l'alleato di Urbano VI, Carlo di Durazzo, battè Giovanna di Napoli, fu messo in prigione (1381-86). Dal maggio 1387 lo troviamo ad Avignone, incaricato da Clemente VII di esaminare (con altri 2 cardinali) il caso di Giovanni di Monzon O. P., e da Benedetto XIII di esaminare la controversia lullista (trovò che la bolla *Conservatio puritatis catholicae fidei* del 25-1-1376, la quale doveva contenere la condanna di 20 opere del Lullo, non era nei Registri di Gregorio XI). Morì nell'obbedienza a Benedetto XIII, col quale s'era riconciliato (1403) dopo un periodo di opposizione (dalla fine del 1398 o principio del 1399).

Gli si attribuiscono: *Liber soliloquiorum animae poenitentis ad Deum*, scritto nel carcere; un opuscolo contro Benedetto XIII; un trattato *De modo extinguendi schismatis;* un commento sulle sentenze; una *Summa Theologiae moralis;* un poderoso commento dogmatico-mistico, più che esegetico, del *Cantico dei Cantici*, scritto negli ultimi anni di vita; sermoni. Tutte opere soltanto manoscritte. — Bibl. presso É. Longpre in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 396 s., e A. Bigelmair in *Lex. für Theol. u. Kirche*, VIII, col. 1028.

DE SANTI Angelo, S. J. (1847-1922), apostolo del Canto Sacro. Nato a Trieste, entrò a 16 anni nella C. d. G. Sacerdote nel 1877, dovette dedicarsi all'insegnamento letterario, essendosi laureato in lettere all'Università di Innsbruck, insegnando contemporaneamente musica nel seminario di Zara. Verso la fine del 1887 fu chiamato a Roma da Leone XIII ed ivi incominciò la sua nota attività, per la restaurazione del Canto Sacro (v.). Promosse la riforma anche con vari scritti, pubblicati per trenta anni nella *Civiltà Cattolica* e in *Rassegna Gregoriana*. Incontrò in questo campo tale opposizione, che nel 1893 dovette essere allontanato da Roma; ma potè subito ritornarvi ed avere la consolazione di vedere il suo programma adottato nel Motu proprio di Pio X. Insegnò anche canto gregoriano e musica sacra nel Seminario Romano e Vaticano. Promosse e presiedette vari congressi per la musica sacra. Nel 1903 successe al p. Ambrogio Amelli (v.) come presidente generale della A. I. S. C. e direttore del *Bollettino Ceciliano*, organo della stessa. Fu il fondatore della Scuola Superiore di Musica Sacra, aperta per volere e con breve di Pio X nel 1911 e proclamata pontificia nel 1914, e della quale fu preside fino alla morte (28 gennaio 1922). — In Memoriam, in *Civiltà Catt.*, 73 (1922, I) 363-367: coll'elenco delle opere. — C. Respighi, *ib.*, 74 (1923, IV) 132-145; 75 (1924, I) 131-138.

DESBILLONS Francesco Giuseppe, S. J. (1711-1789). Letterato francese, detto il « Lafontaine latino ». N. a Château-neuf s. Cher; prof. di lettere in vari collegi dei Gesuiti, dopo la loro soppressione esulò a Mannheim, dove morì. Scrisse più di 170 favole, che pubblicò con quelle di Esopo da lui annotate, altri lavori di argomento vario, ultimo un *Carmen de Pace Christiana* (1789).

DESCAMPS barone **Edoardo** (1847-1933), n. a Beloeil, m. a Bruxelles, professore di diritto alla Università di Lovanio, vicepresidente del Senato belga, scrittore di grande fama e di grande autorità nel campo del diritto pubblico internazionale, spirito profondamente cristiano, appassionato dei problemi religiosi e morali dell'età moderna.

Tra i suoi scritti innumerevoli meritano speciale menzione: *Le droit international nouveau. L'influence de la condamnation de la guerre sur l'évolution juridique internationale*, Paris 1931, dove difende il suo tema prediletto: il pacigerato e l'arbitrato fra le nazioni e l'abolizione della guerra; *Le génie des religions*, ivi 1923, 1930², che doveva essere continuato da *Le génie du Christianisme*, rimasto incompiuto; *Histoire générale comparée des Missions* (col concorso di 8 specialisti), ivi 1932.

All'Università di Lovanio aveva fondato una cattedra di alto insegnamento missionario.

DESCARTES René, Cartesius, Cartesio. Generalmente considerato come il « padre della filosofia moderna », nacque a La Haye in Turenna il 31 marzo 1596 da famiglia della piccola nobiltà; dopo la morte della madre, fu messo nel nuovo collegio fondato a la Flèche (nell'Angiò) dai Gesuiti, di cui fu allievo dal 1604 (o 1607) al 1612 (o 1615); conseguì nel 1616 a Poitiers il baccalaureato e la licenza in diritto, e nel 1618, spinto dal padre ad abbracciare la carriera militare, si arruolò nell'armata di Maurizio di Nassau, in Olanda (allora in lotta con la Spagna), ove conobbe Isaac Beekmann che lo invogliò agli studi di matematica e di scienze naturali; sulla fine del 1619, dimorando in Germania, in un periodo di esaltazione mistica, ebbe in sogno la rivelazione della missione filosofica a cui doveva consacrare la sua vita (secondo il suo stesso racconto) e l'intuizione prima del nucleo essenziale del suo « metodo », e fece il voto di un pellegrinaggio di ringraziamento al Santuario di Loreto, compiuto poi quando fu in Italia (1623-1625); tornato in Francia nel maggio 1625, vi rimase fino al 1628, trattenendosi quasi sempre a Parigi ove fu in relazione col Cardinale de Bérulle, dal quale ebbe incoraggiamenti per lo sviluppo della sua intuizione filosofica; decisa la sua vocazione, nell'autunno del 1628 si ritirò in Olanda ove, nel lungo periodo di continua dimora (interrotta solo da tre brevi ritorni in patria) fino al 1649, attese alla composizione delle sue opere principali, la cui pubblicazione occasionò numerose polemiche; dopo pericoli e lotte per l'opposizione violenta da parte di teologi protestanti olandesi, accolto l'invito della regina Cristina di Svezia (settembre 1649), si recò a Stoccolma, ove si ammalò e morì l'11 febbraio 1650. Del 1637 è la prima ediz. (Leyden) del *Discours de la méthode* (con la *Dioptrique*, le *Météores* e la *Géométrie* sotto il titolo: *Essais philosophiques*); le *Meditationes de prima philosophia* furono pubblicate unitamente alle *Obiectiones* raccolte in 7 gruppi e alle *Responsiones* del D. in una I ediz. parigina del 1641 (contenente i primi 6 gruppi di Obiezioni), e in una II ediz. di Amsterdam 1642 (con aggiunto il 7° gruppo di Obiezioni), e nel 1647 in traduz. francese riveduta dall'A.; seguono i *Principia philosophiae*. Amsterdam 1644 (traduz. franc. con *Pref.* del D., Parigi 1647) e *Les passions de l'âme*, composte in francese per la principessa Elisabetta di Boemia, pubblic. a Parigi, 1649 (vers. lat., Amsterdam 1650). Poco dopo la morte del D., videro la luce separatamente un capitolo *De l'homme* e la prima parte (poi riuniti, Parigi 1677) dell'opera incompleta *Le Monde ou Traité de la Lumière* (che il D., s'era astenuto dal portare a termine e dal pubblicare quando aveva saputo della condanna di Galileo da parte dell'Inquisizione); e più tardi le *Regulae ad directionem ingenii*, con la vers. lat. di un dialogo scritto dal D., in francese, *Recherche de la vérité* (nel vol. *Opusc. posthuma*, Amsterdam 1671). Della numerosa *Correspondance* cartesiana la I ediz. è quella in 3 voll., Parigi 1657, 1659 e 1667; una nuova ne è stata iniziata (Parigi 1936) da C. Adam e E. G. Milhaud. Delle opere complete, oltre l'antica ediz. di Amsterdam (1670-1683) vi sono: l'ediz. V. Cousin (11 voll., Parigi 1824-1826), e quella nazionale a cura di C. Adam e P. Tannery (12 voll., Parigi 1897-1913), contenente nel 12° vol. la trattazione dell'Adam, su *Vie et oeuvres de Descartes*.

Intorno all'essenza del **cartesianismo** si è molto discusso (e tuttora si discute) fra coloro che ne vedono il principio determinante nella preoccupazione « scientifica » (matematica, meccanica e loro applicazioni), coloro che ne affermano e difendono l'intento religioso o « apologetico » (di giustificazione delle basi razionali della Fede contro i « libertini »), e coloro che ne pongono al centro la sostanza e ispirazione propriamente « metafisica ». Ma è certo che non si può separare l'*originalità* del D. dalla nuova forma del problema essenzialmente « filosofico » della fondazione d'un « sistema critico » del sapere universalmente considerato, a cui si connettono solidalmente nel suo pensiero (quanto al significato e alle determinazioni che hanno in esso) gli interessi del « fisico » moderno e le esigenze del sincero credente, come motivi insieme e con ugual forza operanti nella complessa personalità cartesiana. Il problema fondamentale del D. è quello di un « metodo » adeguato all'esigenza della costituzione d'un sistema completo del sapere immanentemente giustificato: implicante, come tale, una « connessione necessaria » dei pensieri secondo il rigore delle dimostrazioni « matematiche », e un « punto di partenza » affatto al sicuro da ogni scetticismo in quanto dato nello stesso « dubbio » più radicale. Ma ciò per cui il D. è riguardato come l'iniziatore della « rivoluzione » moderna in ordine alla concezione del principio della filosofia, è l'affermazione che dall'universalità del dubbio « metodico » — di cui deve far l'esperimento chi voglia rinunziare ad ogni presupposto « dommatico » — si salva e resta fuori necessariamennte soltanto l'« io » in atto nel pensare, come « soggetto » del pensare *ego cogito*), unico contenuto di « realtà esistenziale » immediatamente certo (in quanto presente) dato come tale anche nell'ipotesi dell'illusione o del dubbio più esteso possibile (io che m'inganno, io che dubito magari di tutto, sono certo di esistere come soggetto del pensiero che s'inganna o che dubita). Perciò la certezza prima e fondamentale del *cogito, ergo sum*, per il D., non è un'inferenza o l'espressione d'un entimema o sillogismo abbreviato, ma l'« intuizione » del darsi insieme del pensiero e della esistenza (del pensante) nel *cogito*. Il D., intendeva privilegiare così, per la sua immediatezza e necessità di presenza inscindibile dal pensare (anche da quello che s'inganna o che dubita), la certezza dell' « io » come realtà (dell'*ego sum*), in confronto all'affermazione di « realtà riferentesi ai « contenuti oggettivi » del pensiero, la quale implica e richiede, per il D., una mediazione che permetta di oltrepassare la « realtà o esistenza soggettiva » del pensiero (realtà del « pensato » nel pensante »), essa sola immediatamente data nella certezza del *sum* inscindibile dal *cogito*. Ora la detta « mediazione » è resa possibile, per il D., dal contenuto privilegiato dell' « idea dell'Infinito o del Perfetto (dell'assolutezza di essere) » che il soggetto pensante trova nel suo contenuto necessario di pensiero (« idee innate », che il D., distingue dalle idee « avventizie », o di origine empirica, oscure e confuse, e da quelle arbitrarie, prodotte dall'immaginazione, o « fattizie »). Il contenuto di tale idea (la cui presenza nel soggetto pensante è provata dal fatto che questo senza di essa non avrebbe onde riconoscersi o giudicarsi imperfetto o limitato nè

onde aspirare a quella pienezza di verità rispetto a cui ha significato ed è possibile il suo dubitare) implica l'esistenza del suo oggetto, per il D., sia perchè in essa non è pensato l'Essere del quale l'essenza è la stessa esistenza, che non si può pensare « non esistente » (rinnovamento dell'argomento di S. Anselmo o argomento « ontologico »), sia perchè principio del darsi (causa) d'una tale idea non può essere che una Realtà realizzante in atto il contenuto di perfezione di quella, e non può esser quindi lo stesso soggetto pensante, in cui quella esprime solo l'esigenza della Perfezione e vale come la misura dell'imperfezione di esso (argomento propriamente cartesiano). Il soggetto pensante può così legare necessariamente (mediante la semplice analisi di ciò che implica l'esistenza in esso di quell'idea) alla realtà dell'Essere infinito e perfetto tutto ciò che trova in sè di realtà e di pensiero, e garantire in base al criterio della « veracità di Dio » il contenuto di realtà delle sue idee « chiare e distinte »: e può perciò affermare l'esistenza, oltre che della « sostanza pensante » (*res cogitans*) o « anima », anche della *extensio* (*res extensa*, « sostanza estesa » e dei suoi « modi » (figura e movimento), a cui la Fisica cartesiana — risolta in geometria e meccanica — riduce il mondo materiale o la Natura. Dio (concepito dal D., occamisticamente come puro Volere onnipotente, Causa assoluta e universale) che, come Principio dell'esistere e del pensare dell' « io », garantisce la « verità » delle idee chiare e distinte (l'« errore » è dovuto alla « volontà » arbitraria che va oltre il contenuto di queste nell'affermare), dev'essere anche il Principio della relazione (che *quoad nos* resta, per il D., un mistero) delle due « sostanze ». Lo scopo della filosofia cartesiana sembra, così, quello di fondare nel « puro io » immediatamente certo della sua realtà esistenziale, e nel suo puro contenuto di pensiero (la verità delle idee assicurata in base alla mediazione della verità necessaria dell'idea dell'Infinito o del Perfetto), l'intero sistema del sapere. Assoluto « razionalismo »: che però rimane sospeso a un mero presupposto dommatico (e chiuso in un circolo vizioso), nella misura in cui è legato alla pretesa di isolare l'« io » in se stesso, staccando il pensiero da ogni intrinseco vincolo con l'« esperienza » e quindi con l'oggettività immanente del « reale conoscere » da cui soltanto può risultare il contenuto e valore di positività ontologica delle « idee » — principalmente dell'idea dell'Assoluto — e il vero loro significato condizionante in ordine all'affermazione filosofica. Basta ristabilire il concreto legame, dal D., spezzato fra « io » e il « dato oggettivo di esperienza e di conoscenza » che ne condiziona immanentemente il contenuto di pensiero, per riallacciare il nucleo positivo del cartesianismo al meglio della tradizione speculativa antica e Cristiana e ritrovare il principio superiore di risoluzione del contrasto fra la concezione classica e la « moderna », dal D. (benchè in modo ambiguo) inaugurata, intorno al fondamento della filosofia.

Bibl. — Vedi quella aggiunta nell'artic. dell'Enc. It., XII (1931) 661-664. — Inoltre: J. Maréchal, *Précis. d'Hist. de la Philosophie moderne*, Louvain 1933, p. 59 ss. — F. Olgiati, *Cartesio*, Milano 1934. — Id., *La filosofia di Descartes*, ivi 1937. — H. Gouhier, *Essais sur Descartes*, Paris 1937. — Il terzo centenario del « *Discorso del Metodo* » (1637-1937) è stato singolarmente fecondo per gli studi cartesiani, a cui fu anche consacrato il *IX Congresso Internaz. di Filosofia*, tenuto a Parigi (31 luglio-6 agosto 1937). Tra i volumi commemorativi, a base di collaborazione, segnaliamo: « Autour du *Discours de la Méthode* », *Archives de Phil.*, vol. XIII, cahier II, Paris 1937; « Cartesio » a cura dell'*Univ. Catt. del S. Cuore*, Mil. 1937. — Altre indicazioni in *Riv. di Filosofia Neoscol.* 30 (1938) 62-85.

DESCHAMPS Egidio v. Egidio de Campis.

DESCHAMPS Léger Maria, O. S. B. (1716-1774), n. e m. a Poitiers. Scrisse *Lettres sur l'esprit du siècle*, 1769; *La voix de la raison*, 1770: opere infette di razionalismo.

DESCHAMPS Nicola, S. J. (1797-1872). Pubblicista francese, n. a Villefranche (Rhône); m. a Aix (Provence). Esercitò il ministero pastorale e insegnò lettere. Ma il suo forte fu la penna del polemista. Il suo principale lavoro è: *Les Sociétés secrètes et la Société, ou Philos. de l'hist. contemporaine*, 3 voll. 1874-76; 2 voll., Paris 1881[4] (contro la massoneria). — Hurter, *Nomenclator*, V-2 (1913) col. 1467. — Sommervogel, II, 1950.

DESERIZ Giuseppe Innocenzo, ungherese (1702-1768). Religioso delle Scuole Pie, insegnò nel Seminario di Raal e fu poi nominato cardinale da Benedetto XIV che l'inviò legato in Valacchia. Ritornato da questa missione, si fermò a Watzen dedicandosi interamente agli studi. Scrisse varie opere, tra le altre: *Tractatus ad probandam piacularium flammarum existentiam*, 1738; *Lapis angularis sive praemotio physica thomistica*, 1738; *De initiis ac maioribus Hungarorum commentaria* 1748-1760, in 5 voll.; *Historia episcopatus, dioecesis ac civitatis Vaciensis*, 1763: opere in genere molto erudite, ma scarse di valore critico. — A. Ingold in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 619 s. — Hurter, *Nomenclator*, IV (1910) col. 1542 s.

DESGABETS Roberto, O. S. B. (1620-1678), filosofo francese, seguace di Cartesio, al cui metodo diede soprattutto importanza col valorizzarne il carattere geometrico e sperimentale. Partecipò alla disputa sorta tra Cartesio, Régis, Gassendi, sulla questione dei rapporti tra anima e corpo. Pure ammettendo l'immortalità dell'anima, difese talune tesi contrarie alla filosofia scolastica. Sono di lui alcune opere anonime, tra cui una difesa parziale della filosofia di Malebranche: *Critique de la Recherche de la Vérité*, Paris 1675. Intervenne particolarmente nel tentativo di Descartes di adattare la sua filosofia all'interpretazione teologica del dogma della transustanziazione: *Considérations sur l'état présent de la controverse touchant le très St. Sacrement*.

Bibl. — V. P. Lemaire, *Dom R. Desgabets, son système, son influence et son école*, Paris 1902. — B. Heurtebize in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 622-624.

DESHAYES Gabriele (1767-1842), n. a Beignon in Bretagna, m. a S. Laurent-sur-Sèvre. Scoppiata la Rivoluzione, per ricevere l'ordinazione da un vescovo non giurato, si recò fino in Inghilterra. Sacerdote, ritornò in patria e nella diocesi di Saint-Malo dispiegò uno zelo eroico, mentre infuriava il Terrore. Parroco di Auray (1805), si consacrò totalmente all'azione pastorale e alla restaurazione religiosa, sorretto da una ricchissima vita interiore.

Fonda nuovi istituti, delle *Suore dell'istruzione cristiana di S. Gilda* (Beignon 1807) diffuse poi in tutta la Francia, dei *Fratelli dell'istruzione cristiana* (Auray 1816), il quale, unito (1819) all'istituto similare di Giov. Maria Lamennais, costituisce la forte congregazione insegnante dei *Fratelli di Ploermal*, diffusa in tutta la Bretagna e nelle colonie francesi. Nel 1821 accetta da mons Paillou, vescovo di La Rochelle, la carica di superiore generale delle congregazioni del B. Grignion de Monfort: *Le Figlie de la Sagesse, La Compagnia di Maria, I Fratelli dello Spirito Santo*, alle quali ridonò vita e prosperità. Come vicario generale di Rennes, aprì o riorganizzò altre fondazioni, la cui fioritura testimonia anche oggi la benedizione di Dio per le opere del grande apostolo. — F. Laveau, 1866. — A. Crosnier, *G. Deshayes . . . fondateur de quatre congrégations religieuses*, Paris 1918, in 2 voll. — A. P. Laveille, C. Collin, *G. Deshayes et ses familles religieuses, d'après des documents inédits*, Paris 1925.

DESIDERATO, Santo, Conf. Vescovo. Nato probabilmente nel territorio di Soissons, fu alla corte di Clotario I come consigliere e pur tra il fasto condusse vita di orazione e di penitenza.

Succedette al B. Arcadio nella sede arcivescovile di Bourges e si distinse per carità e zelo; costruì la basilica di S. Sinforiano, riconciliò fra loro popoli discordi; nel 549 assistette al concilio di Orléans e poco dopo al II di Alvernia, in cui si condannarono gli errori di Nestorio e di Eutiche e si ristabilì la disciplina ecclesiastica. Morì intorno al 550. — Acta SS. *Maji* II (Venetiis 1738) *die* 8, p. 303-305.

DESIDERI Ippolito, S. J. (1684-1733), n. a Pistoia, m. a Roma. Fu missionario ed esploratore e il suo nome è legato alla spedizione nel Tibet che si iniziò da Roma il 27-IX-1712. Potè, nel marzo 1716, entrare a Lhasa, dove egli intendeva dar inizio alla missione e dove rimase a lungo, prima favorevolmente trattato, meno bene in seguito. Nel 1721, in seguito a un decreto di Propaganda Fide che assegnava il Tibet esclusivamente ai Cappuccini, il D. ritornò a Roma (1728). Il viaggio, gli usi e i costumi del Tibet, le sue fatiche (tra cui l'essersi resi familiari i 115 volumi del Kàanghiur) sono narrati in *Notizie storiche del Thibet e Memorie e Missioni ivi fatte*, tuttora inedite.

Bibl. — Puini, *Il Tibet* (Geografia, Storia, Religione, Costumi, secondo la relazione del P. I. D.), Roma 1904. — C. Wessels, *Early Jesuit Travellers in Central Asia*, The Hague (l'Aia) 1924, p. 205-281. — F. Filippi, *An account of Tibet. The travels of Ippolito Desideri of Pistoia, 1712-1727*, London 1932. — G. Castellani, *Nel Tibet. Il P. Ippolito Desideri S. J. e la sua Missione*, Roma, Civiltà Cattolica, 1934.

DESIDERIO. 1. Non è qui considerato come una delle passioni dell'appetito concupiscibile (v. Concupiscenza) e neppure si vuol parlare dei buoni desideri o propositi. Il D. si considera qui come una delle tre forme dei peccati interni: *compiacenza* (*delectatio morosa* dicono i teologi), *gaudio* e *desiderio*. Il *gaudio* si riferisce al peccato *passato*. Il *desiderio* si riferisce al peccato *futuro*. La *compiacenza* si riferisce all'*oggetto cattivo* o all'*azione peccaminosa* presentata alla mente come appetibile e accolta con diletto.

2. Il D. può essere *efficace*, un vero proposito, od *inefficace*, una semplice velleità che non perviene alla decisione e che da alcuni si identifica col D. *condizionato*. Le due forme non si distinguono specificamente. La conoscenza della diversità ha tuttavia la sua importanza nei riguardi delle occasioni da fuggire e dei rimedi da adottare.

3. Il D. implica la malizia non soltanto dell'oggetto considerato in sè, ma anche delle circostanze che l'accompagnano. La ragione è palese: si riferisce ad un'azione singolare e concreta, che diventa tale appunto per le sue circostanze. Nel D. inefficace può tuttavia avvenire che l'azione, a cui si mira, resti un po' vaga ed imprecisa. È chiaro che non si potrebbe contrarre la malizia di circostanze, alle quali non si è pensato.

4. S'è lungamente discusso tra i teologi sulla liceità del D. *condizionato* (se fosse lecito . . . , se non fosse peccato . . .). Tutti sono d'accordo nell'affermare l'oziosità e il pericolo di siffatti desideri.

Quanto alla malizia loro intrinseca, se si tratta di cosa cattiva perchè solo proibita da una legge positiva, la condizione apposta per sè toglie la proibizione e quindi il peccato. Ove però si tratti di cosa, nella quale la condizione non potrebbe in modo alcuno togliere la malizia (bestemmia, fornicazione . . .), il D. è peccato.

DESIDERIO. Santi. 1) Vescovo di **Auxerre** († c 622), oriundo dalla regia stirpe dei Visigoti. Fu presule zelante e mite. — Acta SS. *Oct.* XII (Bruxellis 1884) *die* 27, p. 351-369.

2) Vescovo di **Cahors** (636-655). Nato verso il 590 nel territorio di Albi, coi fratelli Rustico e Siagrio fu alla corte di Clotario II dove, eletto tesoriere, amministrò con sommo disinteresse e visse assai piamente. Successe nella sede di Cahors al fratello Rustico. Esercitò il ministero episcopale con gran prudenza, zelo e carità, decorò e costruì molte chiese e fondò monasteri. La sua festa è il 15 novembre. Scrisse parecchie opere, ma ci rimangono solo alcune lettere. — *Vita* (dell'epoca carolingia, ma di grande importanza documentaria) e *Miracoli* in *PL* 87, 219-246; *Epistole* ivi, 247 ss.: ed. critica per Bruno Krusch in *Monum. Germ. Hist.*, « Scriptores rerum meroving. », t. IV (1902) p. 547-602. — E. Sol in *Bulletin de la Soc. des études du Lot* 57 (1937) 536-551.

3) Vescovo di **Langres**, Martire durante un'incursione di barbari, secondo gli uni a mezzo il sec. IV, secondo gli altri all'inizio del sec. V. Fattosi incontro agli invasori per placarli, ne fu ucciso con parecchi fedeli. È in grande venerazione a Langres e ad Avignone. Una tradizione lo vanta originario del territorio genovese. — Acta SS. *Maji* V (Ven. 1741) *die* 23, p. 242-247. — Tillemont, XI, 589-546.

4) Lettore, uno dei sette martiri della Campania, fra cui Gennaro (v.), uccisi nella persecuzione di Diocleziano, secondo un'importante *Passio*, che risale probabilmente al sec. VI. Il Martirologio Rom. lo ricorda il 19 sett. per **Benevento**; il Geronimiano, che ne fa menzione più volte, lo assegna ora a **Benevento**, ora a **Napoli**, ora a **Pozzuoli**. — Lanzoni, I, 214 s.

5) Eremita del sec. VIII, presso **Pistoia**, uno dei compagni di S. Baronzio o Baronto (v.).

6) « Episcopus *Rhedonensis*, Ep. *Rhodomensis* », di **Rennes** o, forse, di **Rodez**, martirizzato col diacono *Reginfredo* o *Rainfredo*, probabilmente al

tempo di Childerico II (663-675), da alcuni predoni nel luogo che poi ne prese il nome, *St.-Dizier* presso Belfort, mentre tornava da un pellegrinaggio a Roma. Secondo il Levison, la *Passio* è del sec. IX; ma l'esistenza e il culto del Santo sono testimoniati già in un documento degli anni 735-737 riferentesi al monastero di Murbach, dove nel 1041 furono anche trasferite le reliquie. — Acta SS. *Sept.* V (Parisiis-Romae 1868) *die* 18, p. 788-792. — Wilh. Levison in *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* 27 (1902) 431-408. — Id. in *Monum. Germ Hist.*, « Scriptores rerum meroving. », VI (1913) 51-63.

7) Martire, Arciv. di **Vienna** nella Gallia. Nato ad Autun nella 1.ª metà del VI sec., fu eletto arciv. di Vienna nel 595. S. Gregorio Magno gli scrisse parecchie lettere, gli raccomandò i missionari che mandava in Inghilterra e si valse del suo zelo per togliere certi abusi in alcune chiese della Francia. Egli coltivò anche da vescovo le belle lettere, onde certi invidiosi cercarono invano di screditarlo presso S. Gregorio, come se sostituisse cose profane alle sacre. Governò con zelo carità e prudenza, ma incorse nell'odio della regina Brunechilde che spadroneggiava alla corte e, convocato un conciliabolo a Châlon e fattolo caricare di false accuse, lo depose e lo relegò in un'isola e poi mentre tornava alla sua diocesi lo fece assassinare. — Acta SS. *Maji* V (Ven. 1741) *die* 23, p. 251-255. — *Vita* scritta dal re visigoto Sisebut (612-621), in *PL* 80, 377-384. — *Passio* scritta da Adone di Vienna (sec. IX), in *PL* 123, 435-442.

DESIDERIO di Montecassino. v. Vittore III.

DESING Anselmo, O. S. B. (1699-1772). Bavarese di nascita, fu monaco e poi (1761) abate a Ensdorf (Palatinato) e professore di belle lettere e storia a Frisinga ed a Salisburgo. Era uomo di ingegno assai versatile, scrittore copioso, buono storico ed ottimo filologo. Elenco delle opere in Ziegelbauer, *Hist. litter. O. S. B.*, II, 574-575; cf. IV passim.

DESMAISIÈRES. v. Maria Michela del SS. Sacr.

DESMARETS de Saint-Sorlin Giovanni (1594-1676), n. e m. a Parigi. Uno dei primi membri dell'Accademia francese, protetto da Richelieu, ebbe varie cariche e godette buona fama per la sua produzione letteraria. Dopo una libera gioventù, si convertì a una vita di pietà; ma in più di una occasione diede prova di esaltazione e di squilibrio. Combattè con vero furore il giansenismo di Port-Royal; denunziò al parlamento il pseudo-profeta Simone Morin; indirizzò al re un fanatico *Avvertimento dello Spirito Santo* in cui lo invitava, in forma apocalittica, a sterminare l'empietà e l'eresia; nell'insulsa e arroventata *Querelle des Anciens et des Modernes* fu il capo degli sprezzatori dei classici che egli dichiara di aver conculcati e, nelle sue opere, sopravanzati. Solo il Cristianesimo — egli pensava — può fornir temi alla poesia eroica; ma egli vi si provò senza successo.

Lasciò una quarantina di opere, che non gli sopravvissero. Fece una versione poetica della *Imitazione di Cristo* (1654). Dell'opera *Delizie dello Spirito S.* (1658, 1678) si disse con non eccessivo umorismo che nel titolo « délices » con più verità dovrebbe leggersi « délires ». — Biografia Univ., XV (Venezia 1824) p. 276-78. — Brémond, VI, 445-518. — *Bibl.* presso O. Staudinger in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 225 ed Enc. It., XII, 681.

DE SMEDT Carlo, S. J. (1833-1911), bollandista, n. a Gand, m. a Bruxelles. Professore di storia eccles. a Lovanio, redattore e poi direttore (1882) degli *Acta Sanctorum*, affrontò da pioniere il problema della critica storica in *Principes de la critiquè historique* (1882), giudicato allora capolavoro. Nel 1876 aveva scritto *Introductio ad historiam Ecclesiasticam* Sotto la sua direzione fu rinnovato il programma degli « Acta SS. »; furon pubblicati: « Cataloghi dei Manoscritti Agiogr. », la « Biblioteca Agiogr. latina e greca »; fondata la rivista « Analecta Bollandiana ». La morte lo colse, mentre attendeva al suo ultimo libro: *Notre Vie Surnaturelle*, 1912, 1938². — Analecta Bolland., XXX (1911) p. I-X — A. Cauchie in *Revue d' Hist. eccl.*, 12 (1911) 347-358. — H. Delehaye, *A travers trois siècles. L'œuvre des Bollandistes*, Bruxelles 1920, p. 215 ss.

DE SMET Eugenia (1825-1871), in religione *Maria della Provvidenza*, n. a Lilla, m. a Parigi; fondatrice delle Ausiliatrici del Purgatorio (v.).

DE SMET Pier Giovanni, S. J. (1801-1873), nato a Termonde in Belgio. Missionario, esercitò per 30 anni il suo ministero nelle missioni delle Montagne Rocciose, tra i pellirosse. Fu il paciere fra le tribù indiane in guerra tra loro e anche intermediario tra indiani e governo degli Stati Uniti, dimostrando un coraggio veramente sorprendente. Morì a S Louis. Lasciò molti scritti sulle missioni tra gli indiani. — Edo. Laveille, *Le Père De Smet*³, Louvain 1928. — P. Donnelly, *Father Pierre Jean De Smet: United States Ambassador to the Indians*, in *Histor. Records and Studies* 24 (1934) 7-142. — Gilb. Garraghan, *Father De Smet, history Maker*, in *Chapters in frontier history*, Milwankee 1934, p. 158-74.

DESNOYERS Luigi (1874-1928), sulpiziano, dal 1905 professore di scienze bibliche (Vecchio Testamento) nell'Institut Catholique di Tolosa. Il frutto più considerevole dei suoi studi è una *Histoire du peuple hébreu*, risultante di 3 voll., di cui due postumi (1930), concernenti rispettivamente la storia dei Giudici, di David e di Salomone. « L'opera di D. segna il crollo di quella di Renan » (A. Vincent). E fu quest'ultima la ragione, per cui mancò all'opera il premio dell' Accademia di Francia. Tuttavia, qualche riserva va fatta dal punto di vista cattolico. — A. Vincent in *La Vie Intellectuelle*, 10 febr. 1932, p. 181 s. — Condamin in *Revue Apolog.*, febr. 1931, p. 203-206. — F. Cavallera in *Dict. de la Bible, Supplém.*, II, col 431 s. — A. Vaccari in *Civiltà Catt.*, 80 (1929, I) 253, 258-260.

DESPRÉS (o **De Prés**) **Josse,** detto **Josquin** (1445?-1521), compositore, n. e m. a Condé. Dopo aver lavorato in patria, venne chiamato a Milano presso Galeazzo M. Sforza dal maestro di cappella De Werbekee e nel 1479 passò al servizio del card. Ascanio Sforza a Roma. Dal 1486 al 1495 fu cantore della cappella pontificia; indi tornò in Francia, dove dapprima diresse la cappella di Cambrai, poi passò al servizio della corte e finalmente rientrò a Condé. La sua copiosissima produzione passa attraverso due maniere: una prima caratterizzata dagli artifici contrappuntistici della scuola franco-fiamminga e ancor lontana da spontanea vitalità; una seconda segnata da spontanea ispirazione lirica e da una ricerca felicissima dell'espres-

sione anche più sottile di ogni frase e di ogni parola del testo musicato. Di quest'ultima maniera sono creazioni tipiche le 4 Messe: « La sol fa re mi », « Ave maris Stella », « Ding aultre amer » e « Mater Dei ». Delle principali opere del D. si hanno molte edizioni dell'epoca e moderne.

DESURMONT Achille (1828-1898), redentorista, n. a Tourgoint (Lilla); professo 1851; sacerdote 1853. Eminente religioso, fu più volte superiore provinciale e poi consultore generale, organizzatore delle missioni nel Chile, Perù, Equatore. Indefesso predicatore degli Esercizi al Clero « aveva ricevuto da Dio la vocazione di fare del bene ai preti » (Card. Guibert).

Fu anche fecondo scrittore di ascetica e pastorale. Sua opera principale: *La charité sacerdotale ou Leçons élémentaires de Théol. pastorale*. 2 voll. *Oeuvres complètes*, par P. Riblier Red., Paris 1906-1913, 12 voll. in 8°. — A. Georges, *Le T. R. P. Desurmont*, Paris 1934. — *Le P. Arch. Desurmont*, in *La Sainte Famille*, t. 24, p. 450. — A. Magnier in *Cath. Encyclop.*, IV (1908) 756.

DESVALLIÈRES Giorgio, pittore, n. a Parigi nel 1861. Uno dei capi della pittura religiosa francese dei tempi nostri, instancabile promotore delle sezioni speciali di arte religiosa nei « Salons » annuali. Ha al suo attivo una svariata produzione di tele, affreschi, vetrate, ecc. Tra le più significative, il « Sacro Cuore » di Mont-Martre e le vetrate nella chiesa della Maddalena a Verneuil. Nella maniera del D. c'è della complicazione e dell'esagerato movimento, ma il pittore esprime sempre un alto spirito cristiano oltre che un eccezionale temperamento di artista.

DETERMINISMO. Dal punto di vista filosofico si può considerare questa voce in rapporto al campo fisico o naturale, al campo psichico o spirituale, e in relazione a Dio.

I. Nel piano fisico o naturale vi è un vero D. fisico che rende possibile la formulazione scientifica di leggi o principii fisicamente necessari. Oggi si tende dai fisici a limitare la fissità di tali leggi. De Broglie, Schrödinger negano il D. causale o il principio di causalità dei fenomeni elementari; si dice da parecchi moderni che la fisica non è più legata ad un sistema di leggi che implicano il D., ma è legata invece al principio di indeterminazione di Heisemberg. Tuttavia bisogna dire col Rossi, che è « arbitrario pretendere la rinuncia al principio di causalità che non entra affatto in questione, inteso almeno in senso filosofico » (*Riv. di Fil. Neosc.*, ottobre 1930, p. 336). La indeterminatezza delle leggi statistiche, o leggi di probabilità, estesa dalle teorie quantistiche anche ai fenomeni così detti elementari (elettroni, quanti di luce, protoni), riguarda essenzialmente il campo sensitivo di osservazione, dipende cioè da una molteplicità immensa di fenomeni la cui enumerazione è facilmente incompleta e lascia perciò la possibilità a eventi imprevisti nello spazio e nel tempo. È allora si intende come la connessione fra quei molteplici fenomeni possa variare. Ciò però non distrugge il D., inteso in senso filosofico, o il principio di causalità, il quale si fonda sulla perfezione di essere delle cose, la quale permane invariabile e necessaria attraverso le sue variazioni accidentali. Bisogna ritornare ancora alla tanto disprezzata astrazione scolastica la quale, anche nel campo fisico, coglie della realtà l'essenziale e il necessario e riconosce alla fisica la caratteristica di scienza che ha per termine il necessario e l'essenziale e che si attua con leggi veramente necessarie. Cf. Gr. Ceriani, *Filosofia e scienza*, in *Riv. di Fil. Neosc.*, marzo 1934.

II. Nel campo spirituale o della volontà non si dà il D., si è nel regno della libertà. Sono passate di moda le lunghe e noiose obbiezioni dei positivisti o deterministi che volevano applicare al campo spirituale il D. fisico. « Niente si crea, niente si distrugge, tutto si trasforma: il calore, per esempio, si sostituisce al movimento e viceversa. Ogni fenomeno è sempre la risultante della trasformazione di energia preesistente. Ora il libero arbitrio è inconciliabile con questa legge universale della conservazione dell'energia: l'atto libero infatti non presuppone nessuna energia, da cui sia determinato, è una forza nuova che appare nella serie degli eventi ». È facile mostrare che tale legge fisica deve stare nei suoi limiti: essa ha senso, dice il Duhem, dentro un sistema chiuso di corpi, dove l'energia materiale non può essere aumentata dall'azione scambievole di questi medesimi corpi. L'atto volitivo è in un ordine spirituale, *intrinsecamente indipendente dalla materia*, e, dunque, non può essere la risultante di una trasformazione di energia materiale. v. Libertà.

Altre obbiezioni sono state fatte alla libertà in nome del *D. psicologico:* Leibniz dice che la volontà si decide sempre e infallibilmente per il partito che viene giudicato il migliore dall'intelletto. Si sa la risposta tomistica (I-II, q. XVII a 6): Il giudizio dell'intelletto è sotto l'influsso attivo della volontà libera: che il partito sia il migliore lo decide la volontà Cf. Libertà; Volontà; alle quali voci rimandiamo anche per le obbligazioni che nascono dal fatto delle propensioni, inclinazioni, passioni o, in genere, delle forze psico-fisiologiche, su cui ordinariamente la volontà sana domina con libertà.

III. Il *D. teologico* sottopone la volontà umana ad una forza cieca e necessitante: *fatum*, ἀνάγκη. Si sa che Fatalismo (v.) e dottrina dei Greci e dei Romani, i quali concepivano la divinità come una forza cieca.

Il D. teologico invece, (in senso stretto) è sostenuto dai giansenisti e dai protestanti, i quali sottopongono la volontà umana a un Dio Persona onnisciente, del quale l'uomo è strumento necessitato ad agire. Quest'errore nasce da un falso concetto di Provvidenza e confonde l'infallibile prescienza divina con la necessità. L'influsso divino sull'atto libero è congiunto coll'infallibile prescienza divina; ma questa non muta affatto la natura libera dell'atto, il quale avverrà *infallibilmente* come fu previsto, ma non *necessariamente*. — F. Ponsegrive in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 641-47. — Enc. It., XII, 693 *b* 94 *a*.

DETRAZIONE. v. Fama.

DETRÈ (Padre). S. J. (1658-1740), n. a Douai (Francia), m. a Quito (Equatore); gesuita dal 1688, fu missionario nell'America spagnuola. Superiore della missione del Maragnone, collaborò a comporne la carta geografica. Fu pure rettore del collegio di Cuenca. Tradusse il catechismo in lingua iuga o quicoa, e lasciò nel tomo XXIII delle « Lettere Edificanti » una interessante relazione sui costumi dei popoli selvaggi tra cui visse. — Sommervogel, III, 477; IX, 392. — Streit, *Bibliotheca Missionum*, t. III, p. 87-88.

DE URSIS Sabatino, S. J. (1575-1620). Missionario, n. a Lecce, m. a Macao. Partito per l'India (1601), passò in Cina e raggiunse il P. Ricci a Pechino (1608). Scoppiata la persecuzione, fu deportato a Macao. Furono ammirate le sue macchine idrauliche, illustrate da un trattato in cinese (1612), pubblicato nella grande opera in 60 voll. di Siücoamcchi (1640). Lasciò pure un trattato latino sull'idea di Dio presso i letterati cinesi (inedito). — Enc. It., XII, 697 *b*.

DEUSDEDIT, Papa, v. Adeodato.

DEUSDEDIT o Adeodato, Santo, O. S. B. Fu monaco e dall'833 (o 828) abate di Montecassino. Nel sesto anno del suo governo fu imprigionato, *causa pecuniae* cioè per riscatto, da Sicardo, duca di Benevento, che lo fece morire di fame (834 o 840). — Mabillon, *Acta SS* O. S. B , IV-2, p. 472 — Acta SS. *Oct.* IV (1856) *die* 9, p. 1042-44.

DEUSDEDIT, Card. O. S. B. († c. 1099). Nacque a Todi. La sua vita è avvolta in alquanta incertezza. Da Gregorio VII fu creato cardinale prete del titolo di S. Pietro in Vincoli. Si schierò decisamente contro l'antipapa Clemente III, e fu uno dei più convinti e strenui difensori di Gregorio VII nella lotta per la libertà della Chiesa. Compose in quattro libri una *Collectio Canonum* sul potere della Chiesa Rom., sul clero, sui beni ecclesiastici e contro le investiture conferite dai laici; è dedicata a Vittore III (ed. Martinucci, Ven. 1869; ed. Glanvell, Paderb. 1905). È pure autore di un *Libellus contra invasores et simoniacos et religuos schismaticos*, in gran parte contro Clemente III, che chiama *Demente*, e contro l'invalenza laica nella Chiesa (ed. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca*, VII-3, 77-114). Nella polemica contro simoniaci e scismatici pervenne a negare, contro S. Pier Damiano, la validità dei Sacramenti da essi conferiti, rinnovando così l'antico famoso errore di Firmiliano e Cipriano. — G. Bareille in *Dict de Théol. cath.*, IV, col. 647-651. — Hurter, *Nomenclator*, I⁴ (1926) col 1083 s. — E. Hirsch, *Kard Deusdedits Stellung zur Laieninvestitur*, in *Archiv. f kath. Kirchenrecht*, ser. III, t. XII (1908) 31-49.

DEUTEROCANONICI (Libri). v. Protocanonici e Deuterocanonici.

DEUTERO-ISAIA v. Isaia.

DEUTERONOMIO v. Pentateuco.

DEUTINGER (von). 1) **Martino** (1789-1854), n. a Wartenberg in Baviera, m. a Monaco, ove ebbe uffici nella curia e nel capitolo. Coltivò con amore e diligenza la storia ecclesiastica locale di Frisinga e di Monaco.

2) **Martino** (1815-1854), filosofo, nipote del precedente, n. a Langenspreising (Baviera), m. a Pfafers (Svizzera), sacerdote nel 1837, professore di filosofia a Frisinga (1841), a Monaco (1846), a Dillingen (1847). Ispirandosi a Franc. de Baader (v.) e talora a Schelling e a Molitor, combattè il razionalismo che riceveva allora la sua consacrazione nell'idealismo, proclamando la necessità della rivelazione per l'atto di conoscenza. La sua dottrina è un generoso tentativo di immettere nella fluenza viva del pensiero moderno la teologia cattolica. Rimarchevoli a questo riguardo sono i suoi scritti: *Beitrag zur Lösung der Streitfrage über das Verhältniss der Philosophie und Theologie* (1861); *Das Reich Gottes nach dem Ap. Joannes* (Friburgo in Br. 1852, in 2 voll.; Ratisbona 1867, in 3 voll.); *Renan und das Wunder* (Monaco 1864); soprattutto *Das Prinzip der neuern Philosophie und die christliche Wissenschaft* (Ratisbona 1857). Interessanti sono pure i suoi studi sui rapporti fra arte e religione. Molte sue opere filosofiche furono raccolte in *Grundlinien einer positiven Philosophie* (Ratisbona 1843-1849, in 7 parti). Coi pensatori più eminenti dell'epoca, Baader, Möhler, Gorres, Sailer, lavorò per la soluzione in senso cattolico della crisi ideologica, politica e sociale che travagliava la Germania contemporanea, gettando le basi del rinnovamento cattolico tedesco. Malauguratamente, nel tentativo di purgare il cristianesimo dalla zavorra delle opinioni umane, emette circa il peccato mortale, la grazia, le buone opere volontarie, ecc., delle dottrine che si scostano dalla tradizione ortodossa.

Bibl. — A Schmid in *Kirchenlexikon*, III (1884) col. 1552-1565 (solo per il filosofo). — Enr. Fels, *M. D. Gestalt und Beurteilung. Lebenswerk, Ernte und Erbe*, Monaco 1938. — G. Sattel, *M D.'s Gotteslehre*, Regensburg 1905. — Id., *M. D als Ethiker*, Paderborn 1908. — H Tuebben, *Die Freiheitsproblematik Baaders und Deutingers und der deutsche Idealismus*, Würzburg 1929. — Ad Dyroff in *Lex für Theol und Kirche*, III, col. 231 s. — Hurter, *Nomenclator*, V-1 (1912) col. 1300 s.

DEVAI o **Devay**, cosidetto dal luogo di nascita, *Dèva* in Ungheria (Transilvania), propriamente *Mattia Biró* (c. 1500-1545), fu dapprima sacerdote cattolico, poi adepto di Lutero e fervido propagatore della dottrina luterana (onde fu detto « il Lutero d'Ungheria »), passato infine all'eresia calvinista, che diffuse in patria colla parola e cogli scritti. Opera principale fu un conciso *Commento dei 10 Comandamenti* (1538). — K. Révész in *Realenzyklopädie für prot. Theologie und Kirche*, IV³, 595-98. — Netoliczka in *Die Rel. in Gesch. und Gegenwart*, I² (1927) col. 1900-01.

DEVAS o **Daëvas**. È il termine che indica i cattivi spiriti di Ahriman nella religione persiana. v. Parsismo.

DEVEUSTER. v Damiano (Padre).

DE VIALAR. v. Vialar (De).

DEVINE Arturo (1849-1919), passionista, in religione *P. Arturo di S. Paolo della Croce*. Nato a Kilmactier (Irlanda), professò nel 1866 e fu ordinato sacerdote nel 1872. Coprì importanti cariche nella Congregazione, ma la sua maggiore attività fu consacrata alla formazione intellettuale dei giovani studenti. Dotato d'ingegno acutissimo e di vasta erudizione, diede alle stampe varie opere che ebbero grande successo e furono giudicate veramente classiche. Tra esse ricordiamo soprattutto: *Auxilium praedicatorum. A short gloss upon the Gospels*, 3 voll., Dublin 1884; *History of the Passion* . . . London 1890; *A Manual of ascetical theology* . . . London 1902; *A manual of mystical theology*. . . London 1903; *The sacraments explained according to the teaching and doctrine of the Catholic Church with an introductory treatise on Grace*, London 1918 ; *The Creed explained* . . . London 1923². Fu fecondo e apprezzato collaboratore della *Catholic Encyclopaedia* e della *General Review*.

Durante la sua residenza a Londra, partecipò con zelo ardente allo sviluppo del così detto Movimento di Oxford (v. Unione Delle Chiese) ed

ebbe la consolazione di portare al seno della Chiesa Cattolica molti anglicani convertiti.

DE VIO. v. Tommaso De Vio.

DEVOLUZIONE, è, in generale, la trasmissione di un diritto o di un bene da una ad altra persona. In diritto canonico significa il trasferimento nell'immediato Superiore del diritto di conferire un beneficio, sia in pena della negligenza nel conferirlo che della mala attribuzione a un soggetto indegno o inabile (CJ cann 1432 § 3, 161, 181, 182, 274, 432, 1457–58, 1465, 2390 § 2, 2391). La D di poteri nel CJ si chiama più propriamente delegazione o giurisdizione delegata, di cui alla voce Giurisdizione.

In diritto civile si parla di *D. dell'eredità* nelle successioni legittime e testamentarie (Cod. Civ. It art 522 s), di *D. dell'eredità* al « sostituito » nel caso di sostituzione fedecommissaria (art 695) e di *D. dell'enfiteusi* (art. 972).

DEVOTA, Santa, Vergine e Martire nella persecuzione di Diocleziano, a Mariana in Corsica. Quest'isola e Monaco (Principato) la venerano come patrona. La sua *Passio* è però stranamente simile a quella di S. Giulia (v.), sicchè e fortemente sospettata di invenzione; forse « *devota* » era un semplice attributo di S. Giulia — Lanzoni, II, 686–688.

DEVOTI Giovanni (1744–1820), n. e m. a Roma, canonista di valore e di larga notorietà, dal 1764 per cinque lustri professore di diritto canonico alla Sapienza, dal 1789 vescovo di Anagni, dal 1804 arciv. titolare di Cartagine e prelato di curia, apprezzatissimo, come già da Pio VI, così da Pio VII. La più nota delle sue opere s'intitola: *Institutionum canonicarum libri quattuor*, Roma 1785, ristampata molte volte e lodata per la sua chiarezza di stile e di metodo e per la sicurezza della dottrina. Scrisse inoltre *De notissimis in iure legibus libri duo* (ivi⁶ 1830) e finì tre dei cinque libri *Iuris canonici universi publici et privati* (ivi 1803–15). Prese di mira, negli scritti, gli errori del suo tempo, quelli specialmente che si divulgavano in Germania. — T. Ortolan in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 678-80. — Hurter, *Nomenclator*, V-I (1912) col. 780 s.

DEVOTIO MODERNA. Con questo termine si designa una delle più splendide, profonde e influenti e una delle maggiori, se non la maggiore, delle correnti spirituali sorte e sviluppatesi nei sec. XIV-XV, all'alba, cioè, dei tempi moderni, in Europa, esattamente nella vallata dell'Issel (Paesi Bassi). Essa si manifesta, in parte, come reazione alla mistica tedesca, in quanto, tesa a speculazioni arditissime, prestava agio, specialmente nei monasteri, a sottigliezze, disquisizioni, perditempi, a scapito talvolta della più concreta opera della santificazione. Perciò la D. M. assume carattere meno speculativo, anzi prevalentemente pratico, e, in genere, offre assai più chiarezza negli scritti ai quali dà origine, e suscita altrettanto più interesse psicologico e poetico di quanto è minore quello metafisico. In parte, invece, è continuazione della stessa mistica tedesca con sviluppi e diversificazioni indotte dalla nazionalità e dalla personalità.

I vari « devoti » costituenti questo movimento di riforma cattolico si aggirano, appunto, tra questi due poli: azione-contemplazione, inclinando più o meno verso l'uno o verso l'altro a seconda delle preferenze. A dar la natura intima della D. M. si potrebbe stabilire schematicamente che, mentre la mistica tedesca, per lo più domenicana, è la mistica della Passione e della Trinità col finale dimenticarsi e perdersi (passi la parola) dell'anima in Dio, tanto che Eckart (v.), il caposcuola, sembra, a tratti, abolire i confini tra creato e increato e se n'ha perciò condanna di proposizioni a esito panteistico; quella della D. M. è la mistica della rinuncia per salire a Dio e ridiscendere, poi, arricchiti all'esercizio della carità tra gli uomini, come fase ultima e perfezione di contemplazione, proprio come avverte Ruysbroeck (v.) che della *devotio* è prima radice: « Chi vuol solamente vivere e contemplare nell'intimo senza preoccuparsi del prossimo, non ha nessuna vita interiore, nè vera contemplazione ». La differenziazione tra le due spiritualità non è da intendersi in senso assoluto, poichè, se, per es., è molto probabile che Tauler (v.) abbia influito sulla D. M., è anche noto com'egli appartenga alla scuola tedesca e ci rappresenti proprio un indirizzo pratico-pastorale. Del resto un punto d'incontro è il neoplatonismo serpeggiante negli scritti dei mistici tedeschi (es. Susone [v.]) e non assente dalla D. M. (Ruysbroeck che cita nei suoi scritti il Susone; Gerlac Petersz, ma prima ancora la poetessa fiamminga Hadewijch, che probabilmente influì sullo stesso Ruysbroeck).

Quanto al sorgere di questo movimento, se ne indica, di solito, come fondatore, Gerardo Groot (v.) « il santo uomo d'Olanda »; ma in realtà è necessario risalire a Ruysbroeck come alla causa originariamente impulsiva di tutta l'attività ascetico-mistica della scuola fiamminga in quei secoli. Da lui la *devotio* deriva una base speculativa molto ardita e poetica e soltanto nella sua aura mistica può Gerardo (di lui tanto ammiratore da desiderare d'essere sgabello ai suoi piedi) circa il 1374 dar vita nella propria casa di Deventer alla Congregazione di laici senza voti, detti *Fratelli* (e presto si costituiscono anche le *Sorelle*) *della Vita Comune*. È però da riconoscere a Gerardo l'indole assai concretamente pratica data al movimento, e cioè: 1) condanna di ogni errore teorico (eresie, scismi) e pratico (egoismo, immoralità, ingiustizia, corruzione degli ecclesiastici); 2) diffusione della dottrina evangelica: *est praedicandum evangelium tota mihi mens*, dice; 3) esercizio della carità; 4) riforma del clero e della vita religiosa in generale: si comincia con conferenze di edificazione ai propri confratelli; si passa poi agli scritti: si usa per la prima volta la parola *Exercitia* per intendere la meditazione svolta con metodo; di vari metodi si parla nel *Rosetum exercitiorum spiritualium* del Mauburnus (v.), un influsso se ne trasmette alla scuola benedettina che, aperta alla « libertà dello spirito », passa invece a una pietà regolamentare (si fa il nome di Ludovico Barro [v.] e di Garcia de Cisneros [v.], le cui opere sono rispettivamente *Modus meditandi et orandi* ed *Ejercitadorio de la vida espiritual*e). Benchè si sia detto talora con esagerazione, resta però vero che gli *Esercizi Spirituali* (v.) di S. Ignazio ebbero un primo rudimentale abbozzo nella D. M.

Si comprende così più facilmente come in Gerardo Groot, a causa del sopravvento dell'apostolato, sia minore coordinazione ideologica e non si possa parlare di un vero sistema mistico. Il suo successore, Fiorenzo Radewijns (v.), operaio di minor impeto, ricco però di unzione, apostolo, anzi talvolta poeta,

della carità, fedelissimo ammiratore ed esecutore di Groot, realizza il disegno del maestro e crea i *Canonici Regolari di Windesheim* (presso Zwolle) sotto la Regola di S. Agostino. È una regola assegna anche alla sua Comunità di Fratelli, indicandoci, con ciò, un altro degli aspetti per i quali è impossibile considerare la D. M. come un'attività precorritrice della riforma di Calvino e di Lutero, anche se s'incontrino, qua e là, atteggiamenti, frasi, principi e perfino qualche membro, che offrono la constatazione di minor controllo dottrinale o che non riescono, sotto l'impulso dell'azione, ad evitare ogni espressione equivoca o ambigua o oscura, come avviene di Groot che tuttavia resta il tipo netto del riformatore cattolico, dalla profonda sincera pietà e dall'instancabile attività apostolica. È strettamente ortodosso è stato lealmente riconosciuto tutto il movimento anche da protestanti, benchè da taluno si sia fatto caval di battaglia Wessel Gausfort che, viceversa, teologo avventuroso, con l'opera *Scuola meditatoria* ritornava con frutto alla D. M. Contro oscillazioni della mistica d'allora e di qualche falso mistico si volsero pensatori del tempo, come Pietro d'Ailly (v.) e Giov. Gerson (v.), benchè il primo dei due presenti a sua volta infiltrazioni occamiste e atteggiamenti di nominalismo.

La D. M. ebbe grande sviluppo e dopo le prime sorsero tante altre fondazioni (*Fratelli, Sorelle, Canonici*) nei Paesi Bassi, in Germania e in Francia. Vi appartennero, oltre i già ricordati, anche: Gerardo Zerbolt di Zütphen (che difese l'istituzione dagli attacchi degli Ordini Mendicanti), Enrico Mande, Giov. Vos de Huesden, Giov. di Schoonhoven, ecc.

Merita speciale ricordo Gerlac Petersz, per l'indole più ruysbroeckiana. Egli tende alla libertà dello spirito; ma, fedele alla carità effettiva, la considera, seguendo il suo maestro, come parte della contemplazione, cosicchè, raggiunto Dio mediante l'ascesi, carico di spirituale energia si rivolge verso gli uomini e tenta comunicar loro la ricchezza dell'amore e della grazia divina.

Chiude la serie l'Autore della Imitazione di Cristo (v.), che offre ai secoli il capolavoro ascetico-mistico della D. M. sulla quale influirono, variamente come substrati o stimoli, la Bibbia, S. Agostino, il neoplatonismo, lo stoicismo, i Certosini, S. Bernardo, S. Bonaventura, Susone ed altri ancora.

Bibl. — A. Hyma, *The Christian Renaissance. A History of the « Devotio moderna »*, Michigan 1924: cf. H. Delehaye in *Analecta Bolland.*, 43 (1925) 455 s., e P. Debongnie in *Revue d'Hist. eccl.*, 22 (1926) 135 s. — H. Watrigant, *La génèse des Exercices de S. Ignace*, Amiens 1897. — Id., *Quelques promoteurs de la méditation méthodique au 15e. siècle*, Enghien 1919. — F. Vernet, *La spiritualité médiévale*, Paris 1929, p. 54-61. — P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, II[5] (1924) p. 379-400. — A. Levasti in Gerlac Petersz, *L'ardente soliloquio con Dio*, Lanciano 1938, p. 1-112. — M. Grabmann, *Storia della Teologia Cattolica*, Milano 1939, p. 187-188. — A. Portaluppi, *Dottrine Spirituali*, Alba 1943, p. 108-120.

DE WAAL. v. Waal (de).

DE WETTE. v. Wette (de).

DEZ Giovanni, S. J. (1643-1712). Controversista, n. a Neuville au Pont (Marna), m. a Strasburgo. Lavorò per il ritorno dei protestanti (« irenico »), e scrisse: *La réunion des protestants de Strasbourg a l'Église Romaine* (Strasburgo 1687, 1689; Paris 1701). Sua opera principale: *La foy des chrétiens et des catholiques justifiée* (contro i deisti, giudei, maomettani, eretici), 4 voll., Paris 1714. Scrisse pure due opuscoli in difesa di Fénelon contro Bossuet (1697, 1698). — Sommervogel, III, 30-34; X, 432 s. — J. Brucker in *Dict. de Théol Cath.*, IV, col. 685. — Hurter, *Nomenclator*, IV (1910) col. 728, 1142.

DEZA Diego (1444-1523). Celebre domenicano spagnuolo, nativo di Toro, professore e reggente a Salamanca (1481), precettore (1486) dell'Infante Giovanni di Castiglia, confessore di Ferdinando e Isabella, grande amico e sostenitore di Cristoforo Colombo, inquisitore generale in alcune regioni della Spagna, riformatore delle province domenicane di Spagna e Aragona (1496), giudice (1508) nella celebre causa riguardante Suor Maria di S. Domenico, la monaca di Piedrahita, munifico fondatore del collegio domenicano di S. Tommaso di Siviglia (1517), successivamente vescovo di Zamora (1494), Salamanca (1497), Jaén (c. 1498), Palencia (1500), Siviglia (1504, da cui il nome di *Hispalensis*, con cui viene citato), di Toledo (1523).

Scrisse opere d'indole pastorale, esegetica, giuridica e teologico-scolastica. Famosi i suoi *Novarum defensionum S. Thomae super IV libros Sententiarum volumina quattuor* (Hispali 1517), redatti sul tipo e quasi a complemento delle *Defensiones* del Capreolo (v.) Recentemente molto discussa è stata la genuinità tomistica della sua dottrina sulla scienza divina, da parte dei tomisti (Dummermuth, Garcia) e dei molinisti (Pesch, Hurter, Frins). Il D. fu giustamente definito: « la figura cumbre de la Iglesia y de la Monarquia en España » (Canal).

Bibl. — Cotarelo y Valledor, *Ensayo biografico de Diego de Deza*, Madrid 1905. — Alcocer y Martinez, Valladolid 1927. — P. Mandonnet, *Les Dominicains et la découverte de l'Amérique*, Paris 1893. — Id. in *Année Dominicaine* 32 (1892) 33 (1893). — M. Garcia in *Ciencia Tomista* 14 (1922, II) 188-198.

DIACONATO, ufficio del diacono (gr. διάκονος = servo, ministro), uno dei gradi del sacramento dell'Ordine (v.) e uno degli Ordini maggiori insieme con il presbiterato, l'episcopato e il suddiaconato. Nel senso tecnico odierno si trova attestato la prima volta in S. Paolo *Filip* I 1 e I *Tim* III 8-12. Il nome gr. διάκονος nel N. T. ricorre altre volte ed è usato per indicare gli Apostoli o i discepoli degli Apostoli nel ministero del loro apostolato: II *Cor* III 6; VI 4; I *Cor* III 5 (Apollo); *Colos* I 7 (Epafra); ib. IV 7 (Tichico). Il fatto che la Volgata solo in *Filip* I 1 e I *Tim* III 8-12 ha tradotto il gr. διάκονος con *diaconus*, e tutte le altre volte con *minister*, potrebbe far capire che solo i primi due passi siano da interpretarsi del vero *diaconato* gerarchico. Nei Padri Apostolici il nome già è fisso e si trova nella *Didachè* 15, 1, e specialmente in S. Ignazio Mart., che quasi sempre nomina i DD. unitamente al vescovo o ai presbiteri (*Efes.* 2, 1; *Magn.* 2; 6,1; *Trall.* 2, 3 ecc.).

La istituzione dei DD. è narrata in *Atti* VI 1-6; e anche se « i Sette » scelti dagli Apostoli (Stefano,

Filippo, Procoro, Nicanore, Timone, Parmena e Nicolao) non sono detti diaconi, il loro ufficio è però una διακονία, un διακονεῖν, precisamente come la predicazione, che gli Apostoli si riservano, è una διακονία (*Atti* VI 1-4). Alcuni pensano che « i Sette » non siano da identificarsi con i diaconi: ma la identificazione è tradizionale e il rito che gli Atti fanno intravedere è stato assunto come normativo per le ordinazioni diaconali nella Chiesa. L'ufficio de « i Sette » era — occasionalmente — quello del « servizio delle mense », e perciò dell'amministrazione dei beni della Chiesa; questa destinazione, com'è noto, rispondeva alla necessità di togliere gli inconvenienti verificatisi, dopo un certo tempo (l'espressione: « in quei giorni » di *Atti* VI 1, lascia supporre un lasso di tempo), nel quotidiano servizio di carità sociale inerente al primitivo regime di Comunione dei Beni (v.): gli « Ebrei » avevan preso a trascurare le vedove degli « Ellenisti ». Ma il disbrigo di questa attività assistenziale, per quanto importante, non esaurisce tutto lo scopo dell'istituzione diaconale; ciò che è precipuo, e che comprende anche la predetta mansione, è la elevazione dei diaconi al grado di aiutanti degli Apostoli, come fa capire già S. Ignazio, riferendosi evidentemente all'occasione nella quale furono eletti « i Sette »: *Sunt ministri mysteriorum Christi Iesu . . non enim ciborum et potuum diaconi sunt, sed Ecclesiae Dei ministri* (*Trall.* 2, 3; ed. Funk, *Patres Apost.* I, p. 245). La dottrina del diaconato, che la Chiesa formulerà più tardi, è già contenuta negli inizi dell'istituzione. Di fatti fin dal principio si richiede per i diaconi una virtù speciale: « i Sette » sono scelti « pieni di Spirito santo e di sapienza » (*Atti* VI 3; cf. I *Tim* III 8-13); Stefano e Filippo evangelizzano (*Atti* VI 8 ss.; VIII 5; ib. 26-40), Filippo anzi battezza (*Atti* VIII 12-13 e 38), e il « servizio alle mense » non è escluso che comprendesse anche il servizio eucaristico. Certo presto — specie in S. Ignazio, con insinuazione in S. Clemente (*Cor.* 40-42, ed. Funk, *Patres Apost.*, I, p. 151-153), che direttamente parla del ministero levitico — i DD. appaiono in funzioni liturgiche, che poi sempre la tradizione riconoscerà, anzi passeranno tosto al primo luogo: Origene, *In Cant. Cantic.* II (ed. Baehrens p. 120, 13-14); Tertulliano, *De Bapt.* 17 (ed. Reifferscheid-Wissowa CSEL 20-1, p. 214); Cipriano, *De lapsis*, 25 (ed. Hartel CSEL 3-1, p. 225, 15 s). Nei secoli posteriori i DD. hanno una parte nell'amministrazione del Catecumenato (v.), come l'avevano per il Battesimo, facendo sui catecumeni gli esorcismi e istruendoli, danno anche la « pace », cioè riammettono nella Chiesa i Lapsi (v.), almeno in caso di necessità e quando i « lapsi » possono mostrare il libello dei Confessori (v.); e questo uso di riconciliare si è conservato per i diaconi fino al medioevo (cf. B. Bartmann, *Lehrbuch d. Dogmatik*, 2 B. ed. 7 [Freiburg i. B. 1929] p. 409).

Secondo le vigenti leggi canoniche solo ai sacerdoti e ai diaconi può esser data facoltà di predicare in via ordinaria (*CJ* can 1342 § 1); il diacono è ministro « straordinario » del Battesimo solenne (can 741) e della S. Comunione (can 845 § 2) e « ordinario » della esposizione e reposizione del Santissimo, non però della benedizione (can 1274 § 2); inoltre può impartire quelle benedizioni, che gli sono espressamente concesse dal diritto (can 1147 § 4). I requisiti per l'ordinazione diaconale sono, oltre il *bonum testimonium*, di cui parlano gli *Atti* I, anche il celibato (in Oriente, dal Niceno 325, è permesso solo il primo matrimonio), l'età di 22 anni completi e l'inizio del 4 anno di teologia (cann 132 § 1, 975, 976 § 2). L'Ordinazione diac. si fa, come per gli altri Ordini maggiori, con l'imposizione delle mani e l'orazione sacerdotale (episcopale) conformemente ad Atti VI, 1 ss. Conosciamo il rito con la formula relativa già dalla *Traditio apostolica* di Ippolito, che ci dà il formulario romano del sec. III. Solo il vescovo impone le mani. La formula consacratoria si deve ravvisare nel prefazio: le parole che si dicono a voce bassa: *Accipe Spiritum Sanctum*, entrano nel Pontif. Rom. solo al sec. XIV, in seguito alle disquisizioni scolastiche affermanti che la « forma » dei Sacramenti *leve* essere « indicativa ».

Anticamente si fece molto caso del numero dei diaconi, che fu fissato a sette, con certezza almeno dal sec. IV in un sinodo di Neocesarea. Al sec III sotto papa Fabiano in Roma ci sono 7 diaconi con 7 suddiaconi. A poco a poco però crescono di numero sia perchè il servizio delle funzioni liturgiche ne richiede di più, sia perchè, a Roma per esempio, vengono loro affidate delle chiese. Anche i diaconi come i preti, divennero così cardinali, e il numero dei *cardinali diaconi* fu nel sec. XVI da Sisto V fissato a 14, numero che ancora oggi si conserva. A Costantinopoli e ad Ales-andria i diaconi giunsero anche al numero di 150.

Bibl. — J. Viteau, *L'institution des Diacres* in *Rev d'Hist. ecc.*, 22 (1926) 513-537. — I. Giordani. *Il messaggio sociale degli Apostoli*. Firenze 1938, p. 13-17. — Inoltre cf. le Enciclopedie bibliche, liturgiche, generali di scienza eccles. e i trattati dogmatico-storici del sacramento dell'Ordine.

DIACONESSA (gr. ἡ διάκονος o γυνὴ διάκονος, διακονίσσα, χήρα, vedova), era chiamata nell'antica Chiesa la donna che era stata scelta ad adempire certe funzioni nel servizio del culto. L'istituto delle DD. godette di un grande onore fin dai tempi apostolici. Già in S. Paolo (*Rom* XVI 1) appare la D. Febe di Cencre. Parimenti l'altro celebre e controverso testo dell'Apostolo *I Tim* V 9 ss., riguardante la « iscrizione a catalogo » delle χήραι = *vedove*, assai probabilmente va inteso non solo delle « vedove », a cui si assicurava l'assistenza sociale, ma anche (soprattutto se si considerino il requisito di età: « almeno di 60 anni » con esclusione delle « vedove giovani », e il requisito delle « uniche nozze ») di quelle donne che venivano scelte come « diaconesse » o per uffici simili.

Certo è che in seguito *vedove* e *diaconesse* divennero sinonimi (v. soprattutto il testo di S. Ignazio) e i requisiti dei « 60 anni di età » e delle « uniche nozze » furon quelli canonicamente fissati per le DD.

Plinio il Giovane, governatore della Bitinia, nella sua relazione a Traiano (c. 111), parla di due « diaconesse » da lui sottoposte a indagini e a tortura (*Epitolarum* lib. X, 96). L'istituto era dunque già diffuso. Da parte sua S. Ignazio (c. 107) ci dà notizia che nel ceto delle DD. già si trovavano delle *vergini*: *Smyrn.* 13; ed. Funk, *Patres Apost.* I, 286: Ἀσπάζομαι . . . τὰς παρθένους τὰς λεγομένας χήρας. Tertulliano, *De velandis virginibus* 9 (PL 2, 902) sa di una vergine di non ancora 20 anni *in viduitatu . . . collocatam*, e si mostra poco be-

nevolo per questo *miraculum, ne dicerim monstrum: virgo eidua*. La ragione dell'atteggiamento di Tertulliano sembra doversi alla considerazione che, essendo l'ufficio delle DD. quello di assistere spesso le madri più giovani, non potevano farlo senza l'esperienza dei figli: onde si sceglievano *non tantum univirae . . . sed et matres et quidem educatrices filiorum*. L'uso però delle DD. vergini si mantenne. Sull'età si fu meno larghi e il conc. in Trullo (692), richiamandosi ai sacri canoni, vuole che tutte le DD. abbiano almeno 40 anni. Il loro ufficio sostituiva in parte quello dei diaconi nel ministero ecclesiastico presso le donne: nell'amministrazione del Battesimo, quando questo si faceva per immersione, nell'unzione battesimale, che allora si faceva su tutto il corpo, nell'istruzione prebattesimale delle catecumene, nella visita e servizio delle malate, nel vigilare in chiesa alla porta e dalla parte delle donne (dagli uomini c'era un diacono e alla loro porta un ostiario), ecc. Naturalmente le funzioni delle DD. furono varie nei diversi tempi e luoghi. E in generale si può dire che, presso i Greci e i Latini, l'istituto si mantenne all'altezza de' suo compito ed entro i limiti segnati dai canoni. Esorbitanze si ebbero invece presso i Siri e i Nestoriani fino al punto che le DD. ebbero anche il privilegio di distribuire l'Eucarestia a donne e fanciulli e le badesse e diaconesse alle loro monache: cf. Ign. Ephraem II Rahmani. Studia Syriaca, fasc. III « *Vetusta documenta liturgica* », 1908 e Leclercq, col. 728 s.

L'istituto delle DD. ebbe durata varia. Cominciò a declinare in generale quando il Battesimo degli adulti diventò più raro, ma in qualche Chiesa aveva cessato di esistere già prima; altrove si è conservato invece sino al sec. VIII. In Oriente le DD. perdurarono fino alla fine del sec. XII.

Una grande questione è quella dell'*ordinazione* delle DD. E' certo che si parla di una *ordinazione* (*Const. apost.* VIII, 19; ed. Funk, *Didascalia et Const. apost.* p. 525: « Per le diaconesse io Bartolomeo stabilisco: Vescovo, imponi (ἐπιθήτω) loro le mani, presenti i presbiteri, i diaconi e le diaconesse »; inoltre si usa nel caso il verbo tecnico per l'Ordine Sacro: χειροτονία (*Conc. Calc.* c. 15; Mansi, VII, 364); e pure certo che viene loro consegnata la stola diaconale e il calice, dal quale comunicano e che esse ripongono sull'altare (cf. le formule di ordinazione edite dal Morinus, Parisiis 1655, p. 69, 80, 99). Ma è pure certo che tutta l'antica legislazione ecclesiastica non le ha considerate nell'Ordine sacerdotale o diaconale, come si può rilevare espressamente in Epifanio, *Panarion haer.* 79, 3 (PG 42, 744); Const. Apost. III, 9, 3 (ed. Funk, o. c. I, p. 201); Ambrosiaster in *I Tim* III, 11 (PL 17, 470).

Fra le DD., di cui la storia registra i nomi, ricordiamo, oltre a Febe, la celebre S. Olimpia (v.); Procola e Pentadia, corrispondenti del Crisostomo; Macrina sorella di S. Basilio e del Nisseno e la sposa di questo Teosebia; una Maria cappadoce (G. Jacopi, *Esplorazione in Paflagonia e Cappadocia*, Roma 1937, p. 34); Sofia « la seconda Febe », di cui fu scoperto l'epitaffio sull'Oliveto; la matrona Nonita di Pannonia, sepolta a Roma circa il 339 colla vergine sua figlia Massimilla (cf. A. Ferrua in *Civiltà Catt.*, 88 [1937, IV] 129) ss.; un'Atanasia di Delfo (sec. V).

Bibl. — F. X. Kraus, *Realencyklopädie der christl. Alterthümer*, I, p. 358-361. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, IV-1, col. 725-738. — *Codex Theodosianus* I. Gothofredi, I. VI-1 (Lipsiae 1743) p. 60-72. — Morinus, *Commentarii de sacris ecclesiasticis ordinationibus*, Paris 1655, III, Exercit. X, cc. 1-III. — J. Pinius, *De Ecclesiae diaconissis*, in Acta SS *Sept.* I (Ven. 1756) p. I-XXVIII. — I. Forget in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 685-703. — J. Mayer, *Monumenta de viduis diaconissis virginibusque tractantia. Florilegium patristicum*, ed. Geyer-Zellinger, fasc. 42, Bonn 1938.

DIACONIA (gr. διακονία = servizio), si chiamarono le elemosine o le collette di elemosine per i poveri (cf. II Cor VIII 4; IX 1; Cassiano, *Coll'* 18, 7, ed Petschenig, dice: *eam diaconiam nostris fratribus deferremus*, e nello stesso senso S. Gregorio, *Epist.* X, 27; PL 77, 1137: *mensis pauperum et exhibendae diaconiae eligimus praeponendum*). S. Luca (*Atti* VI 1) applica lo stesso termine al servizio quotidiano di carità sociale nella primitiva Chiesa di Gerusalemme. DD. furon detti poi — solo dal sec. VII con certezza — i locali destinati in Roma alla distribuzione del grano e delle elemosine, ai poveri; esse però non avevano relazione alcuna con le 14 regioni della città. Furono chiamate DD. anche gli oratori e le chiese annesse a questi locali. DD. si trovano anche in altre città. Cf. S. Gregorio M., *Epist.* V, 28, PL 77, 754.

DD. in Germania si dissero gli istituti laici protestanti per le opere di assistenza e di carità e per le missioni. Esistono DD. maschili, fondate nel 1833 da H. Wichern, e DD. femminili, fondate su esempio del Wichern, da Th. Fliedner nel 1836. Più numerose e organizzate delle maschili, le femminili contano molte migliaia di « Sorelle ». Queste sono mantenute dalla D. e ricevono un piccolo sussidio giornaliero, conservando sempre l'amministrazione dei propri beni. Per l'ammissione si richiede l'età di 18-40 anni e lo stato di celibato. Col matrimonio si esce dalla D. Dopo un anno di prova, segue un noviziato di più anni, indi diventano *diaconesse* con l'imposizione delle mani del Pastore, mentre promettono « ubbidienza, fedeltà e costanza nella vocazione, finchè il Signore la concede ».

Bibl. — Du Cange-Henschel, *Glossarium med. et infimae latinitatis*, s. v. — H. Leclercq, *Diaconies*, l. c., col. 735-738. — Schuster, II. 8; VIII, 8. — K. Algermissen, *Diakonie* (protest.) in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, III, col. 274 s.

DIACONICUM (gr. διακονικόν), nelle antiche basiliche, designava il luogo in cui si conservavano i vasi sacri e quanto era necessario per il culto. Ordinariamente si trovava dal lato destro, dietro l'abside o la navata laterale destra. Di fronte aveva sull'altra parte della navata la *Prothesis*, dove si ricevevano le oblate del popolo. Corrisponde più o meno alla *sacrestia*, la quale porta ancora il nome di D. presso i Bizantini. Nel rito bizantino D. è anche il libro proprio del diacono nella celebrazione liturgica, e τὰ διακονικά si chiamano le preci recitate dal diacono — Wandinger in *Realencyklop. der christl. Alterthümer*, I, p. 358 s.

DIADOCO, vescovo di Fotica nel Vecchio Epiro, vissuto nel sec. V, ma la cui vita ci è completamente ignota. Oltre una breve *Visio* (conversazione in sogno con S. Giov. Battista sulla visione

di Dio in questa e nell'altra vita) ci ha lasciato il trattato *Centum capita de perfectione spirituali*, di cui il Migne (PG 65, 1167-1212) riporta solo una versione latina di F. Torrés, S. J., mentre il testo originale fu stampato in *Φιλοκαλία* (Atene 1893, t. I, p. 139-164) e ristampato da *Weis-Liebersdorf* nella collezione *Tenbner*, 1912.

L'operetta, che è « un traité expérimental complet de la vie spirituelle . . . un des traités les plus originaux de la mystique grecque » (Viller), ebbe una grande diffusione nei circoli mistici bizantini, come ne fanno testimonianza il numero dei manoscritti e delle citazioni.

Nel trattato abbondano spunti polemici contro quella forma di messalianismo (v. Messaliani), che è contenuta nelle famose Omelie pneumatiche pseudo-macariane, secondo le recenti indagini di Villecourt, Wilmart, Doerr.

D. è pure l'autore di un *Sermone sull'Ascensione*, trovato dal card. Mai nel 1840 (PG ib., 1141-48), mentre il *Sermo contra Arianos* (ib., 1149-65) è probabilmente d'altro « Diadoco » del sec. IV.

Bibl. — Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Literatur*, IV (1924) p. 186-188. — M. Viller, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris 1930, p. 123-130. — G. Horn, *Sens de l'esprit d'après D. de Ph.*, in *Revue d'Ascét. et de Mystique* 8 (1927) 402-419. — F. Dörr, *Diadochus von Photike und die Messalianer*, Freiburg in B. 1937.

DIALETTICA (Teologia). v. Teologia Dialettica.

DIAMANTE (Fra) Giambattista (1625-1687), n. a Madrid da padre messinese e ivi morto. Sacerdote, poi religioso dell'Ordine di S. Giovanni di Gerusalemme. Scrittore drammatico, autore di più che cinquanta commedie, nelle quali è quasi sempre il riflesso della sua natura irrequieta e violenta. Esse sono di svariato carattere: storico (*La Judia de Toledo*), d'intreccio romanzesco (*Juanilla*), e anche di carattere religioso (*La Devoción del Rosario*, dove un facinoroso si salva e si redime per grazia di Maria); queste ultime sono condotte sulle tracce delle commedie di Calderon (v.), ma senza che tocchino la genialità inventiva e la forma armoniosa del grande spagnolo. L'opera del D. risente della sua capricciosità psicologica e delle ampollosità verbali della sua epoca. — Enc. It., XII, 742 *a*.

DIANA degli Andalò, Beata (1200-1236). N. a Bologna da nobile famiglia; dopo dure lotte sopportate coraggiosamente, nel 1223 prese l'abito domenicano dal B. Giordano di Sassonia, suo padre spirituale, da cui ricevè copiose lettere in lingua latina, più volte ristampate e tradotte. Fondò il monastero di S. Agnese a Bologna, dove morì. Leone XIII approvò il suo culto (1892).

DIANA Antonino (1585-1663), teatino dal 1630, n. a Palermo, m. a Roma, moralista assai dotto, ma di tendenze lassiste. Fr. Ant. Zaccaria tentò di liberarlo da simile taccia. Ma in realtà il D. fu — anche a giudizio del D'Annibale — « nimis, nec raro plus aequo, benignus ». Fu *examinator Episcoporum* sotto tre Pontefici. Pubblicò *Resolutionum moralium pars prima et secunda* (12 parti; I-IX: Lione 1629-59; X-XI: Venezia 1652-55; XII: Roma 1656), opera che gli diede larga fama e di cui si fecero varie edizioni e riassunti. Scrisse anche *De primatu sedis D. Petri disceptationes apologeticae*, Roma 1647. — A. Ingold in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 784. — Hurter, *Nomenclator*, III (1907) col. 1191-93.

DIANA Mario, O. P. Nato ad Agrigento nel 1645, percorse brillantemente tutta la carriera scolastica. Nel 1715, esiliato da Palermo, si ritirò a Roma, dove morì in età assai avanzata. Lasciò l'opera *Idea iurium interioris fori* (Palermo 1705), dove tratta della coscienza, della ignoranza, e del probabilismo condannandone le esagerazioni.

DIANO-TEGIANO. Tegiano è borgata in prov. di Salerno nella vallata di Diano, di origine pelasgico-ellenica, con circa 8.500 ab.

Fu elevata a sede vesc., per separazione dalla diocesi di Capaccio-Vallo, da Pio IX il 21-9-1850.

Nel 1862 si cambiò il nome D. in Tegiano, secondo l'antica denominazione: *Tegianum*. Suffraganea di Salerno; conta 47 parrocchie con circa 123.000 fedeli. Patrono S. Conone Confessore (3 giugno). Degne di rilievo: la *cattedrale*, con portale lombardo, uno dei rari esempi nel mezzogiorno; pregevole l'ambone che si ritiene della fine del '200; *S. Angelo*, con superbo pronao e affreschi trecenteschi; sorge sulle rovine di antico teatro; *S. Agostino* con un chiostro dugentesco rifatto nel '500. — Synodus Dioecesana Dianensis, a. 1922.

DIASPORA, vocabolo greco, *διασπορά*, col quale si suol caratterizzare il fenomeno, unico nella storia, della dispersione degli Ebrei fuori della Palestina, nelle varie regioni del mondo antico.

Ricordiamo i territori principali della D. giudaica.

1) *Mesopotamia* (Assiria, Media, Babilonia). Ivi numerosi israeliti vennero deportati una prima volta nel 722 a. C., quando cadde Samaria (*deportazione assira*), una seconda volta nel 597 a. C., durante il primo assedio gerosolimitano, ed una terza volta nel 586 a. C. con il secondo assedio e la susseguente distruzione di Gerusalemme (*deportazione babilonese*). Se con il decreto di Ciro (538 a. C.) gli Israeliti poterono rimpatriare, non tutti però lo fecero, tanto s'erano bene acclimatati nelle regioni dell'Oriente. Così, soprattutto in Babilonia, rimase sempre una forte colonia israelitica con un proprio capo religioso e civile denominato « Resh galutha » o esilarca, con vere banche in germe (come la famosa banca « Murashu e figli », esistente a Nippur sotto Artaserse I e Dario II, sec. V a. C.), e con fiorenti scuole, tra cui la scuola rabbinica di Babilonia, che ebbe a maestro Hillel e fu celebre fino all'alto medioevo: v. Ebrei III.

2) *Egitto*. Se, fino a non molti anni fa, avevamo notizie solo di ebrei fuggiti in Egitto a causa delle invasioni assire (cf. Ger XLII 14; XLIII 1-7), ora papiri aramaici ci han rivelato l'esistenza di una forte colonia militare ebraica stanziatavi dal sec. VII a. C., e assoldata dagli Egiziani a difesa del forte di *Elefantina* (isola sul Nilo a 10 km. al nord della prima cateratta). Psammetico II si valse infatti di tali giudei per la sua guerra contro l'Etiopia.

La colonia aveva il suo tempio e il suo sacerdozio, ciò che, secondo Wellhausen (v. Pentateuco), dimostrerebbe l'inesistenza, prima del sec. V a. C., della cosidetta Legge mosaica sull'unità del luogo del culto; ma è assai più semplice e confacente alla storia il pensare che la Legge sull'unità del santuario riguardasse la Palestina, senza escludere la legittimità di un santuario in lontane colonie,

come è comprovato dalla esistenza e dalla riconosciuta legittimità di un santuario giudaico a Leontopoli nell'Egitto a mezzo il sec. II a. C., quando certo la Legge suaccennata era in vigore, anche nell'ipotesi di Wellhausen. Che se il santuario di Elefantina fosse stato giudicato illegittimo — del che però non consta — l'obiezione cade da sè. Di fatto il culto giudaico di Elefantina non era puramente jahwistico, ma tinto di politeismo. Per lo studio storico e religioso della colonia di Elefantina, vedi: L. Hennequin in *Dict. de la Bible, Supplém.*, II, col. 962-1032. — A. Vincent, *La religion des judéo-araméens d'Éléphantine*, Paris 1937.

Compresi i molti ebrei residenti in Alessandria, Filone ci dà per il suo tempo la cifra di un milione di connazionali in Egitto (*in Flaccum 6*). Ne era capo un « etnarca » assistito da arconti; al di sotto, a contatto diretto del popolo, stava la « gerousia » o senato, i cui membri, secondo una tradizione rabbinica, sarebbero stati 71 come quelli del Sinedrio (v.). Vi era una Sinagoga (v.) od oratorio principale destinato alla preghiera, e molte altre sinagoghe secondarie sia in Alessandria che in altre città minori. Il rescritto di Claudio (v.) agli Alessandrini li esentò dal culto agli imperatori; altri due rescritti loro restituirono i privilegi tolti da Agricola, ossia il diritto di cittadinanza e la libertà di culto in tutto l'orbe romano. Ad Alessandria, capitale intellettuale dell'Ellenismo (v.), sorse la prima versione greca della S. Scrittura, la versione dei Settanta: v. Versioni della Bibbia.

3) *Asia Minore, Grecia e Roma.* Moltissimi erano gli ebrei disseminati in tali regioni e formanti piccole comunità. Se in prevalenza trattavasi di commercianti, non è detto che lo fossero in modo esclusivo; generalmente abitavano in quartieri speciali conservando costumi, religione ed usi nazionali. A loro in un primo tempo si volgeva la predicazione cristiana; anche S. Paolo, l'apostolo dei gentili, non passava a questi, se non dopo essere stato respinto dai suoi connazionali; in alcuni luoghi, anzi, la nuova religione cristiana era dai pagani confusa con quella giudaica: così Claudio nell'editto di espulsione da Roma non distinse affatto giudei e cristiani: « Iudeaeos assidue tumultuantes impulsore Chresto ».

Anche a Lione, città che aveva contatti diretti con Efeso, dovevano abitare parecchi israeliti.

In oriente gruppi ebrei si spinsero fino nella Partia, per cui, pur nella sua esagerazione, non va trascurato il detto della Sibilla (*Orac. Sibyll.*, III, 271): « Tutta la terra e tutto il mare è pieno » di Ebrei. Sulla propaganda da essi fatta tra i pagani per avvicinarli alla loro religione, v. Proselitismo. Il tema di un ritorno in patria si legge bene spesso nella letteratura apocalittica del tempo come un motivo messianico.

Bibl. — A. Causse, *Les dispersés d'Israël*, Paris 1929. — A. Pincherle in *Enc. It.*, XII, 749. — G. Ricciotti, *La diaspora*, in *Storia d'Israele*, vol. II, Torino 1934, p. 203-230. — G. Felten, *Storia dei tempi del N. T.*, Torino 1913 (2.ª ed. 1932), vol 1, c. VII. — J. Vandervorst, *Dispersion* in *Dict. de la Bible, Supplém.*, II, col. 432-445.

DIATESSARON. v. Taziano.

DIAVOLO, in greco διάβολος (da διάβάλλω, che vale come « accusatore », « calunniatore », equivalente dell'ebraico satān « avversario ») designa in genere i Demoni (v.) e, per antonomasia, il principe di essi, Satana (v.).

DIAZ. Parecchi religiosi gesuiti di questo nome furon benemeriti delle missioni e della Compagnia di Gesù.

1) **Emanuele** (1559-1639), n. a Aspalhao (diocesi di Portalegre), missionario nelle Indie Orientali, superiore a Tana e a Chaul (prov. di Goa). Nel 1601 passò in Cina e in Giappone. Morì a Macao. Sono importanti le relazioni da lui inviate in Europa sui fatti più notevoli di quelle terre.

Un altro **Emanuele**, nipote del precedente, nacque ad Aspalhao nel 1592; fu missionario nelle Indie, insegnò teologia e filosofia a Cochim. Studiò e scrisse anche sulla cometa del 1618. Morì nel regno di Morange il 13 novembre 1680. Un terzo **Emanuele** nacque a Castello Branco (Portogallo), insegnò teologia a Macao. Divenne amministratore di parecchie residenze missionarie, vice provinciale in Cina, autore di parecchi libri di pietà, di dogmatica e di morale, scritti in cinese per i fedeli delle missioni. Morì a Hang-cheu, il 4 marzo 1659. — H. Cordier, *L'imprimerie Sino-Europ. en Chine*, Paris 1901.

2) **Francesco** (Diaz Tano), spagnuolo, fu procuratore delle missioni del Paraguay. Nel 1677 era rettore del Collegio di Cordoba; morì verso il 1687.

3) **Giuseppe**, n. a Peniscola il 5 maggio 1713. Insegnò umanità, filosofia e teologia a Barcellona e fu rettore a Tortosa. Deportato in Italia all'epoca della soppressione della Compagnia, morì a Ferrara il 23 aprile 1702.

4) **Pietro** (1546-1618). Lasciò dei ragguagli sulle missioni della C. d. G. nelle Indie Occidentali. Un altro **Pietro**, nato ad Anversa il 3 gennaio 1605, fu professore di filosofia, di Sacra Scrittura e di teologia a Gand. Morì a Lovanio il 31 giugno 1721. Scrisse parecchie opere di filosofia e di teologia che furono anche stampate. — Sommervogel, III. — Streit, *Bibliotheca Missionum*, t. IV-V.

DIBELIUS Martino, teologo protestante, n. a Dresda nel 1883, dal 1915 ordinario del Nuovo Testamento in Heidelberg, uno dei rappresentanti più in vista dell'ultima scuola razionalistica denominata « Formgeschichte » (v. Catechesi Apostolica).

DICASTILLO Giovanni, S. J. (1584-1653). Teologo moralista, n. a Napoli da genitori spagnuoli. Insegnò teologia scolastica a Murcia e Toledo, esegesi a Vienna, dove morì. Scrisse: *De justitia et jure* (1641); *Tractatus de Incarnatione* (2 voll. in f., 1642); *De Sacramentis*, 3 voll. in f., 1646-52, dove è da segnalare il *de Poenitentia; Tractatus duo de juramento .. de censuris..* (1662), editi tutti ad Anversa. — P. Bernard in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 734. — Hurter, *Nomenclator*, I-3 (1873) p. 903 s.

DIDACHÈ. La letteratura cristiana dei Padri Apostolici (v.) s'apre con questo preziosissimo manualetto d'istruzione catechistica, liturgica e disciplinare. La storia critica, interna ed esterna, del breve testo di 16 capi ha non poche incertezze. Non conosciamo il titolo originale completo, il quale potè essere: Διδαχὴ Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν, abbreviato poi, nelle testimonianze d'autori posteriori, nelle trasmissioni e recensioni del testo, così: Διδαχὴ τῶν (δώδεκα)

ἀποστόλων, e, più raramente, al plurale: Διδαχαί... Comunque, e questo è importante, il titolo accredita presso i lettori l'opuscolo come una codificazione dell'insegnamento apostolico.

Il contenuto è nettamente diviso in 3 parti: parte *morale* (cc. I–VI); parte *liturgica* (cc. VII–X); parte *disciplinare* (cc. XI–XV, 2).

A) Dinanzi all'uomo s'aprono *due vie* fra loro irriducibili, quella della vita, quella della morte: pittoresca imagine biblica e talmudica. La *via della vita* è l'esercizio della carità verso Dio e verso il prossimo (I, 2); negativamente consiste nel fuggire i peccati, specialmente i 5 più gravi, l'omicidio, l'adulterio, il furto, l'idolatria, lo spergiuro; positivamente, ancora nel coltivare la misericordia, la pazienza e la pace, consci che senza Dio nulla avviene. Si ricorda ai fedeli il dovere verso gli amministratori della parola di Dio che devono essere onorati come il Signore stesso, il dovere di convivere pacificamente coi fratelli, di comunicare con larghezza i propri beni agli indigenti, il dovere dei genitori verso i figlioli, dei padroni verso gli schiavi sui quali, come sui liberi, aleggia la figura di Dio, dei servi verso i padroni. La *via della morte*, che è cattiva e piena di maledizione, è la vita del peccato. Segue una lista di peccati; al primo posto stanno i 5 più gravi già ricordati. Al termine di questa via sta la morte. CC. I–VI.

B) La parte liturgica tratta prima del Battesimo, della materia (acqua corrente o no), della forma (la formula trinitaria), del rito (di immersione o di infusione) e del previo digiuno da parte del battezzante e del battezzando (VII). L'autore coglie l'occasione per ricordare l'obbligo di digiunare il mercoledì e il venerdì, l'obbligo di recitare l'orazione domenicale tre volte al giorno (VIII). I capi IX–X parlano senza dubbio del Sacramento Eucaristico e senza grande sforzo vi si trovano i punti fondamentali della dogmatica cattolica a questo riguardo. Si riportano le suggestive preghiere da farsi prima (IX) e dopo la sunzione dell'Eucaristia (X). Interessante è la nota finale che solo i santi possono accostarsi all'Eucarestia; gli altri debbono fare penitenza.

C) Nella parte disciplinare si tratta del modo di accogliere i dottori, gli apostoli, i profeti, e dei contrassegni coi quali si può discernere il pseudo-profeta (XI, XIII). Il capo XII tratta del dovere d'ospitare i pellegrini che vengono nel nome del Signore. Nel capo XIV si contiene la testimonianza importantissima sulla celebrazione domenicale del sacrificio eucaristico. Nel c. XV si tocca dell'elezione dei vescovi e dei diaconi e dell'onore che ad essi si deve. Nella conclusione si rinnova l'esortazione alla vita cristiana quale ci è proposta nel Vangelo (XV, 3-4) e si rivolge ai fedeli un appassionato invito all'attesa trepida ed amorosa dell'ultima venuta di Cristo (XVI).

La D. fu riesumata e pubblicata integralmente nel 1883 da Filoteo Bryennios, metropolita di Nicomedia. Prima del sec. XI il libretto era assai conosciuto come appare dalle testimonianze, tanto del mondo greco quanto di quello latino. Delle 6 recensioni che si conoscono solo le Costituzioni Apostoliche (v.) riportano, nel l. VII, il testo integrale della D., come si trova nel Cod. Gerosolimitano, sul quale il Bryennios preparò la sua edizione. Anche l'antica versione latina, pubblicata da I. Schlecht (1900), termina al c. VI, 1 e, come le altre recensioni, manca della pericope I, 3-II 1. Così le citazioni degli autori posteriori (come Clemente Alessandrino, Origene, il Pseudo-Atanasio, ecc.) pare si riferiscano solo ai primi 6 capi. Si pensò allora che la prima parte morale, la descrizione delle due vie, eccetto I, 3-II, 1, (I, 3-5: amore dei nemici ed elemosina [da citazioni di Mat V e Luc VI, XII]; in II, 1 si annuncia δευτέρα ἐντολή, senza che preceda πρώτη ἐντολή), preesistesse alla D. nella sua forma attuale, come catechesi giudaico-alessandrina, che potrebbe risalire anche a un tempo precedente il Cristianesimo. A sostegno di quest'ipotesi stanno i fatti di critica esterna ricordati e alcuni indizi di critica interna, come la netta diversità di stile tra la prima e le altre due parti dell'opera, l'affinità della prima parte colle opere giudeo-palestinesi e giudeo-ellenistiche, la mancanza in essa di accenni specifici a Cristo e al Vangelo, se si eccettua la pericope in questione.

Quest'ipotesi della frammentarietà logica e storica della D. sostenuta da P. Savi, Vizzini, Mannucci, ecc., è ben lungi dall'aver vinto la partita contro i sostenitori dell'integrità, come Funk, Minasi, Jacquier, Ladeuze, ecc.

Maggior accordo non troviamo nel determinare l'età e la patria dello scrittore che operò la definitiva redazione, o, se più piace, la fusione dei frammenti dei quali consta l'attuale D. Tra gli ambienti probabili per l'apparizione del libretto (Egitto, Siria, Palestina), da indizi esterni ed interni è più favorito l'ambiente Siro-Palestinese. La data di redazione va posta fra l'80 e il 160, probabilmente 80-100.

Queste marginali questioni storiche non pregiudicano il valore altissimo sia storico che dogmatico dell'opera e l'onore in che fu sempre tenuta. Clemente Alessandrino ed Origene (testi presso Leclercq, col. 772 s) la citano colla Scrittura e forse come Scrittura (ἡ Γραφή).

Bibl. — *Editio princeps* del testo greco: Costantinopoli 1883. — Διδαχὴ τ. δ. Ἀπ. (*Doctrina XII Apostolorum*) *una cum antiqua versione latina prioris partis « De Duabus viis » primum edidit* J. Schlecht, Friburgi Brisgoviae 1900 (dal Cod. Monacensis 6264). Delle altre edizioni ricordiamo solo: F. X. Funk, *Patres Apostolici*, Tubingae 1887 (³rived. da F. Diekamp, 1912-1913), edizione da cui dipende la *Bibliotheca Sanctorum Patrum* a cura di Gius. Vizzini, Ser. I, vol. I, Roma 1901, p. 9-73. — T. Klauser, Bonn² 1939 (*Florilegium Patrist.*, I). — H. Lietzmann in *Kleine Texte*, 1907.

Studi. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrèt. et de Lit.*, IV, col. 772-798, con copiosa bibliografia distribuita per anni (dal 1883 al 1913). — Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Liter.*, I (Freib. in Br. 1902) p. 76-86 (bibliogr. p. 83-86). — E. Jacquier in *Dict. de Théol. cath.*, I, col. 1680. Ricordiamo, per le sue conclusioni, uno studio recente: F. E. Vokes, *The riddle of the Didache: fact or fiction; heresy or catholicism?* London 1938. L'A. sostiene che la D. debba post-datarsi almeno al 150 e sia uno scritto montanista. Ciò va contro gravissime difficoltà: il carattere montanista poi manca di solide prove: cf. G. Bardy in *Revue d'Hist. Eccl.*, 40 (1939) 540-43. — Altaner, *Patrologia*, Torino 1940, p. 25-27 (con completa bibliografia fino al 1939).

DIDACO. v. Diego.

DIDASCALEION, τὸ τῆς κατηχήσεως διδασκαλεῖον (Eusebio, *Hist. Eccl.*, VI, 3, 3; PG 20, 528),

si chiama per antonomasia la scuola cristiana antica di Alessandria d'Egitto, « primo abbozzo della Università cristiana del medio evo » (A. Vaccari, p. 421).

Storia. Sulle origini della Scuola, pur non potendo confermare la testimonianza di S. Girolamo che le riporta alla predicazione di S. Marco in Egitto (*De vir. ill.* 36; PL 23, 651), possiamo accettare l'affermazione di Eusebio: « Allora [c. 180] un uomo assai celebre per la cultura del suo spirito dirigeva *la scuola dei fedeli* di questo paese [Alessandria]. Il suo nome era Panteno. *Secondo un'antica usanza,* v'era presso costoro un *didascaleion di sante lettere,* che si continua ancora fino ai nostri giorni . . . » (*Hist. Eccl.*, V, 10; PG 20, 453 s.). Alessandria, incrocio dell'Oriente e dell'Occidente, centro intellettuale del mondo ellenistico, era terreno molto adatto, perchè anche i cristiani, assai per tempo, almeno fin dall'inizio del II sec., vi aprissero una loro scuola.

In un famoso frammento di Filippo Sidete (PG 39, 229), conservatoci da un ignoto compilatore, è contenuta la serie completa dei maestri del D. alessandrino: Atenagora (?), Panteno (v.), Clemente Alessandrino (v.), Origene (v.), Eracla (v.), Dionigi d'Alessandria (v.), Pierio (v.), Teognosto (v.), Serapione (v.), Pietro Alessandrino (v.), Macario il Politico (v.), Didimo il Cieco (v.), Rodone (v.), di cui Filippo Sidete si professa discepolo; con Rodone si chiude il D. di Alessandria e si trasferisce (c. 395), sotto l'impero di Teodosio, a Side in Panfilia.

Natura della scuola. Questa serie ininterrotta di maestri, per più di un motivo (la cronologia, il rapporto fra di essi, la loro vera funzione nella scuola e la natura stessa del D.) ci lascia perplessi. In particolare, contro ciò che solitamente si dice, questa successione regolare di didascali non risponde alla realtà storica, almeno prima di Origene, ma pare suggerita a Filippo da quella nozione di διαδοχή che ispirava tanta letteratura storiografica della filosofia pagana (scrissero Διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων Alessandro Polistore, Sosicrate, Antistene peripatetico, Sozione, ecc.) ed era sfruttata dai cristiani per dimostrare, a scopo apologetico, l'origine apostolica dei loro istituti. In effetto, la Scuola fu dapprima privata e si teneva nella casa del maestro sotto la responsabilità di questo (cf. G. Bardy, p. 90). Origene per primo non è più il dottore privato, come Panteno e Clemente, come Giustino a Roma: infuriando la persecuzione di Settimio Severo, dal vescovo Demetrio è ufficialmente incaricato della scuola catechetica (Eusebio, *H. E.*, VI, 3; 8; PG 20, 528 s, 536 s), controllata e dipendente dall'autorità ecclesiastica, fissata in un edificio pubblico, probabilmente presso il Museo a spese della Chiesa. Origene dovette avere dei predecessori, catechisti oscuri che preparavano le anime al battesimo e al martirio, ma non certo Panteno e Clemente. Questi sono filosofi e teologi privati che insegnano a tutti, senza distinzione, dapprima i precetti e le verità elementari del cristianesimo, poi la gnosi perfetta, conoscenza della verità integrale e insieme santità deificante che si consuma col martirio; Origene invece, a nome del vescovo, prepara i catecumeni al battesimo, i neoconvertiti al martirio.

Senonchè, cessata la persecuzione, i sempre più numerosi discepoli, chiesero al già celebre Origene di essere istruiti più profondamente nella fede. Allora « egli fece due classi della moltitudine dei suoi discepoli; poi, scegliendo fra di essi Eracla, . . . lo fece suo collega nella catechesi lasciandogli la direzione degli incipienti e riservando a se stesso l'istruzione di coloro che erano più avanzati » (Eusebio, *H. E.*, VI, 15; PG 20, 553). Con che la primitiva Scuola catechistica viene profondamente modificata, poichè, accanto ai catecumeni, accoglie anche i fedeli avanzati, a cui si fornisce un'istruzione approfondita e completa; solo allora (212-215) nasce quel D. come istituto ufficiale di cultura cristiana superiore che sotto quel nome siamo soliti pensare; Origene ne è il vero fondatore e solo con lui può cominciare la διαδοχή tramandataci da Filippo di Side.

Studi e dottrina. Con questo carattere di « universitas studiorum », il D. di Origene si ricongiungeva alla scuola di Panteno e Clemente, mirante essa pure a un insegnamento superiore; con questa possiamo accostarlo, tenendo conto dei rimarchi fatti sopra, per abbozzare alcuni caratteri generali del movimento teologico fecondissimo noto sotto il nome di Scuola Alessandrina. Il corso completo di studi tenuto da un unico rettore (il quale peraltro poteva associarsi dei colleghi scelti fra i discepoli più intelligenti), che potè essere anche un laico (come, probabilmente, Panteno, e certamente Origene), dovette durare circa 5 anni, che, tenuto conto della ristrettezza dell'orizzonte scientifico d'allora, uguagliano press'a poco la durata dell'istruzione filosofica e teologica dei nostri seminari. La dottrina della Scuola è quella dei suoi maestri, da questi conservataci in scritto e da diligenti stenografi diffusa oltre la cerchia della Scuola (Eusebio, *H. E.*, VI, 23, 2; PG 20, 576).

Ebbe funzione *polemica* in quanto oppose alla gnosi eteredossa la vera gnosi cristiana, colla quale riuscì anche a conquistare o a conservare alla fede gli spiriti più nobili ammaliati dal prestigioso fascino del misticismo neoplatonico. Infatti insegnava una *mistica*, che era un'aspirazione viva degli spiriti contemporanei (soddisfatta, tra i pagani, dalla grande filosofia di Plotino): il ritorno della creatura al suo principio, l'unione deificante dell'anima con Dio, mediante Cristo che è la via e lo Spirito Santo che è il suo inviato; contemplazione di Dio in sè, nella sua parola, la Bibbia, nelle sue opere, le creature; *vera gnosi,* che è conoscenza perfetta e totale consumazione soprarazionale delle attività naturali umane, contemplazione studiosa che è insieme amore e preghiera, privilegio che separa il volgo dal perfetto e porta questi alla deificazione (v.), la cui essenza è la carità (Clemente Aless., *Strom.*, VI, 12; PG 9, 325), il cui presupposto che è insieme frutto e corollario è l'ἀπάθεια, dominio delle passioni e della sensibilità inferiore, indifferenza dello spirito dinnanzi a tutte le cose create, beata tranquillità. Siffatta tendenza mistica determinò quell'esegesi spiritualistica allegoristica che ebbe in Origene stesso il suo maggior rappresentante (v. Esegesi), ispirò la teologia morale della Scuola e non poco la dogmatica; la divinità del Verbo, la divinità di Cristo e il culto della sua umanità dovevano trovare nei maestri alessandrini dei sostenitori magnifici; l'accusa di subordinazionismo non è meritata da Clemente, e, almeno nella misura che comunemente si crede, neppure da Origene, ma, semmai, dai loro epigoni, i quali prepararono

la tesi di Ario, in quanto, cogli gnostici e coi platonici, credettero che, per facilitare il ritorno mistico dell'anima a Dio, si dovesse coprire la distanza fra i due termini con esseri intermedi, tra cui Cristo e lo Spirito Santo. Tutte le dottrine mistiche occidentali e soprattutto orientali si ispireranno sempre agli Alessandrini.

Essi accentuano poi la tendenza già affiorata negli Apologisti di rivendicare a vantaggio della fede le verità depositate presso i pagani considerati come ingiusti possessori di esse, consacrando quel fecondo abbracciamento di ragione e fede, *filosofia e teologia*, che darà i suoi frutti più maturi colla Scolastica medievale. Il programma di studio della Scuola, nel suo massimo splendore, che coincide col magistero di Origene, è descritto in un passo famoso di Gregorio Taumaturgo che fu discepolo del dottore Alessandrino in Cesarea di Palestina (PG 10, 1052–1104). Esso comprendeva: *etica, fisica, teorica*, che i Latini (è Rufino che parla, nella traduzione, non sempre fedele, del Commento alla Cantica di Origene) chiamarono: *morale, naturale, ispettiva* o *speculativa*. La *teorica* (*dialettica* per i platonici, *logica* per gli stoici, *metafisica* o *teologia* per Aristotele) divenne presso i cristiani *teologia*, che tratta delle cose divine e celesti (Rufino, *l. c.*). Così nacque lo schema tricotomico caro ai platonici cristiani d'Alessandria, fissato sovente da Origene: « Tutto il contenuto della S. Scrittura si divide in tre generi: in *etica, fisica, teologia* », rappresentati rispettivamente da *Proverbi, Ecclesiaste, Cantica* (*Comment. in Prov.* XXII, 20; PG 17, 220 s). Il D. era dunque una università di studi completi culminanti nella teologia, *scuola biblica*, « di sante lettere », come si diceva allora, perchè la Bibbia, opportunamente interpretata, era l'unico libro di testo per tutte le scienze umane e divine. Anche questo schema fece fortuna e divenne classico presso i Padri posteriori; basti citare S. Girolamo (*Epist.* 30, 1; PL 22, 441 s) ed Evagrio Pontico: « Il Cristianesimo è la dottrina del nostro Salvatore G. Cristo, formata di pratica, fisica, teologia » (*Capita practica* 1; PG 40, 1221 D). E si comprende che i didascali di Alessandria godessero fama di grandi filosofi e che alle lezioni di Origene intervenissero non ignoti filosofi pagani (Eusebio, *H. E.*, VI, 19; PG 20, 561 ss).

Bibl. — C. Bigg, *The christian platonists of Alexandria*, Oxford 1886. — F. Lehmann, *Die Katheketenschule zu Alexandria kritisch beleuchtet*, Leipzig 1896. — W. Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alex. und Rom.*, Göttingen 1915. — A. de la Barre in *Dict. de Théol. cath.*, I, col. 805-24. — I. Faivre in *Dict. d'hist. et de géogr. eccles*, II, col. 294-98. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de lit.*, I-1, col. 1167-75; 1180 s (bibliografia). — Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl Literatur*, II (Freiburg in Br. 1903) p. 4-9. — J. Zellinger in *Lex. für Theol. und Kirche*, I, col. 255 s. — A. Vaccari, *Il primo abbozzo di Università cristiana*, in *Civiltà Catt.* 68 (1917, III) 421-33; 497-509. — G. Bardy, *Aux origines de l'École d'Alexandrie*, in *Recherches de Science relig.*, 27 (1937) 65-90.

DIDASCALIA degli Apostoli, compilazione morale e disciplinare del III sec., la quale, secondo un vezzo diffuso nella Chiesa primitiva, potè essere dall'autore messa sotto il nome degli Apostoli in quanto raccoglieva le tradizioni ecclesiastiche, che appunto si credevano di origine apostolica.

Le versioni. L'originale greco è perduto, ma l'opera ci è conservata in molte versioni, d'inegual valore e, largamente rimaneggiata, nei libri I-VI delle Costituzioni Apostoliche (v.).

A) ***La versione siriaca***, del sec. VII, l'unica fedele e completa, è conservata in molti mss.

B) ***La versione latina*** è conservata frammentariamente nel palinsesto 55 della bibliot. capitolare di Verona, del sec. VI, edita da E. Hauler, Lipsia 1900, riedita da F. X. Funk come testo parallelo delle Costituzioni Apostoliche, Paderborn 1906 in 2 voll.; versione faticosa e scorretta, che tradisce una insufficiente conoscenza del greco, fatta, secondo una buona ipotesi di F. Nau, da S. Paolino di Nola (v.) prima del 408 e da lui inviata in esame al grande traduttore Rufino (cf. PG 1, 1192 s).

C) ***La versione araba*** fondamentale è quella di Abu Maqarah (Macario), monaco nel deserto di Sketi, da lui inchiusa nella sua compilazione canonica (inizio sec. XIV) in seguito ai canoni copto-arabi (mss. arabi di Parigi 251 [del 1353], 252, di Londra, di Oxford, del Vaticano, ecc.).

D) ***La versione etiopica*** è fatta su una versione araba; fu edita parzialmente (i primi 22 capi su 39) e tradotta in inglese da T. Pell Platt, Londra 1834, tradotta in francese da J. Françon, in *Revue de l' Orient chrétien* 17 (1912).

« Sembra più probabile che le DD. araba ed etiopica rappresentino delle tappe intermedie tra la D. siriaca e la compilazione in 8 libri delle Costituz. Apostoliche » (F. Nau, col. 740 s).

L'autore. La D. è menzionata la prima volta, sotto il nome di Διατάξις (o Διαταξεις) τῶν Ἀποστόλων, da S. Epifanio (*Haer.* XLV, 4; LXX, 10; LXXV, 7; LXXX, 7; PG 41, 836, PG 42, 356, 512 s, 765), il quale ricorda (*Haer.* LXX, 10) che gli Audiani (v.) invocavano l'autorità della D. per giustificare l'uso di celebrare la Pasqua al modo dei Quartodecimani. Perciò concordemente la critica colloca la composizione della D. nel sec. III.

Che fosse opera originale o un rimaneggiamento di uno scritto precedente è impossibile decidere. Così, incerta è la patria, che potè essere le Mesopotamia, la Siria o la Celesiria; incerto è l'autore, che, in base ai criteri interni, dovette essere un vescovo cattolico, buon pastore d'anime e predicatore, ma null'affatto teologo, forse d'origine giudaica, fornito di conoscenze di medicina.

Valore. S. Epifanio così giudicava la compilazione: « Qui liber tametsi dubiae apud nonnullos fidei sit, non est tamen improbandus. Nam in eo quae ad Ecclesiae disciplinam attinent omnia comprehenduntur; neque quidquam aut in fide ac catholica professione depravatum, aut Ecclesiae administrationi ac decretis contrarium continet ». (*Haer.*, LXX, 10; PG 42, 355). In effetto il suo valore è inestimabile, per la storia dei dogmi, della morale, della liturgia e della disciplina eccles. nel sec. III

L'autore attinge largamente dalla Bibbia (tra l'altro, pare il primo a citare la preghiera di Manasse e l'episodio dell'adultera, Giov VII 53-VIII 11) e utilizza la Didachè (di cui, anzi, si pensò senza fondamento che la D. fosse un rimaneggiamento), le lettere di S. Ignazio, il Vangelo apocrifo degli Ebrei, gli Acta Petri et Pauli circa Simon Mago, la lettera di S. Clemente ai Corinzi, i libri sibillini. La comunità cristiana appare in un periodo di pace, fortemente organizzata attorno al vescovo, nettamente monarchico, cui fa capo la gerarchia

(si ricordano i doveri dei presbiteri, dei diaconi, delle vedove, delle diaconesse, e forse dei lettori e dei suddiaconi) e da cui dipende totalmente la disciplina materiale, morale, catechistica, liturgica, sacramentale; di tutto egli è responsabile solo dinnanzi a Dio.

Bibl. — Edizioni e versioni, oltre quelle citate. F. Nau, *La Didascalie*, prima versione dal siriaco, Paris 1902; 2.ª ed. con aggiunte, ivi 1912. — D. Gibson, *The D. Apostolorum in English*, London-Cambridge 1903. (da un ms. siriaco). — H. Achelis.-J.-Flemming, *Die syrische Didaskalia* (vers. e note), Leipzig 1904 (*Texte u. Unters.* XXV, 2). — F. X. Funk, *Die apostolischen Konstitutionen*, Rottenburg 1891 (vers. tedesca dell'inizio e di alcuni capi delle DD. araba ed etiopica). — H. Connolly, *D. Apostolorum*. The syriac version translated a. accompanied by the Verona Latin Fragments, Oxford 1929.

Studi. M. Viard, *La D. des Apôtres, introd. critique et histor.*, Langres 1906. — F. X. Funk, *La date de la D. des Ap.* in *Revue d'Hist. Eccl.*, 2 (1901) 798-809. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, IV, col. 800-812. — F. Nau in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 734-48: studio fondamentale. — A. Baumstark in *Oriens Christianus* 30 (1933) 209 ss. — E. Tidner, *Sprachl. Kommentar zur lat. Did.*, Stoccolma 1938. — Bardenhewer, *Geschichte der althirchliche Liter.*, II (Freib. i. Br. 1903) p. 255-62.

DIDATTICI (Libri). v. Sapienziali (Libri).

DIDIER (Desiderio) de la Cour, O. S. B. (1550-1623), n. a Monseville presso Verdun. Fatto priore di St. Vanne a Verdum (1598), v'intraprese quel movimento di riforma, che portò alla fondazione della Congregazione dei SS. Vanne et Hidulphe (*SS. Vitonis et Hidulphi*), approvata da Clemente VIII nel 1604, dalla quale derivò poi la Congregazione di San Mauro (Maurini), così benemerita delle scienze sacre. — Handiquier, *Hist. du Ven. Didier de la C.*, Paris 1772. — E. Didier-Laurent, Nancy 1904.

DIDIMO (S.). v. Teodora e D. (SS.).

DIDIMO il Cieco. Nato ad Alessandria verso il 313 (sappiamo che morì a 85 anni verso il 397-98), fu il vero continuatore dell'opera di Origene nel Didascaleion (v.) e ne fu l'ultimo διάδοχος. Benchè cieco sin dai primi anni, si acquistò una vasta coltura filosofica, teologica e profana che traspare dalle sue opere e che lo rese per un cinquantennio apprezzatissimo maestro del didaskaleion, dove lo udirono pure Rufino e Gerolamo. Rimase laico e celibe.

Il suo nome fu unito a quello di Origene nella condanna del 6.° e 7.° conc. ecumenico. In difesa del maestro aveva scritto un Ὑπομνήματα εἰς τὰ περὶ ἀρχῶν Ὠριγένους. A parte questa condanna, la sua vita fu quanto mai calma e rispettata, tutta dedita allo studio ed alla contemplazione.

La sua opera in gran parte è andata perduta, in seguito alla condanna che colpì l'autore.

Delle opere esegetiche, numerosissime, ci rimangono brevi frammenti, da cui conosciamo la stretta aderenza dell'autore al metodo allegorico, benchè anche il senso letterale non sia trascurato.

Il Bardy enumera una ventina di opere dogmatiche. La migliore è data dai 3 ll. *De Trinitate* (Περὶ Τριάδος), scritta assai tardi, verso il 395. Precede il trattato *De Spiritu Sancto*. Noi ne possediamo la versione latina, compilata da S. Gerolamo per invito di papa Damaso. Un terzo trattato, *Contra Manichaeos*, sembra giunto a noi più in un sunto che nell'originale. Come già il Funk, anche J. Lebon (*Muséon*, 50 [1937] 61-83) riconosce in D. l'autore dei due libri aggiunti come IV-V ai tre di S. Basilio *Adversus Eunomium*.

Inoltre K. Staab, in un ampio studio sulla Catena Greca delle Epistole Cattoliche (*Biblica* 5 [1924] 296-353) rivendica a D., contro Klostermann e Bardenhewer, la paternità della *Enarratio in Epistolas Canonicas* (ossia cattoliche).

L'importanza dottrinale di D. non è certo paragonabile a quella di Atanasio o dei Cappadoci, coi quali è in istretta dipendenza di pensiero. Pure la sua esposizione completa della dottrina trinitaria e il suo amore di formule precise servirono a chiarire alcuni punti del dogma. Così il costitutivo della persona in divinis è indicato pel Figlio nella γέννησις e per lo Sp. S. nella ἐκπόρευσις.

Le sue affermazioni inoltre sull'unione delle due nature in Cristo sembrano l'anticipazione di quelle di Cirillo Al.

Se sia fondata l'attestazione di S. Gerolamo (*Ap. adv. libros Rufini*, III, 28) secondo cui D. avrebbe ammessa la preesistenza delle anime, la loro unione al corpo come punizione di un peccato, non sappiamo dalle opere che ci sono rimaste. Invece possiamo constatare che D. abbandona la dottrina origeniana, ammettendo l'eternità delle pene.

Lo stile è trascurato, l'espressione prolissa, talvolta come soffocata sotto il peso della erudizione o delle citazioni.

Bibl. — *PG* 39, 131-1818. — Tillemont, X, 387-397; 696. — J. Leipold, *Didymus der Blinde von Alexandria*, Leipzig 1905. — G. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, Paris 1910. — P. Godet in *Dict. de Théol. cath.*, col. 748-755. — Bardenhewer, *Geschichte der althirchl. Liter.*, III (1912) p. 104-15. — A. Günthör, *Die 7 pseudoathanasianischen Dialoge. Ein Werk Didymus' des Bl.*, Roma 1941.

DIDIOT Giulio (1840-1903), n. a Cheppy (Meuse), m. a Montbras (Meuse), professore di filosofia e poi di dogmatica nel Seminario di Verdun (1864-70), bibliotecario di Verdun (1871-77) professore di teologia (dal 1877) e due volte decano dell'Università di Lilla.

Dei suoi molti scritti meritano speciale menzione: *Cours de théologie catholique* (dogm. e morale), Lille 1891-99, in 5 voll.; *Traité de S. Écriture*, ivi 1894; *Morale surnaturelle fondamentale*, ivi 1896; *Vertus théologales*, ivi 1897; *Vertu de Religion*, ivi 1899; *Morts sans baptême*, Paris 1896; *Logique surnaturelle subiective* (1891, 1894 [3]), *Logique surnaturelle obiective* (1892). Collaborò largamente al *Dictionnaire apologétique* di Jaugey e stese *Abrogation des lois* e *Acceptation des lois* per il *Dict. de Théol. cath.* Teologo limpido, profondo, originale. — C. Lemaire, Lille 1904, con bibliogr. completa. — A. Michel in *Dict. pratique des connaiss. relig.*, II, col. 814 s. — Hurter, *Nomenclator*, V-2 (1913) col. 1927.

DIDON Enrico Martino, O. P. (1840-1900). Scrittore e predicatore. N. a Touvet (dip. Isère), a 16 anni si fece domenicano a Chalais e nel 1858 emise i voti solenni nelle mani del p. Lacordaire a Tolosa. Finiti gli studi filosofici e teologici, perfezionati a Roma, insegnò S. Scrittura a St. Maximin (Var) per due anni.

Nel 1865 fu trasferito a Parigi e iniziò la sua attività oratoria svolta a Londra (dove successe a J. Monsabré, O. P.), Liegi, Parigi, Marsiglia, ecc., mostrandosi lacordairiano di metodo e di idee. Sincero apostolo di Cristo, sensibilissimo ai bisogni dei contemporanei, volle riportarli alla fede « per mezzo della scienza e della libertà », dimostrando che esse giustamente interpretate non sono contrarie alla Chiesa, « che sola ha il segreto di condurre a buon fine queste forze enormi ».

La sua larghezza di vedute e alcune intemperanze di linguaggio sollevarono proteste, moltiplicate al massimo per le Conferenze sul divorzio (Marsiglia 1879-1880).

Il generale dell'Ordine, p. Giuseppe Larroca, lo mandò, in conseguenza, a Corbara in Corsica.

Nell'esilio cominciò a preparare il suo capolavoro *Jésus Christ* (Paris 1890, 2 voll.). La divinità di G. C. è il pensiero centrale di quest'opera, scritta con insufficiente esegesi, ma con vasta informazione scientifica e in una forma artistica che gli meritarono una larghissima diffusione in Francia e all'estero. Nel 1890 D. accettò la direzione del Collegio di Arcueil (Parigi), dedicandosi, fino alla morte, avvenuta improvvisamente a Tolosa il 13 marzo 1900, all'educazione dei giovani.

Le principali sue conferenze stampate sono *Indissolubilité et divorce* (Paris 1880), *La Foi en la divinité de J. Ch.* (Paris 1894). Pubblicò anche *Les Allemands* (Paris 1884, 30 ed.), dopo un soggiorno in Germania; *L'Enseignement supérieur et les Universités Catholiques* (Paris 1875), nel quale propugna la facoltà di teologia come pietra angolare dell'insegnamento universitario cattolico; *L'Éducation présente* (Paris 1898). Sono stati pubblicati anche 4 volumi di lettere, che rivelano la forza e la ricchezza spirituale del D. e sono necessarie per la giusta comprensione della sua attività: a *T. Vianzone* (Paris 1901; trad. it. Torino 1903), a *Un ami* (1902), a *C. de Commanville* (2 voll. 1930). — St. Reynaud, *Le père Didon*, Paris 1904.

DIECIMILA MARTIRI. 1) Il Martirologio Rom. al 18 marzo commemora una prima falange di 10.000 MM. « colpiti di spada a Nicomedia ».

Concordano i Menei greci, uno dei quali, tradotto in latino dal Sirleto, afferma che « furon colpiti di scure ». Vedi Acta SS. *Mart.* II (Ven. 1735) *die* 18, p. 617.

Il Synaxarium *Ecclesiae Constantinop.* (Bruxellis 1902) col. 349-352, al 28 dicembre dà il numero di 20.000 e afferma che « furon bruciati » a Nicomedia per ordine di Massimiano. Introduce pure il vescovo S. Antimo (v.), il quale avrebbe battezzato i catecumeni e partecipato a tutti i sacri misteri.

Da parte sua Eusebio (*Hist. Eccl.* VIII, 6; PG 20, 753) riferisce che ad Antimo, decapitato, « fu aggiunta un'ingente moltitudine di martiri » falsamente accusati d'aver appiccato l'incendio alla reggia e fatti perire « in massa collo loro famiglie, gli uni di spada, gli altri tra le fiamme ».

Le notizie sono quindi sostanzialmente concordi sul numero straordinario delle vittime di Nicomedia.

2) Al 22 giugno il Martirologio Rom. commemora la crocifissione di 10.000 soldati sul monte Ararat, presentati come un corpo di spedizione mandato da Adriano a domare ribelli orientali. La tradizione è giudicata puramente leggendaria. — Acta SS. *Jun.* IV (Ven. 1748) *die* 22, p. 175-193.

DIECKMANN Ermanno, S. J. (1880-1928), n. a Osnabrück, entrato nel 1897 tra i gesuiti, lettore di teologia apologetica a Valkenburg, dove morì. Specialista nello studio della organizzazione primitiva della Chiesa, lasciò tra l'altro, *Die Verfassung der Urkirche dargestellt auf Grund der Paulusbriefe und der Apostelgeschichte* (1923); *De Ecclesia, Tractatus historici-dogmatici* (1925, 2 voll.); *Korinth, die Kirche des hl. Paulus* (1923, in collaborazione con H. J. Cladder); *Antiochien, ein Mittelpunkt urkirchl. Missionstätigkeit* (1920), numerosi articoli, soprattutto in *Scholastik*. — L. Koch in *Lex. für Theol. u. Kirche*, III, col. 309.

DIEGO (S.) di Alcalà, O. F. M. († 1463). Nato da umile famiglia nel borgo di S. Nicola (Andalusia), giovanetto visse un po' con un sacerdote eremita vicino al paese nativo, poi, desideroso di perfezione, entrò come fratello laico fra i Minori Francescani, conducendo fra essi vita umilissima, ma ricca di virtù e di segnalati doni celesti. Ebbe divozione singolare pei misteri della Passione e dell'Eucaristia. Nel 1441 fu mandato con un sacerdote nelle isole Canarie, dove mostrò grande zelo per la conversione degli infedeli e, benchè laico, fu preposto come guardiano a un convento nell'isola di Forteventura.

Tornato in patria nel 1449 soggiornò in vari conventi sempre animato da gran fervore. Nel 1450, in cui fu canonizzato S. Bernardino da Siena, si recò a Roma, dove, nel convento di Ara Coeli, lasciò viva memoria della sua carità e delle sue miracolose guarigioni.

Fu canonizzato da Sisto V nel 1588. Festa il 13 novembre (nel Martirol. Rom. duplice menzione 12-13 nov.). È effigiato in un affresco del Salone Sistino nella biblioteca Vaticana e più volte fu ritratto dal Murillo. — Eus. Gonzales, *Chronica Seraphica*, VI (1725) 292-455.

DIEGO (B.) de Azevedo († 1207), vescovo di Osma, personaggio di santa vita e di grande zelo, inviato di Alfonso VIII di Castiglia presso varie corti d'Europa, stretto in intima amicizia con S. Domenico (v.), che fu sottopriore nel capitolo riformato di Osma e compagno del santo vescovo in missioni diplomatiche e nella lotta contro gli eretici. Il convento femminile di S. Maria di Prouille, fondato da essi nel 1206, fu la culla del secondo Ordine Domenicano.

DIEGO di Gesù, Ven. (1570-1633), fratello laico dei Carmelitani Scalzi, n. a Quer in prov. di Toledo, m. ad Alcalà, dopo vita illustrata da santità e da singolari carismi.

DIEGO da San Francesco, O. F. M. Nato a Membrilla (diocesi di Osma), vestì l'abito francescano nella provincia di San Paolo, e, ordinato sacerdote, si portò alle isole Filippine (1605) nella provincia serafica di S. Gregorio. Nel 1612 si trasferì nelle missioni del Giappone. Nel 1614 fu condotto prigioniero a Nagasaki e destinato all'esilio. Riuscì a nascondersi e a rimanere in Giappone per continuare l'apostolato con sette altri frati. Nel 1615 fu carcerato presso Yedo, e nel 1617 potè ottenere la liberazione e recarsi nel Messico. Ritornò in Giappone e vi rimase lavorando per la fede cattolica fino al 1632. È ignoto il tempo della sua morte. Scrisse una *Relazione* vera e breve della persecuzione giapponese (Manila 1625) e una *Regola dei Missionari*. — L. Perez, *Los Franciscanos en el*

Extremo Oriente, noticias bio-bibliograficas in *Archiv. Franc. Hist.*, II (1909) p. 47-62.

DIEGO da Sant'Antonio (+ 1763), carmelitano della provincia di Fiandra-Belgio, autore di un *Enchiridion Scripturisticum tripartitum* (I introduzione, II Vecchio Test., III Nuovo Test.) edito a Bruxelles 1745-48, con un *Auctarium* (ib. 1748), Würzburg-Fulda 1787³. — Hurter, *Nomenclator*, IV (1910) col. 1408 s.

DIEGO Giuseppe da **Cadice (B.)**., O. M. Cap. (1743-1801), al secolo *Giuseppe Francesco*. Nato a Cadice da nobili parenti, sin da giovanetto, mostrò profonda pietà e amore alla penitenza, che esercitò per tutto il corso della sua vita. Il suo tardo ingegno sembrava un ostacolo insormontabile al suo ingresso tra i Cappuccini, ma con l'aiuto speciale della Vergine ottenne grande prontezza intellettuale alle cose teologiche.

Riuscì fervido oratore ed ebbe strepitosi successi per tutta la Spagna. Per il suo straordinario amore nel predicare il mistero della S.ma Trinità, ne fu detto l'Apostolo. Zelò pure in modo particolare il culto della Vergine Divina Pastora. Operò innumerevoli conversioni. Leone XIII lo beatificò solennemente nel 1894. Festa il 26 marzo.

Bibl. — Paolo dalla Pieve, *Vita del Beato D. da Cadice*, Roma 1894. — Giuseppe da Monterotondo, *Compendio della vita del Beato D. da C.*, Roma 1894. — Vict. Larrañaga, *Beato Fr. Diego José de Cadiz*, Madrid 1923. — Sebastian de Ubrique, *Vida del B. Diego José de Cadiz*, 2 voll. Sevilla 1926. — Damase de Loisey *Le B. Diego-Joseph de Cadix*, Paris 1902. — Analecta *Ord. Min. Cap.*, t. VIII (1892) p. 51; t. X (1894) p. 246, 274, 307, 339, 241-242.

DIEKAMP Guglielmo (1854-1885), n. a Geldern, m. a Roma, storico esimio. Aveva esordito con *Widukind der Sachsenführer nach Geschichte und Sage*, Münster i. W. 1877. Continuò la collez. *Geschichtsquellen des Bisthums Münster* con un 4° vol.: *Vita S. Liudgeri*, ivi 1881, e *Westphälisches Urkundenbuch* iniziata da Wilmans con un Supplem. fasc. I, ivi 1885. Molto stimate le sue dissertazioni in materia diplomatica inserite in *Historisches Jahrbuch* 4 (1883) 210 ss, e in *Mittheilungen des Instit. für österr. Geschichtsforschung* 3 (1882) 565 ss, 4 (1883) 497 ss, 5 (1884) 141 ss, 622 s. Ottimo cattolico praticante, la morte immatura troncò i suoi vasti progetti scientifici. — A. Schulte in *Historisches Jahrbuch* 7 (1886) 266-74. — Hurter, *o. c.*, V-2 (1913) col. 1744 s.

DIEPENBROCK (von) Melchior, Card. (1798-1853), n. a Bocholt in Westfalia. Abbracciata la carriera ecclesiastica per influsso di Sailer (v.) di cui fu segretario, divenne canonico (1830), decano (1835) e poi vicario generale di Ratisbona (1842-44), arcivescovo di Breslavia (1845), e infine cardinale (1850). Gloria della Chiesa germanica, resse la diocesi con zelo apostolico, prudenza e fortezza illuminata, in un periodo tempestoso. Assai importanti le sue *Prediche* (Regensburg 1841, 1849³), le *Lettere pastorali* (Münster i. W. 1853), e il suo *Epistolario* (Frankfurt 1860). In gioventù aveva pubblicato *Suso's Leben und Schriften*, Regensburg 1829, 1884⁴, e l'antologia *Geistlicher Blumenstrauss aus spanischen und deutschen Dichtergärten*, Sulzbach 1826, 1862⁴. — Hurter, *Nomenclator*, V-1 (1912) col. 1416 s. — F. Lauchert in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 312 s. — Karker in *Kirchenlexikon*, III (1884) col. 1725-27.

DIERINGER Francesco Saverio (1811-1876), n. a Rangendingen nello Hohenzollern Hechingen, m. a Veringendorf (Hohenzollern), teologo cattolico. Fatti gli studi a Tubinga e ordinato sacerdote (1835), fu ripetitore nel seminario di Friburgo in Br., poi (1840) professore di dogmatica in quello di Spira, infine (1843) professore di dogmatica e omiletica nell'Università di Bonn, predicatore accademico (1845-61). Fu canonico di Colonia (dal 1853); l'opposizione del governo, più volte gli vietò la nomina all'episcopato. Fu uno dei capi della reazione cattolica contro Hermes (v.) e Günther (v.). Diresse le riviste *Katholik* di Magonza (1841-43) e *Katholische Zeitschrift für Wissensch. u. Kunst* (1844-46), cui sostituì *Kathol. Vierteljahresschrift f. Wiss. u. K.* (1847-49). Fu confondatore (1844) e dal 1871 presidente del *Verein vom hl. K. Borromäus* per la diffusione della buona stampa.

Di molto interesse sono le sue pubblicazioni: *System der göttlichen Thaten des Christentums*, Mainz 1841-42, 1857², in 2 voll.; *Kanzelvorträge an gebildete Katholiken*, Köln 1844, in 2 voll., *Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*, Mainz 1847, 1865⁶; *Dogmatischen Erörterungen mit einem Güntherianer*, ivi 1853; *Das Epistelbuch der Kathol. Kirche theologisch erklärt*, ivi 1863, in 3 voll.; *Laienkatechismus über Religion, Offenbarung und Kirche*, ivi 1865, 1868²; *Der hl. Karl Borromäus und die Kirchenverbesserung seiner Zeit*, Köln 1846; *Die Theologie der Vor- und Jetztzeit*, Bonn 1868, 1869², contro Kleutgen (v.).

Nell'imminenza delle definizioni del conc. Vaticano si oppose al dogma dell'infallibità pontificia, che prima aveva pure difeso; peraltro si sottomise ai decreti conciliari, rinunciando però alla cattedra e accettando una parrocchia a Veringendorf. — Kaulen in *Kirchenlexikon*, III (1884) col. 1727-31. — Hurter, V-2 (1913) col. 1503-05. — E. Mangenot in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 755. — F. Lauchert, *l. c.*, III, col. 313.

DIES Irae. v. Sequenze.

DIESSBACH o **DIESBACH (von) Nicola Giuseppe Alberto**, S. J. (1732-1798), di nobile famiglia bernese, n. a Vienna. Abiurato il calvinismo (1754, in Torino o a Nizza), abbandonò la carriera militare, e, mortagli la moglie, si fece gesuita (1759). Ordinato sacerdote, si consacrò all'apostolato svolgendo prodigiosa attività di predicatore, di scrittore, di direttore d'anime, in Piemonte (fu maestro spirituale di Lanteri, Guala, Virginio, Cafasso, promotore della rinascita cattolica piemontese, con una serie di iniziative, tra cui l'associazione dell'*Amicizia cristiana* mirante alla diffusione della buona stampa; cf. Civiltà Catt., 81 [1930, III] 193-212), nella Svizzera e dal 1782 in Vienna.

Quivi difese i diritti della religione conculcati dal governo di Giuseppe II e nel 1790 diresse a Leopoldo II un *Memoriale*, ancora manoscritto (cf. Civiltà Catt., 78 [1927, IV] 110-128) per scongiurarlo di cessare quella politica favorevole al giansenismo che aveva attuata come granduca di Toscana, e per proporgli riforme cattoliche. Non sappiamo quale accoglienza avesse l'ardito appello del D. Di fatto sotto Leopoldo II la situazione dei cattolici austriaci migliorò un poco. Ma D. cadde martire del suo zelo in seguito ai colpi proditorii ricevuti da sicari prezzolati.

Scrisse: *Le chrétien catholique inviolablement attaché à sa Religion*, Torino 1771-1775, in 3 voll., Paris 1826 (in Migne, *Demonstr. évang.*, 13, 9-192, si attribuisce a Giov. D., di cui sotto); *La voix du zèle*, Torino 1774. — Sommervogel, III, 56 s. — Hurter, V-I (1912) col. 265. — L. Koch in *Lex. für Theol. u. Kirche*, III, col. 315.

Si distingua da **Giovanni**, S. J. (1729-1792), di Praga, professore di filosofia a Olmütz, Brunn, Praga, Vienna, e di matematica dell'arciduca Francesco poi imperatore, autore, tra l'altro, di *Institutiones philosophicae de corporum attributis*, Praga 1761, 1764, e di trattati teologici (de *fide, spe et caritate, de jure et justitia, de legibus, de angelis, de actibus humanis*) ivi 1770-73, in 5 voll.

DIESSEL Gerardo (1845-1907), redentorista, n. a Freren (Hannover), sacerdote (1868), missionario a Eutin, Copenhagen, nelle Isole Faröe, e poi curato in Amburgo. Nel 1878 si fece redentorista, ed occupò varie cariche nell'Ordine, più lungamente quella di Maestro dei Novizi. Scrisse molte e apprezzate opere ascetiche, polemiche ed oratorie, tra cui ricordiamo: *Die betrachtende Ordensfrau*, 2 voll., Friburgo 1908, 1921 [6]; *Hanf Florebs... Kalvarias... Tabors Höhen*, 3 voll., Magonza 1893, Ratisbona 1905; e molti articoli in Riviste. — A. Pichler in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 315. — Litterae Annales *Prov. Austriacae*, Ann. 1908.

DIETA. I popoli germanici, che invasero l'Europa occidentale, introdussero l'uso di assemblee generali che chiamarono « diete » (*dieta*, voce della bassa latinità, da *dies*, giorno). Il rinato Sacro Romano Impero fece proprio quest'uso radunando i grandi dell'Impero per deliberare sui più gravi problemi dello Stato. DD. furono i cosidetti « Campi di Marzo » e poi « Campi di Maggio », celebri nel M. E. Celebri le DD. di Carlo M. ad Asquigrana (802) e a Ratisbona (805), quelle di Worms (1122) e di Roncaglia (1158) nella lotta per le Investiture, come pure le DD. tenutesi nel sec. XVI per arginare il protestantesimo. Nel sec. XIX si chiamarono DD. i parlamenti provinciali austriaci, e, ultimamente, l'assemblea della Chiesa riformata tedesca, aderente al nazismo. — Enc. It., XII, 782 *b*-783.

DIETENBERGER Giovanni, O. P. (c. 1475-1537). N. a Francoforte sul Meno, dottore in teologia (1515), insegnò per molti anni e fu priore di molti conventi. Alla dieta del 1530 fu uno dei redattori della *Confutatio* della Confessione d'Augusta. Inquisitore, (1532-1537), ebbe parte nella causa di Reuclin. Morì a Magonza. Lasciò una quindicina di opere apologetiche contro i luterani, tradusse tutta la Volgata in tedesco (Magonza 1534; più di cento ristampe) e redasse uno dei primi catechismi in tedesco (ib. 1537). — H. Wedewer, *J. Dietenberger, Sein Leben und Wirken*, Freiburg in B. 1888. — Buschbell in *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, I² (1927) col. 1935.

DIETMAYR (von) Bertoldo, O. S. B. (1670-1739). Illustre abate del monastero di Melk (1700-39), che per suo merito divenne glorioso centro di cultura. Fu anche rettore dell'Univ. di Vienna e apprezzato consigliere di Leopoldo I, Giuseppe I e Carlo VI.

DIEZ Filippo, O. F. M., portoghese, morto a Salamanca nel 1601, in concetto di santità. Fu illustre teologo, definitore dell'Ordine nella provincia di Compostella, distinto per eloquenza e zelo delle anime, lodato da S. Francesco di Sales. Scrisse: *Conciones quadruplices Dominicarum*, Salamanca 1584, 1588, e in seguito più volte; *Conciones quadruplices super Evangelia Jesu Christi, S. Mariae et Sanctorum omnium*, Venezia 1586, e spesso; *Summa praedicantium ex omnibus locis communibus locupletissima*, Salamanca 1589; ed altre numerose opere. — Wadding-Da Cerreto, *Annales Minorum*, t. XXIV (1934) p. 33, n. 30. — J. B. Glaire, *Dict. universel des sciences ecclés.*, I (Paris 1868) p. 624-625.

DIEZ (Arbiol y) Antonio, O. F. M. (1651-1726). Nato a Torrellas (Spagna), entrò tra i Francescani della regolare osservanza a Saragozza, fu lettore di filosofia e teologia, provinciale, visitatore apostolico delle Canarie, teologo insigne e predicatore ammirato. Filippo V lo volle presentare al vescovato di Ciudad Rodrigo, ma egli rifiutò per umiltà. Morì in concetto di santo. Scrisse di agiografia, di teologia e, soprattutto, di ascetica e mistica, nel quale campo si acquistò grande nome. Tra le opere, che ebbero numerosissime edizioni, citiamo: *Manuale sacerdotum Sacris Litteris illustratum*, Saragozza 1693; *Selectae disputationes scholasticae et dogmaticae de fide divina augustoque Eucharistiae Sacramento, de Scriptura Sacra et de revelationibus privatis*, ib. 1702; *Desengaños misticos a las almas detenidas o engañadas en el camino de la perfeccion*, ib. 1706: opera notevolissima, in 4 libri, l'ultimo dei quali destinato ai confessori e direttori di spirito; *Doxologium sacrum V. M. Maria a Jesu de Agreda*, Granata 1738: l'Arbiol fu difensore acerrimo della ven. Agreda (v.) contro le condanne della Sorbona. L'« Arbiol è un autore solido, sostanziale e pratico » (Heerinckx).

Bibl. — Giovanni da S. Antonio, *Bibliotheca universa Franciscana*, Madrid 1732, t. I, p. 92 s. — J. Heerinckx, *Les écrits d'Antoine Arbiol*, in *Archivum. Franc. Hist.*, XXVI (1933) p. 315-342. — Id. in *Dict. de Spiritualité*, I, col. 834-836.

DIFENSORE del vincolo. 1) Nelle cause matrimoniali. Benedetto XIV, per togliere gravi abusi introdottisi nei processi matrimoniali, colla costituzione *Dei miseratione* (3 nov. 1741) imponeva in tutte le diocesi la nomina di un *matrimoniorum defensor*, che doveva difendere a voce e a scritto la validità del matrimonio e far tutte quelle deduzioni che riputasse necessarie per sostenere il vincolo matrimoniale. Donde, in processo di tempo, il nome più comune — e solo usato ora dal CJ — di *D. d. V.* Secondo le vigenti disposizioni canoniche, il D. d. V. è costituito in ogni diocesi dal vescovo (can 1586), o stabilmente o per singole cause (can 1588 § 2); dev'essere sacerdote di integra fama, laureato o comunque competente in diritto canonico, di esperimentata prudenza e zelo per la giustizia (can 1589 § 1). Se è nominato stabilmente, non cessa dall'ufficio colla vacanza della sede vescovile, nè può essere rimosso dal vicario capitolare; per sè dovrebbe venir confermato dal nuovo titolare della diocesi, ma praticamente continua nel suo ufficio, finchè non ne venga rimosso; la rimozione può avvenire solo per giusta causa (can 1590). Può anche avere un sostituto.

Il suo intervento, mentre non è necessario nelle cause di separazione dei coniugi, di prova di stato libero per contrarre matrimonio, ecc., è assolutamente richiesto nelle cause di nullità del vincolo matrimoniale e nei procedimenti di dispensa del matrimonio rato e non consumato (cann 1586, 1967). Però gli atti processuali sono nulli soltanto quando egli ne sia stato assente perchè non citato; valgono invece se sia stato citato e non sia intervenuto, o se di fatto sia intervenuto anche senza citazione (can. 1587). Suo compito specifico è di sostenere la validità del matrimonio con tutti i mezzi onesti, donde gli derivano peculiari doveri e gli competono anche speciali diritti e poteri, quali sono precisati nei cann. 1968-69.

Quando la prima sentenza del tribunale sia per la nullità del matrimonio, il D. d. V. è tenuto ad appellare a norma di diritto (can 1986); che se anche la seconda sentenza sia tale, è rimesso alla sua coscienza un ulteriore appello: che se egli non appella, i coniugi, dopo 10 giorni dalla notificazione di questa seconda sentenza favorevole alla nullità, possono passare a nuove nozze (can 1987).

Per l'applicazione pratica di queste disposizioni, cf. S. Congr. dei Sacram.: *Instructio servanda a tribunalibus dioecesanis in pertractandis causis de nullitate matrimoniorum*, 15 agosto 1936 (artt. 15, 70-72, 212, 220): *AAS* XXVIII (1936) 313 ss. Però in seguito al *Motu proprio* « Qua cura » di Pio XI (8 dic. 1938) con cui sono stati costituiti in Italia i tribunali regionali per la trattazione delle cause di nullità dei matrimoni (*AAS* XXX [1938] 410-413), la stessa Congr. dei Sacram., in data 10 luglio 1940, ha pubblicato delle norme speciali riguardanti questi tribunali: esse concernono anche la nomina, la residenza, l'onorario, la rimozione ecc. del D. d. V., o dei suoi sostituti presso gli stessi tribunali (*AAS* XXXII [1940] 304 ss.). Per l'esercizio dell'ufficio di D. d. V. nelle cause di dispensa del matrimonio rato e non consumato cf. le *Regulae servandae* nei detti processi pubblicate dalla S. Cong. dei Sacram. il 7 maggio 1923 (*AAS* XV [1923] 392 ss; cf. anche *AAS* XXVIII (1936) 362 ss.) E per l'esercizio dello stesso ufficio presso il Tribunale della S. Romana Rota, cf. *Normae S. R. Rotae Tribunalis*, pubblicate il 29 giugno 1934 (*AAS* XXVI [1934] 449 ss).

Quanto alle relazioni del D. d. V. col Promotore di Giustizia (che sono i due uffici del *Pubblico Ministero* nella Chiesa) v. Promotore di Giustizia.

2) **Nelle cause della Sacra Ordinazione.** Benedetto XIV, colla costituzione *Si datam* (4 marzo 1748), estendeva alle cause di nullità della professione religiosa l'istituto del difensore dei matrimoni, sotto il nome di *defensor professionum*, applicandogli le stesse norme. La S. Congr. del Concilio poi ne estese praticamente l'osservanza anche alle cause di nullità dell'Ordinazione Sacra, donde nacque l'ufficio di *difensore del vincolo dell'ordinazione*. Nel CJ, essendo stato abolito il processo di nullità della professione religiosa (can 586), è da ritenersi abolito anche il difensore del vincolo relativo. Invece è espressamente considerato il D. d. V. per le cause di nullità dell'Ordinazione Sacra e degli obblighi derivanti da essa (can 1993). Nelle quali cause egli gode gli stessi diritti ed è soggetto agli stessi doveri del difensore del vincolo matrimoniale (can 1996). Per l'attuazione pratica di questa norma generale, cf. S. Congr. dei Sacram. (9 giugno 1931): *Regulae servandae in processibus super nullitate Sacrae Ordinationis vel onerum sacris ordinibus inhaerentium* (specialmente articoli 7, 13, 15, 18, 19, 20: *AAS* XXIII [1931] 457 ss).

DIFESA di se stesso, autodifesa, legittima difesa, stato di necessità: indicano il diritto di tutelare la propria vita e i propri beni contro ogni ingiusto aggressore. « Est haec non scripta, sed nata lex, quam ex natura ipsa arripuimus » (Cicer., *Pro Mil.* c. 3), onde il romanistico: *vim vi repellere omnes leges moresque permittunt*. Il principio è evidente e trova d'accordo morale e leggi canoniche e civili; ma l'applicazione pratica presenta delicati e difficili problemi.

Due condizioni sono necessarie per rendere legittima l'autodifesa: 1) *che l'offesa sia attuale o imminente ed ingiusta*, 2) *che la difesa sia proporzionata all'offesa*. Il semplice timore dell'offesa non crea la necessità che giustifica l'autodifesa e se l'offesa è già un fatto compiuto, la difesa è superflua e diventa vendetta. E dicendo « offesa » intendiamo atto ingiurioso « contra ius », l'*iniusta aggressio* del CJ can 2205 § 4: perciò non è ammessa la difesa contro chi agisce secondo il proprio diritto o per un legittimo ordine dell'Autorità. La difesa, poi, è giustificata se proporzionata all'attacco che deve respingersi: è il cosidetto *moderamen inculpatae tutelae*. Giudizio difficile, sotto il colpo dell'offesa; ma resta che, obiettivamente, un eccesso colpevole nella difesa diventa alla sua volta offesa e può invertire le parti e i diritti. La proporzione deve essere mantenuta anche con l'*entità del diritto* o bene proprio che si vuole difendere. È lecita la difesa della vita, dell'integrità personale, del pudore, ed anche dei beni patrimoniali. Però, a parità di violenza contro la mia vita o contro il mio portamonete, non si può difendere questo con la stessa violenza con cui si può e si deve difendere quella. E contro le parole ingiuriose o diffamanti non si può difendersi reagendo con la forza fisica; soltanto una ritorsione d'ingiurie verbali può dar luogo a compensazione (cf. can 2218 § 3): v. Contumelia. Dunque, se non fosse certo il proprio diritto, se fosse inefficace la propria difesa e se restasse dubbia l'ingiustizia dell'aggressione, l'autodifesa non è legittima. Verificandosi tutte le condizioni di legittimità, non si incorre più alcuna responsabilità *penale*, ma si può ancora assumersi una imputabilità *morale*, se il movente fosse l'odio invece che la giustizia.

Bibl. — Summa Theol., IIª-IIae, q. LXIV, a. 7. — S. Alfonso, *Theol. moralis*, III, 386 e i Moralisti in genere, circa il *V Comandamento*. — Enc. It., XII, 788 *b*-89 *a*. — V. Oblet in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 227-30. — C. Pen. Ital., artt. 52, 55 e cf. art. 392, 393, e, in ispecie, gli autori citati alla v. Delitto.

DIFETTI. Bisogna distinguere i *difetti* dai *vizî* e dalle *imperfezioni*. I *vizî* sono abitudini maligne positive; il contrario delle *virtù*. *Difetti* e *imperfezioni* sono invece manchevolezze ma, mentre le ultime sono manchevolezze rispetto a un grado di perfezione, i primi incidono nella struttura normale di una cosa o d'una persona. P. es. la gibbosità è un difetto fisico, non una imperfe-

zione. Interessano l'educazione propriamente soltanto i difetti morali (per quanto in senso largo si parli anche di educazione ortopedica, ecc.) e tra essi in modo speciale, quelli alla cui formazione e correzione contribuisce la volontà. Ci sono infatti difetti caratteristici dell'età infantile, tali rispetto alla compiutezza dell'adulto, ma che per sé rappresentano un momento normale e necessario dello sviluppo. Di qui la delicatezza e la difficoltà della *pedagogia del difetto*, imponendosi una distinzione spesso assai sottile tra ciò che è normale e ciò che è difettivo nei momenti successivi dello sviluppo: si consideri ad es., il problema nei vari casi della vivacità e spensieratezza infantile. In genere una pedagogia saggia sarà sempre discreta e paziente nella cura del difetto, e specialmente di quei difetti che l'età porta via naturalmente: una correzione pedante potrebbe ottenere il risultato di perpetuarli. Il difetto è inoltre di correzione lenta; si può vincere con una lenta e progressiva formazione di abitudini buone opposte e fortificando l'attitudine all'autocontrollo; un metodo coercitivo è da sconsigliarsi, eccetto che il difetto tenda a divenir vizio. — T. Ortolan, in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 222-26.

DIFFAMAZIONE. v. Fama.

DIGIUNO. Come particolare esercizio della virtù della Temperanza (v.), qual'è oggi comandato dalla Chiesa, il D. consiste essenzialmente nel concedersi un unico pasto *completo* durante le ventiquattro ore d'una giornata. Il che non esclude che si possa prendere un boccone (*frustulum*) al mattino e fare una *cenetta* alla sera. Quanto alla *quantità* e *qualità* dei cibi ammessi, bisogna attenersi alle approvate consuetudini del luogo (CJ can 1251), tenendo conto sempre degli indulti particolari, dei voti emessi e, se trattasi di religiosi, delle proprie costituzioni (cf. can 1253).

Qui non si parla del D. *naturale* o eucaristico, da premettersi cioè alla Comunione (v.), nè, per sè, del D. *volontario*, con tanto amore praticato, soprattutto anticamente, da individui o da comunità religiose — fu infatti la pratica che, anche qui come per il Celibato (v.), precedette la legge — nè del D. *morale*, che consiste nell'astinenza dai vizi, dai peccati e dall'intemperanza: bensì del D. *ecclesiastico*, imposto dalla Chiesa in applicazione concreta della *legge naturale*, che esige la soggezione della carne allo spirito e l'espiazione delle nostre colpe, e in omaggio all'*esempio* di Cristo (Mt IV 1 e paralleli) e al suo *precetto* (Mt IX 15; cf. XVII 21). Premettiamo brevi cenni sulle analogie pagane e giudaiche col digiuno ecclesiastico.

I. **Il D. nelle Religioni pagane.** Il tentativo di una storia complessiva del D., osserva il Bertholet, riuscirebbe ancor oggi difficile. La storia delle Religioni mostra tutti i possibili gradi di valore e di pratica del D., a seconda del diverso motivo che lo ispirava: di pura igiene o di lutto, di penitenza, di ascesi, di magia, di propiziazione, di mistagogia. A noi interessa il fatto che il D. ci appare in uso simultaneamente presso molti popoli con carattere prevalentemente religioso. Mirava all'espiazione dei peccati presso gli Egiziani e i Babilonesi. Benchè il Budda non avesse trovato la redenzione nella pratica del D., esso divenne una delle regole della vita monacale buddistica. Digiunavano, per motivo d'ascesi, anche gli iscritti all'Orfismo e al Pitagoreismo. Nel Manicheismo preghiera e D. eran due elementi essenziali della pratica religiosa. Nelle religioni a misteri il D. era un rito preparatorio alla vera iniziazione. È noto poi il rigore del D. prescritto ai Musulmani nel *Ramadan*.

II. **Disciplina biblico giudaica.** La Legge prescriveva il D. una sola volta all'anno: per il giorno dell'Espiazione (v.). Vedi: Lev XVI 29; XXIII 27; Num XXIX 7. Ma il D. venne poi introducendosi sia pubblicamente che privatamente come spontaneo rito penitenziale e propiziatorio: cf. Giudit XX 26; I Re XIV 24; II Par XX 3; Ger XXXVI 9; Esdr VIII 21; I Macc III 47 . . . ; digiuni privati: Tob XII 8; II Re XII 16; III Re XXI 27. Il D. era anche connaturale espressione del dolore e del lutto: I Re I 7; XX 34; Salm XXXIV 13; CVIII 24; Dan IX 3 ecc. Il profeta Zaccaria (VII 3, 5 e VIII 19) fa menzione di quattro digiuni anniversari. Isaia LVIII 3 ss. e Ger XIV 12 dissero a qual patto Dio avrebbe gradito i DD.: purezza di cuore, sentimenti ed opere di carità, correzione della vita.

Il D. dei Farisei, divenuto bisettimanale (Lc XVIII 12), non brillava di tali doti; perciò il Signore volle che i suoi digiunassero altrimenti: Mt VI 16 ss. Egli stesso — come già Mosè — diede l'esempio d'un D. « quadragesimale »: Mt IV 1 e parall. Un precetto generico di D. fu dal Signore dato per quando Egli, lo « Sposo », sarebbe scomparso: Mt IX 15. Nella Chiesa nascente il D. era praticato e lodato: Atti XIII 2-3; XIV 22; II Cor VI 5; XI 27.

III. **Disciplina ecclesiastica antica.** Nella *Didaché* (VIII, 1) si legge: « I vostri digiuni non sian praticati con quelli degli ipocriti (Farisei); essi infatti digiunano nei giorni *secondo* e *quinto* dopo il sabbato (intendi: lunedì e giovedì); voi invece digiunate nel *quarto* (mercoledì) e nel *sesto* (venerdì) ». La scelta dei due giorni fu motivata, assai probabilmente, dal ricordo del tradimento di Giuda (mercoledì) e della Passione di Cristo (venerdì). Erma (v.) conferma nel suo *Pastore* (*Simil.* V, 1) la testimonianza della Didachè, facendoci anche sapere che nei detti due giorni si faceva la *Statio* (v. Stazioni). Secondo Tertulliano (*De jejunio*, II; PL 2, 955 ss), fattosi difensore dei rigorosi ed eccessivi digiuni dei Montanisti, il D. dei giorni stazionali non si protraeva per tutto il giorno, ma fino all'ora nona (le tre del pomeriggio).

Ad ogni modo, non si trattava d'una legge espressa ed universale, ma piuttosto di usi che variavano non poco e che suscitarono anche controversie. La stessa pratica del D. *pasquale* — il primo che sembra essere stato *obbligatorio* — era molto varia, come ne fa testimonianza S. Ireneo (presso Eusebio, *Hist. Eccl.* V, 24, 12 s; PG 20, 501 s): ma la varietà era accidentale.

Dall'inizio del sec. III si digiunava *per tutta la Settimana Santa;* dall'estensione di questo D. alle settimane precedenti nacque il D. della Quaresima (v.), già ben testimoniato per il sec. IV. Non mancavano anche in ciò le varietà. S'era d'accordo nel non digiunare in *domenica*. Già Tertulliano aveva scritto: « Die dominica ieiunium nefas ducimus » (*De corona*, III, 9; PL 2, 79). E il concilio di Saragozza (*Conc. Caesaraugustanum*) nel 380 sanciva sotto anatema: « Ne quis ieiunet die dominica causa temporis aut persuasionis aut superstitionis ». Oltre alla domenica, in Oriente, a differenza che a Roma e in altre chiese occidentali, fu escluso anche il sabato. Questa — che fu causa di vive dispute —

era una ragione di più per anticipare l'inizio del D. quaresimale (*caput ieiunii*) al fine di integrare realmente la sacra quarantena. v. Anno Liturgico, IV, 2.

La storia del D si connette poi con quella delle Quattro Tempora (v.) e delle Vigilie (v.). Anche l'Avvento ebbe un suo D. preparatorio e S. Filastrio lo ricorda con quelli che si premettevano alla Pasqua, all'Epifania e alla Pentecoste (presso Cabrol, col. 2496).

Ma, oltre al D. fissato in determinati tempi liturgici, v'erano digiuni straordinari. Poichè col D. era ordinariamente prescritta anche l'Astinenza (v.) da carne, uccelli, vino ed altre bevande. La disciplina s'è poi venuta addolcendo e la sola astinenza dalle carni supplì, fin dai secoli VIII-IX, i giorni di D.

Oltre al D. fissato nei tempi liturgici, si vennero qua e là introducendo digiuni particolari. Poichè vescovi e concili regionali potevano, allora, dettare leggi in materia per il proprio territorio; donde ginnse fino a noi una legislazione spesso frammentaria e discorde, sebbene giustificata dalle più diverse condizioni di vita locale. Oggidì, gli Ordinari possono solamente indire una volta tanto e per ragioni eccezionali un giorno di digiuno o di astinenza per la loro diocesi (can 1244 § 2) e conservano (insieme ai parroci) una limitata facoltà di dispensare i loro sudditi *per modum actus* (cf. can 1245).

IV. **Disciplina odierna**. Come s'è detto, oggi il D. consiste essenzialmente nella limitazione ad un unico pasto *completo*, che si può consumare a mezzodì o a sera — mentre anticamente anche l'*ora* era fissa — e, quando non sia imposta anche la astinenza, con promiscuità di carne e di pesce: v. invece Xerofagia.

a) Quindi: non pecca contro la legge del D. ma contro la temperanza, chi nell'*unico pasto* esagerasse nei cibi così da frnstrare i fini della legge; chi mangia a sazietà due o tre volte, invece di una sola, commette un solo peccato contro la legge del D., che è indivisibile; chi interrompe il pasto principale per un giustificato motivo può riprenderlo e finirlo entro un'ora, e se sia stato costretto ad interromperlo può riprenderlo appena sia libero, anche a distanza di ore, perchè la legge non lo obbliga a rinunciare ad un pasto sufficiente; sarà infranta la legge del D., ma non v'è peccato. Quanto alla durata del pasto principale, gli scrittori discutono sulle due, tre e anche quattro ore; ma nei nostri costumi si può ritenere non facilmente scusabile chi oltrepassi le due ore. È notissimo poi che *liquida non frangunt;* le frutta però, uva e caramelle comprese, non si computano tra i liquidi, sebbene servano da dissetanti. Tuttavia, come dissetanti, un grappolo d'uva o qualche caramella in una giornata sono tollerati.

b) La cenetta (*refectio seu collatio serotina*) è permessa e può spostarsi ad altra ora del giorno, non essendo più legato ad un'ora fissa il pasto principale. E quali cibi ammette? Il CJ non precisa, ma rinvia alle « *probatae locorum consuetudines* ». Superfluo, quindi, il costruire ipotesi: in Italia, generalmente, sono ammessi tutti i cibi, esclusa la carne e qua o là, i latticini; ma nelle regioni meridionali può sopravvivere l'uso spagnolo, che esclude anche il pesce, e nelle regioni settentrionali l'uso tedesco, che consente latte, uova, burro, ed altro. Come condimento sono ammessi i grassi di ogni animale, burro compreso. Però il latte e le uova non si reputano condimenti, ma cibi. Anche per riguardo alla quantità dei cibi vale la buona consuetudine. Gli autori concedono a tutti 240 gr. (otto once) e consentono un lieve aumento nei casi particolari, in fine di quaresima, nelle vigilie, ecc.

c) La *refeziuncola* del mattino è pure concessa a tutti nella misura non superiore ai 60 grammi, di cibi solidi, si capisce. Ma, anche qui, la migliore norma è data dalla consuetudine del luogo, e anche per la qualità dei cibi valgono gli indirizzi esposti circa la piccola cena. L'uso moderato del latte e del cioccolato non vien computato nelle due once (60 gr.), di cibo solido, permesso alla mattina.

Infrazioni della legge. Questa obbliga per sè *sub gravi* (cf. *Denz.-B.*, n. 1123), ma ammette *parvitatem materiae*. Però, il limite tra colpa grave e leggera, specialmente circa la quantità o peso del cibo sufficiente a rompere il D., deve, ancora una volta, calcolarsi diversamente al sud e al nord dell'Italia stessa, dove diverso si manifesta il bisogno fisiologico del cibo. In generale, i teologi insegnano che il D. si rompe gravemente prendendo più che cento grammi di cibo, oltre e fuori delle refezioni concesse.

Risulterebbe dunque grave peccato: far due pasti completi nello stesso giorno; eccedere notevolmente la quantità di cibo concessa alla mattina o alla sera; usare cibi di qualità non tollerata; prendere ripetutamente qualche cosa così, da raggiungere una quantità notevole oltre quella concessa (cf. *Denz.-B.*, n. 1129). Ricordiamo che la legge dell'astinenza è per sè distinta da quella del D. e che perciò l'infrazione delle due leggi nei giorni, in cui vigono simultanaemente, importa due distinti peccati; che una volta rotto il D., le successive infrazioni della giornata non costituiscono nuovi peccati, mentre il precetto negativo dell'astinenza s'infrange tante volte, anche nel medesimo giorno, quante si ripete l'infrazione.

Soggetti alla legge del D. sono tutti i fedeli dal ventesimo primo anno d'età, compiuto, fino all'inizio del sessantesimo. Prima e dopo di tale età, anche i soggetti più robusti sono esenti. I 21 anni s'intendono compiuti col termine del giorno anniversario della nascita (cf. can 34 § 3, 3°). È antiquata e da riprovarsi l'opinione che riteneva disobbligate le donne a 50 anni, invece che a 60. Potranno essere scusate, come ora vedremo, ma non esonerate.

Ricordiamo anche che le persone esenti o scusate dalla legge del D. non sono perciò solo esenti o scusate da quella sull'astinenza.

Cause scusanti dall'osservanza della legge del D. nessuno può crearsele, ma ognuno può subirle e giovarsene. È lecito, invece, crearsi delle cause *esimenti;* come chi esca dal territorio dove vige la legge e si rechi dove non vige per essere esente dall'obbligo del D. Le cause scusanti possono ridursi a tre: l'impotenza morale, la fatica e la pietà.

a) Per *impotenza morale* (lex ecclesiastica non obligat cum gravi incommodo) sono scusati gli infermi, i convalescenti, i deboli, le donne nel periodo di gravidanza, di allattamento e di mestruazione, e anche i poveri che nell'unico pasto non abbiano cibi in quantità sufficiente o di qualità nutriente.

b) La *fatica,* inerente al mestiere o anche alla

professione e all'arte propria (sebbene possa essere, per altro lato, peccaminosa), scusa dal D. Lo stato di robustezza e di resistenza dei singoli non deve essere trascurato; ma, in generale, le condizioni odierne di vita concedono indulgenze che un tempo non erano ammesse. Gli autori ritengono scusati gli addetti a mestieri o industrie pesanti, i militari, gli autisti, gli insegnanti e gli studenti che lavorino sul serio: e soltanto *per accidens* barbieri, sarti, pittori, magistrati, medici, ecc.

c) Per ragioni di *pietà*, ossia di carità e di misericordia, anche spontaneamente assunte, cessa l'obbligo del D. quando si possa ritenere di adempiere un più alto ed utile dovere cristiano. In questa categoria si sogliono includere i predicatori, gli infermieri e i pellegrini.

I giorni di D. Il D. anticamente praticato nei giorni stazionali è oggi commutato nell'astinenza *ogni venerdì* (tranne nelle feste di precetto extra-quaresimali). Il can 1252 prescrive il D. e l'astinenza nel dì delle Ceneri, nei venerdì e sabati di quaresima, nelle ferie delle quattro tempora, nelle vigilie di Pentecoste, dell'Assunta, di Tutti i Santi e di Natale. Sono abolite le vigilie dei SS. Pietro e Paolo, di S. Giovanni B., del Patrono, ecc.; e quelle prescritte, se cadono in domenica, son libere dal D. nè vi è obbligo di anticiparle.

Negli altri giorni di quaresima, domeniche escluse, vige soltanto la legge del D. (cf. anche il can 1166 § 2), e cessa anch'essa al mezzodì del Sabato santo.

Sul D. prescritto per la consacrazione d'una chiesa, vedi can 1166 § 2.

Nella Chiesa Orientale perdurano i propri usi.

Il Protestantesimo ha ripudiato il digiuno.

Bibl. — Per il D. fra i pagani: D. Bertholet in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, II², 1928, col. 518 s. — F. Cabrol, *l. c.* infra, col. 2481 s.

Per la disciplina biblico-giudaica: A. Lesêtre in *Dict. de la Bible*, III-2, col. 1528-1532. — Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch* (4 voll., 1922 ss.), I, 426, 429, 760; II, 241-244; IV. *Exkurs über das Fasten*.

Per la disciplina ecclesiastica: S. Agostino, *De utilitate jejunii*. — C. Kirch, *Enchir. fontium Historiae eccl. antiquae* ⁴, 1923 (Index p. 629). — L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 1925, p. 234 ss. — J. Schümmer, *Die altchristliche Fastenpraxis, mit bes. Berücksichtigung der Schriften Tertullians*, Münster 1933. — A. Ciacconi, *De jejuniis et varia eorum apud antiquos observantia*, Romae 1599. — L. Thomassin, *Traité des jeûnes de l'Église*, Paris 1680. — De L'Isle, *Histoire dogmatique et morale du jeûne*, Paris 1741. — Summa Theol., II^a-II^{ae}, q. 147. — S. Alfonso, *Theol. Mor.* III, nn. 1003-1005. — E. Vacandard in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 1724-1750. — Thouvenin, *ivi*, VIII, col. 1411-1417. — F. Cabrol in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, VII, col. 2481-2501. — Tra i Canonisti recenti: Alberti, *De jejunio eccl. tractatus theoricus et practicus*, Romae 1903. — A. Parra Herrera, *Legislación ecclesiastica sôbre el ayuno y la abstinencia*, Washington 1935. — P. Babina, *Valore spirituale e valore igienico dell'astinenza e del D.*, in *Riv. del Clero It.*, febbr. 1939, p. 92-97.

DIGNITÀ Ecclesiastiche. *Dignità* o *dignitario* (da *dignus*) si dice dell'ecclesiastico che è insignito di un titolo onorifico o di un ufficio elevato, che quel titolo comporta. Nella duplice gerarchia d'ordine e di giurisdizione della Chiesa cattolica tiene il *Primato* il Sommo Pontefice e Dignità, pari a lui nell'ordine e sotto di lui nella giurisdizione, sono i *Vescovi*. Tra l'uno e gli altri trovano grado i *Cardinali*, d'istituzione non divina, ma ecclesiastica (CJ can 108). Noi trattiamo qui delle DD. di grado inferiore ai Vescovi, Arcivescovi, ecc. anche soltanto titolari o equiparate all'Episcopato (*Vicari, Prefetti e Amministratori Apostolici, Abati* e *Prelati* « *nullius* »); e in primo luogo troveremo i *Prelati*, indi le *DD. capitolari*, infine le altre *DD.*, non per ragione di grado gerarchico, quanto per un titolo *ad honorem*.

1) *Prelati*, in senso stretto, si dicono i chierici sia secolari che religiosi, i quali siano forniti di giurisdizione ordinaria in foro esterno (can 110). Non vi sono compresi, dunque, i Superiori di religioni laicali esenti, sebbene abbiano una giurisdizione ordinaria, perchè non chierici, nè i chierici con giurisdizione soltanto delegata, sia pure « ad universitatem causarum », ovvero ordinaria, ma soltanto in foro interno. Appartengono poi alle DD. anche i Prelati in senso largo, che sono chierici decorati di questo titolo dalla S. Sede, sebbene non esercitino giurisdizione in foro esterno.

Quindi, sono veri Prelati: *a*) gli *Officiali* maggiori, assessori e segretari, della Curia Romana (v.) e, non di rado, anche quelli inferiori (Decano di Rota, Segretario e Cancelliere dei Brevi, Assessore, Vice Camerario, Sottosegretario, Sostituto, Commissario, Uditore, ecc.); *b*) i PP. *di* « *Fiocchetto* »; *c*) i *Protonotari Apostolici* e i PP. *Palatini*; *d*) i PP. *Votanti* e *Referendari* della Segnatura; *e*) i PP. *Uditori di S. R. Rota*; *f*) i Chierici della *Rev. Camera Apost.*; *g*) i *Vicari generali*; *h*) i PP. *Domestici* « antistites Urbani », di cui fanno parte anche i Protonotari Ap. Soprannumerari e « ad instar ». Nomina, uffici, facoltà e privilegi dei PP. della Curia Romana sono regolati dalla Const. 15 ag. 1934, sotto citata.

2) Le DD. *Capitolari*, cui si accenna alla v. Collegiate, portano i nomi rimasti per consuetudine dal passato o riconosciuti dai Concordati, e di solito sono: il *Preposto*, il *Decano*, l'*Arcidiacono*, l'*Arciprete*, il *Primicerio*. Il numero e il nome possono variare da Capitolo a Capitolo. Queste DD. sono regolate dagli statuti capitolari approvati. Il Papa soltanto può costituire nuove DD. nei Capitoli; il Vescovo, col consenso del Capitolo, può risuscitarvi una qualche D. che vi fosse stata soppressa (can 394).

3) In un senso più largo, si dicono DD. ecclesiastiche anche gli uffici e le cariche che nella Corte Pontificia (v.) possono essere assunte anche dai laici (Gran Maestro del S. Ospizio, Principi Assistenti al Soglio, ecc.): si dicono « ecclesiastiche », allora, non per ragione del dignitario, ma per l'origine od autorità ecclesiastica, da cui provengono. Più propriamente, si diranno DD. e onorificenze della Corte o Famiglia Pontificia — alla quale appartengono, in grado inferiore ai Prelati — i Camerieri e Cappellani segreti d'ufficio, d'onore, in abito paonazzo, « extra Urbem ».

Competono alle varie DD. ecclesiastiche particolari vesti, Insegne (v.) o distintivi, di cui è proibito l'abuso. Ai dignitari della Chiesa sono dovuti da tutti i fedeli venerazione e rispetto adeguati al loro grado (can 119), specialmente in omaggio alla Autorità che li ha voluti onorare.

Bibl. — Const. *Ad incrementum* di *Pio XI*, del 15 agosto 1934 in *AAS* 26 (1934) 497 ss. —

Annuario Pontificio e opere citate sotto le voci Congregazioni Rom., e Corte Pontificia. — A. Trombetta, *De juribus et privilegis Praelatorum* . . ., Surrenti 1906.

DIKERION (gr. δικήριον = candeliere a due bracci), è un candeliere, che, insieme al *Trikerion* (gr. τρικήριον), spesso viene usato dal vescovo nella liturgia bizantina per benedire il popolo (donde la parola composta δικηροτρίκηρα = benedizioni col D. e col T.). Il D. simbolizza il mistero dell'Incarnazione con l'unione delle due nature in una persona, il T. rappresenta invece il Mistero della Trinità. — P. De Meester, *La divina liturgia di S Giovanni Crisostomo*, Roma 1925.

DILGSKRON Carlo (1843–1912), redentorista, n. e m. a Vienna; professo nel 1859; sacerdote nel 1866. Dopo aver insegnato filosofia e teologia ai giovani studenti della provincia austriaca, fu chiamato a Roma (1883) come consultore generale, e poi consultore della S. Congr. delle Indulgenze e Reliquie. A Roma fu pure apprezzato predicatore e confessore della colonia tedesca. Profondo conoscitore della storia del suo Ordine, scrisse la vita del S. Fondatore (2 voll.), dei padri Haringer Mich., Ven. Neuman Giov. Nep., Eichelsbacher, ecc. Lasciò pure numerose opere di morale, diritto can. e predicazione, alcune inedite. — J. Plum in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 324. — Litterae annales *Prov. Austr.*, anno 1913.

DILIBERTO Vincenzo. v. Giuseppe Maria da Palermo.

DILLMANN Cristiano Fed. Augusto (1823–1894), teologo e orientalista protestante, n. a Illingen (Württ.), m. a Berlino, dove dal 1869 fu ordinario di esegesi del Vecchio Testamento. I suoi lavori del genere sono ancora lontani dagli eccessi della critica razionalistica. Ma il campo, ov'egli si assicurò più singolare fama, fu quello, da tempo abbandonato, delle ricerche, dello studio e della pubblicazione di testi sacri etiopici. — E. Littmann, in *Schwäbische Lebensbilder* I, 105–114.

DILUVIO, terribile inondazione, sotto la quale rimase sommersa, per divino castigo, tutta la generazione contemporanea di Noè (v.), il quale, invece, per divina preservazione potè colla sua famiglia salvarsi entro una costruzione galleggiante, detta Arca (v.).

1) **Il racconto biblico**, contenuto in *Gen* VI-IX 17, è, secondo gli uni (la buona maggioranza dei cattolici), organico, unitario, nonostante le ripetizioni, le apparenti divergenze e la variazione del nome divino « Jahwe » « Elohim »; secondo gli altri invece, risulterebbe dall'intreccio di due documenti concordi nella sostanza, discordi in non pochi particolari. Questo secondo modo di valutare la composizione letteraria è comune fra i seguaci della scuola di Wellhausen (v. Pentateuco) ed è accolta anche da alcuni cattolici, i quali pongono in salvo l'inerranza del sacro autore, affermando che egli, valendosi dei due documenti, non li approvò che nella loro sostanza, in quanto concordi. Sarebbe un caso di « citazioni implicite », vagliato secondo le norme dettate dalla Commissione Biblica: v. Ermeneutica. Tra i cattolici più recenti favorevoli al riconoscimento di due fonti diverse ricordiamo: A. Brassac in *Revue pratique d' Apolog.*, 30 (1920) 5-17; P. Heinisch, *Die Genesis*, Bonn 1930, p. 173–176; P. Ceuppens, *De historia primaeva*, Romae 1934, p. 298-313.

Il decreto di sterminio fu strappato a Dio dalla grande malizia e corruzione degli uomini d'allora, i quali, ad eccezione del giusto Noè e della sua famiglia, erano del tutto proni verso l'iniquità. Un grave coefficiente o esempio di questa vasta e profonda corruzione, che fece « pentire Iddio d'aver creato l'uomo », si ebbe nei matrimoni dei « *figli di Dio* » colle « *figlie dell' uomo* ». In tempi, in cui la spiritualità della natura angelica (v. Angeli) non era ancora nettamente affermata, il nome di « figli di Dio » si intese, sia nella tradizione giudaica che in quella cristiana (S. Giustino, Atenagora, Clemente Aless., Tertulliano, S. Ireneo, S. Cipriano, S. Ambrogio), degli Angeli. E tale infatti è il loro nome in altri passi: Giob I 6; II 1; XXXVIII 7; Salm XXVIII 1 (?); LXXXVIII 7. Ma nel sec. IV l'esegesi cristiana, con S. Efrem, S. Giov. Crisostomo, S. Agostino, S. Cirillo d'Aless., Teodoreto, ha mutato rotta: i « figli di Dio » sono i discendenti di Seth, generazione buona; le « figlie dell' uomo » sono le discendenti di Caino, generazione perversa e pervertitrice.

Questa è l'interpretazione che poi prevalse fra i cattolici. Vedi: Robert in *Revue Biblique* 4 (1895) 340–373; 525–552. — G. E. Closen, *Die Sünde der « Söhne Gottes »*, Rom 1937. — P. Jouon in *Recherches de Science Rel.*, 29 (1939) 108 ss.

I reiterati moniti di Noè, che la costruzione dell'arca dimostrava ben seri, non valsero a far rinsavire i suoi contemporanei (Mt XXIV 37 s; Lc XVII 26). Perciò, trascorso il lungo periodo di preavviso durato 120 anni, nel giorno 17 del secondo mese dell'anno in cui Noè raggiunse i 600 anni di età, Iddio cominciò a scatenare per 40 giorni le acque dal « grande abisso » (acque marine o di laghi e fiumi) e dal cielo (piogge torrenziali), così che tutta la terra fu sommersa e anche le più alte montagne furon superate dalla massa delle acque, che si mantennero a quell'alto livello per 110 giorni (dai 150 indicati nel testo son da detrarre i primi 40, ne' quali avvenne l' inondazione), dopo di che decrebbero mano mano. Nel giorno 17 oppure 27 del settimo mese l' arca, che era stata mirabilmente a galla sotto la guida della mano di Dio (Sap XIV 6), si posò sui monti dell'Ararat (v.). Nel giorno primo del decimo mese apparvero le cime dei monti. Di lì a 40 giorni Noè lanciò dall' arca un corvo, che non ritornò, e, dopo di esso, una Colomba (v.), che fece ritorno; lanciata di nuovo sette giorni dopo, ritornò con un rametto d'olivo. Noè attese ancora sette giorni per un terzo esperimento: la colomba non ritornò. Nel primo giorno dell'anno nuovo Noè vide riemergere la terra, che nel giorno 27 del secondo mese era asciutta. Il D. durò quindi poco più di un anno.

2) **Entità del D.** Occorre distinguere l'estensione e la portata del D. quanto al globo, quanto agli animali e quanto agli uomini.

A) Quanto al globo. L' universalità geografica del D., ammessa fino al sec. XVII, è oggi da tutti negata. Le espressioni del sacro testo: « la terra », « tutta la terra », « tutti i monti », « tutti gli animali », possono bene intendersi di tutta una regione coi suoi monti e i suoi animali. Anzi, scrutato bene, lo stesso testo sacro suggerisce tale limitazione (Zorell in *Lexicum Biblicum*, II, col. 84-85), che inoppugnabili considerazioni scientifiche,

tratte, ad esempio, dalla zoologia e dalla geografia fisica, impongono. Probabilmente la regione centrale del D. fu la Mesopotamia.

B) Quanto agli animali. Non perirono evidentemente quelli che vivevano al di fuori della regione inondata nè, in questa, gli animali acquatici. Degli animali terrestri e uccelli e rettili della regione inondata sopravvissero quelli che Noè per ordine divino accolse nell'arca, ossia sette coppie o, secondo altri, sette individui di ciascuna categoria d'animali puri e una coppia di ciascuna categoria d'animali impuri (v. Puri e Impuri [*Animali*]). Lo scopo di questa preservazione era di assicurare sia le vittime dei sacrifici che l'alimento per gli uomini dopo la catastrofe. Si può quindi pensare che non siano stati ospiti dell'arca gli animali non destinati agli usi umani o sacrificali, gli animali nocivi. Cf. Zschokke-Döller, *Historia Sacra V. T.*[7], 1920, p. 46; Zorell, *l. c.*, I, 372.

In questi limiti, la capacità dell'arca, calcolabile intorno a m.^{3} 65.000, era sufficiente.

C) Quanto agli uomini. La questione assume qui un'importanza particolare.

È innegabile che tanto il testo genesiaco, quanto gli altri passi biblici riferentisi al D. danno, più fortemente che sotto l'aspetto geografico, l'impressione d'una universalità antropologica assoluta. Dio si pentì d'aver creato, non questa o quella schiatta, ma « l'uomo », Gen VI 6 s; Noè è il rinnovatore del « genere umano su tutta la terra », Gen IX 19 e IX 1; Eccli XLIV 17 « al tempo dello sterminio divenne il rinnovatore (reconciliator) »; le espressioni « ogni uomo, ogni carne » (Gen VI 13 e 17, VII 21) assumono così più nettamente un valore universale. San Pietro (II Piet III 5-7) afferma essere perito nel D. ὁ τότε κόσμος, « il mondo d'allora », ossia il genere umano, eccezione fatta di otto persone, Noè e la moglie, i suoi figli e le mogli (I Piet III 20; II Piet II 5).

All'ovvio senso della Bibbia in favore dell'universalità antropologica del D. accede l'unanime interpretazione dei Padri della Chiesa, i quali « connettono » il fatto di tale universalità con una verità di fede mediante la relazione tipica fra l'*arca* e la *Chiesa:* come fuori dell'arca nessuno potè salvarsi, così nessuno si salva fuori della Chiesa.

È ben naturale quindi che l'universalità antropologica del D. sia la dottrina *più comune* fra i cattolici.

Tuttavia, se essa è teologicamente « la più probabile », « non si può dire certa » (Hetzenauer, *Genesis*, 1910, p. 177). La Chiesa infatti non ha emanato alcuna decisione dottrinale sull'argomento, pure essendo questo continuamente discusso; il senso dei passi biblici sopra citati non è stato autenticamente precisato e potrebbe prestarsi, anche se meno spontaneamente, a una interpretazione che lo restringe a tutti gli uomini d'una regione; i Padri della Chiesa non propongono l'universalità antropologica formalmente come verità di fede (contro Brucker in *Dict. Apol. de la Foi cath.*, I, col. 913), ma come base tipica d'una verità di fede (« extra Ecclesiam nulla salus »): ora fra il tipo e la realtà non si esige un rapporto di identità, ma solo di analogia, la quale potrebbe anche solamente consistere nel fatto che l'arca fu l'*unico mezzo* di scampo per gli uomini di una determinata regione. Cf. P. Ceuppens, *o. c.*, p. 370-373.

È perciò da approvarsi la posizione di E. Mangenot: « Se le scienze stabilissero con una dimostrazione rigorosa o con un insieme di indicazioni precise e convergenti la non-universalità antropologica del D., si dovrebbe ammettere che il racconto biblico non vi si oppone. Ma le scienze non hanno ancora fino ad oggi stabilito questo fatto. Non è dunque necessario adottare la sentenza che restringe il D. a una parte dell'umanità. Non vi si sarebbe costretti che se la non-universalità divenisse una verità incontestabile, e lo si potrebbe fare, poichè la fede non vi pone ostacolo » (in *Dict. de la Bible*, II, col. 1356).

È dunque cosa saggia e prudente attenersi alla tesi dell'universalità.

3) **Data del D.** Abbiamo già detto altrove (v. Cronologia Biblica, *Parte I*, 3) come il tempo del D. sia imprecisabile in base ai soli dati biblici. La questione è intimamente connessa colla precedente. Il D., se inteso come antropologicamente universale e pure geograficamente limitato, dovrà farsi risalire a un tempo remotissimo, in cui solo una regione del globo era abitata da uomini: ammessa una data relativamente vicina alle origini dell'umanità e anteriore alle epoche connotate dai più antichi fossili umani a noi noti, ebbero ben tempo di svilupparsi dal D. a noi le grandi differenze attuali fra le varie razze umane e le varie lingue, sicchè crolla la difficoltà che da tali differenze si vorrebbe trarre contro l'universalità antropologica del D. Che se invece il D. si supponga anche antropologicamente limitato, sarà possibile allora accettare una data meno antica, come sarebbe il quarto o terzo millennio avanti Cristo.

4) **Natura del D.** Il fatto nella descrizione biblica si presenta con alcuni caratteri ineliminabili di straordinarietà e di miracolo. Tuttavia, poichè la inondazione si restrinse ad una regione, si è tentato di spiegarla mediante cause naturali. Sono nate così varie teorie (cosmiche, vulcaniche, orogeniche, sismiche), fra cui « è impossibile dire quale s'accosti di più al vero . . . Esse hanno almeno il merito di mostrare che il D., il quale è storicamente certo, è fisicamente possibile » (Mangenot *l. c.*, col. 1358).

5) **La storicità del D.** non ha dunque nulla da temere da parte delle scienze fisiche e naturali, anche se queste non sono ancora riuscite a dimostrare positivamente il fatto e a situarlo e inserirlo con certezza nella storia della terra.

Un forte argomento per la storicità e anzi per l'universalità etnografica del D. sembra poi essere costituito dal ricordo che ne hanno conservato i popoli più vari di quasi tutti i continenti. Il Lenormant affermò che siamo qui in presenza di « una tradizione universale κατ' ἐξοχήν fra quelle che si riferiscono alla storia primitiva del genere umano »; sicchè voler tutto risolvere in un mito, come si fa dai razionalisti, sarebbe, secondo Franz Delitzsch, come voler passare per mito la spedizione di Alessandro Magno in oriente

R. Andrée (1891) e Fr. von Schwarz (1894) hanno raccolto ciascuno più di 60 leggende diluviali; Walter Anderson (1923) ne ha rintracciato 21 nella sola Asia Settentrionale. È vero: molte di esse son giudicate dalla critica come pseudo-diluviali (cf. Th. Paffrath in *Lex. für Theol. und Kirche*, IX, col. 591), riferentisi, per esempio, a diversi cataclismi locali. Ma potrebbe anche trattarsi di una posteriore ambientazione e colorizione — secondo i diversi luoghi e lo sviluppo delle di

verse civiltà — di un fatto primitivo unico. Infatti è altamente significativa, al di sotto delle mille varietà circostanziali, l'identità del nucleo sostanziale nella maggior parte dei miti diluviali. « Un dio, oppure gli dèi, irritati dalla condotta degli uomini, decidono di distruggere l'umanità mediante un'inondazione. Tuttavia una o più coppie umane sono avvertite della catastrofe imminente, e, non senza aiuto divino, si salvano . . . in una barca, la quale, cessato il D., si ferma su un monte o su qualche altro punto saldo » (Lehmann in *Enc. It.*, XII, 846 *a*). È questa una convergenza così straordinaria di idee, che il modo migliore di spiegarla è supporre un'unica tradizione primitiva diffusasi col migrare dei popoli nelle diverse parti del globo. Cf. Aug. Bea, *Institutiones Biblicae*, vol. II, lib. I, 1933², p. 175. L'assenza di una tradizione diluviale presso alcuni popoli si può spiegare — quando sia provata e non sia invece una nostra ignoranza del loro patrimonio di ricordi — per l'estinzione dell'idea d'un fatto così remoto nei secoli, soprattutto se, nelle nuove regioni occupate, diveniva difficile conservare al D. il suo carattere di « calamità »: così nulla di sorprendente che il ricordo del D. sia svanito presso i Negri dell'Africa, ove le inondazioni sono un beneficio.

Ma, qualunque sia il giudizio sulle molte e varie tradizioni diluviali e sulla loro validità a testimoniare di un D. antropologicamente universale, resta sempre il blocco delle tradizioni semitiche, rappresentate dalla Bibbia e dai racconti babilonesi (v. Babilonia e Bibbia): testimonianza sufficiente almeno per un D. antropologicamente limitato.

Possiamo quindi in un certo senso sottoscrivere all'aforisma di A. Godard, citato da P. Caldirola (*Scuola Catt.*, a. 58, serie VI, vol. XVI, p. 3): « Qualsiasi opinione sul D. rimane plausibile, eccettuata la sua inesistenza ».

Bibl. — A qual punto fosse la questione un cinquant'anni addietro, si può vedere nell'ampio commento di Fr. Hummelauer, *In Genesim*, 1895, p. 211-272: cf Id. in *Stimmen aus Maria Laach* 16 (1879). Da allora non sono stati fatti grandi passi sulla questione del D. Oltre alle opere e studi citati, si vedano i Commenti al Genesi e le Enciclopedie, soprattutto sacre, alle voci: *Diluvium*, *Diluvio*, *Déluge*, *Sündflut* o *Sintflut*, *Flood*.

DIMERITI, partigiani di Apollinare di Laodicea (v.), in quanto insegnavano che delle tre parti costituenti l'uomo secondo la tricotomia platonica, σῶμα, ψυχή e νοῦς, il Verbo non aveva assunto la terza, l'anima intellettiva (supplita dal Verbo stesso), ma solo le prime due, il corpo e l'anima sensitiva; donde il nome διμοιρῖται, da διμοιρία *due parti*. Ebbero manifestazioni a Corinto e ad Alessandria e furon confutati dal grande S. Atanasio (v.) nella lettera ad Epitteto, vescovo di Corinto (PG 26, 1049-1069), e condannati dal conc. Costantinopolitano del 381. Ma lo storico dei DD. è soprattutto Epifanio, *Haer.* LXXVII, PG 42, 641 ss. — G. Bareille in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 1357-61.

DIMESSE (Suore), famiglia religiosa fondata intorno al 1572 in Vicenza da Dianira Valmarana vedova Pristrato. Le giovani o vedove che vi entravano, dopo una prova di 3 anni, si dedicavano all'istruzione catechistica e all'assistenza delle malate, libere sempre di abbandonare la comunità e di passare a nozze, non essendo legate da voti. La Congregazione, sciolta agli inizi dell'ottocento, rinacque in seguito e vive tuttora.

DIMFNA, S., Vergine e Martire nel VII secolo. Principessa irlandese, richiesta dal padre in unione incestuosa, per salvare la sua verginità fuggì prima ad Anversa, poi presso Gheel nel Brabante, dove si diede alla contemplazione e alla penitenza. Scoperta e ancora invano sollecitata, fu decollata per ordine del padre snaturato e brutale. La precedette nel martirio il sacerdote *Gereberno*, che l'aveva protetta. Si tratta di una leggenda tessuta sul motivo della fuga e dell'inseguimento, colla complicazione del tentato incesto. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Maij* III (Ven 1738) *die* 15, p. 477-497. — Inno in *Analecta Bolland.*, VI (1887) 396 s. — H. Delehaye, *Le leggende agiografiche*, Firenze 1910, p. 13, 152 e 227. — K. Schmeing, *Flucht- und Werbungssagen in der Legende*, Münster i. W. 1911 (pp. 50).

DIMISSORIE (Lettere). Il chierico, con la tonsura, viene incardinato ad una diocesi (can 956) e con ciò acquista l'Episcopus proprius (v. Chierico; Escardinazione), dal quale normalmente deve ricevere gli Ordini minori e maggiori; che se il suo Ordinario, perchè non consacrato vescovo o per altro motivo, commette ad altri l'ordinazione del proprio suddito, deve rilasciargli un permesso speciale, che vien sotto il nome di *litterae dimissoriae*. Più propriamente, in passato, il termine si usava anche per indicare le lettere con cui il Vescovo dimetteva ossia escardinava un chierico dalla propria diocesi; oggi, invece, con le DD. il chierico si lega più strettamente all'Ordinario che gliele concede e alla diocesi, cui già appartiene. Le DD. devono essere accompagnate dalle Lettere Testimoniali (v.) che garantiscono l'immunità dell'ordinando da ogni impedimento canonico (can 960).

Conferire le DD. è un atto, non d'ordine, ma di giurisdizione, e segue le norme proprie di questa. Oltre al Papa e all'Episcopus proprius (compresi i Vicari e i Prefetti Apost., gli Abati o Prelati *nullius*) possono rilasciare le DD., con particolari limitazioni stabilite dal diritto comune, anche il Vicario Capitolare e il Vic. generale (can 958) e i Prelati regolari degli Ordini religiosi pei loro sudditi (can 964 ss.). Senza le DD. non è lecita l'ordinazione di un estraneo alla propria diocesi, e ciò al fine di evitare la promozione agli Ordini di chierici indegni. Pene severissime contro ogni abuso vigevano fin dal Conc. di Nicea (a. 325); ora il CJ precisa le sanzioni contro gli abusi dei dimittenti e degli ordinandi nei cann 2372-'74 e 2409-'10.

Bibl. — P. Gasparri, *De Sacra Ordinatione*, Parisiis 1893, t. III, p. 863 ss. — Wernz-Vidal, *Ius canon.*, Romae 1934, tom. IV, vol. I, nn. 199 ss. — P. Fourneret in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 1348-52. — T. M. Moeder, *The proper Bishop for ordination and dimissorial letters*, Washington 1935.

DINA, figlia di Giacobbe, natagli da Lia, rapita, disonorata e poi richiesta in moglie dal giovine Sichem, ma atrocemente e dolosamente vendicata dai suoi fratelli Simone e Levi, che fecero strage dei sichemiti: *Gen* XXXIV. Giacobbe disapprovò la condotta dei figli (Gen XXXIV 30 s e XLIX 5-7).

DINDINGER Giovanni, degli Oblati di Maria Imm., n. nel 1881 ad Heinrichsdorf nella Lorena tedesca, insigne cultore di missionologia, il cui nome — come quello del suo confratello p. R. Streit (v.), ideatore dell'opera — rimarrà soprattutto legato alla monumentale *Bibliotheca Missionum*, che negli anni 1928-1939 egli portò dal vol. IV al vol. XI. Dal 1926 il D. vive a Roma, dove, dal 1933, gli fu affidato l'insegnamento della storia delle missioni nell'Istituto Miss. Scientifico annesso all'Ateneo di Propaganda. — D. Schilling in *Pensiero Miss.*, 14 (1942) 136-141.

DINOUART Giuseppe Antonio-Toussaint (1716-1786). Sacerdote, n. ad Amiens, m. a Parigi. Fondò nel 1760 il *Journal ecclésiastique* e lo continuò fino alla morte. Pubblicò moltissimi volumi, d'argomento vario, ma fu giustamente accusato di plagio: ad esempio l'*Abrégé chronologique de l'histoire ecclésiastique* (3 voll. Paris 1768) è una ristampa dell'opera pubblicata nel 1751 da Ph. Macquer. Il 3.° volume però, intaccato di giansenismo, è del Dinouart.

DIO. Serie degli articoli.

1) *Dio secondo la Filosofia.*
2) *Dio nella storia delle Religioni.*
3) *I nomi di Dio nella Bibbia.*
4) *Dio. Teologia Dogmatica.*
5) *Dio. Teologia Morale.*
6) *Dio nella Iconografia.*

Per i misteri della elevazione e partecipazione dell'uomo alla Vita di Dio, vedi: Soprannaturale (*Ordine*); Deificazione; Grazia; Trinità (*Inabitazione della SS.*); Contemplazione; Mistica; ecc.

DIO secondo la Filosofia.

Significato fondamentale del termine « Dio » e divisione della trattazione.

Fra gli innumerevoli significati di questo termine due fondamentali emergono, che possono nel linguaggio tecnico venir designati come *ontologico* l'uno, *assiologico* l'altro. In termini più immediatamente comprensibili, potremo dire che, parlando di D. nel 1.° senso vogliamo riferirci a una Realtà pienissima, affatto indipendente e sufficiente a Se stessa, dalla quale ogni altra realtà in un modo o in un altro procede, e alla quale altresì ogni altra realtà ritorna o aspira a ritornare, o per partecipare ad essa rimanendone distinta o per venire in essa totalmente riassorbita; parlandone nel 2.° senso vogliamo riferirci a una Persona sommamente buona e provvida, Giudice e Padre degli uomini, Legislatore e vindice della Sua Legge, ma nello stesso tempo anche Amore misericordioso. Col 1.° senso si connettono gli attributi cosidetti *metafisici:* col 2.°, gli attributi *morali*. I due aspetti si sintetizzano nella Bibbia, nell'Ebraismo, nel Cristianesimo, nell'Islamismo. La sintesi è stata però, più specialmente, elaborata nella teologia e filosofia cristiana. Molto spesso, tuttavia, nella storia delle religioni e delle filosofie religiose, un aspetto è stato accentuato con detrimento dell'altro, quando addirittura uno dei due non è stato completamente, o quasi completamente, sacrificato.

Noi qui tratteremo anzitutto dell'*esistenza* e della *natura* di D., secondo quelle linee fondamentali che sono comuni alle varie (assai varie, del resto, e fra loro differenti) filosofie spiritualiste che si armonizzano col dogma cattolico; in seguito daremo un *cenno storico* sulle più importanti dottrine che a tale riguardo si presentano nella storia del pensiero filosofico. La trattazione resterà quindi suddivisa nel modo seguente: 1.° *Esistenza.* 2.° *Natura e Attributi.* 3.° *Cenni storici sulle dottrine filosofiche.*

I) **Esistenza.** Non conforme alla tradizione cristiana appare la dottrina per la quale l'esistenza di D. è intuitivamente e continuamente (almeno in modo velato, inconsapevole o quasi inconsapevole) percepita dalla mente umana; dottrina ora designata col termine Ontologismo (v.). La tradizione cristiana afferma invece, pressochè universalmente, che l'esistenza di D. può bensì essere affermata con certezza soggettiva, fondata sull'evidenza oggettiva; ma non in un modo immediato e intuitivo, sì invece come conclusione d'un ragionamento. In altri termini: l'esistenza di D. è *argomentata*, non direttamente *percepita*. Molteplici sono naturalmente le dimostrazioni e i tipi di dimostrazione che ci presenta la storia del pensiero (anche — naturalmente, di nuovo — la storia del pensiero cattolico ortodosso). Possono tuttavia opportunamente raccogliersi intorno a tre tipi fondamentalissimi: **argomento ontologico, a. cosmologico, a. morale.** Le due prime espressioni sono entrate nell'uso comune specialmente dopo il Kant, che quei due argomenti sottopose ad ampia critica nella sua *Dialettica Trascendentale*, aggiungendovi come terzo l'*a. fisico-teologico* (riducibile però quest'ultimo, abbastanza facilmente, a quello cosmologico).

A) La caratteristica fondamentale dell'*a. ontologico* (detto anche talvolta *a priori*) sta in questo: che esso assume come punto di partenza l'idea, il concetto, l'essenza (così come è da noi necessariamente pensata) dell'Essere Divino; e pretende dedurre dall'idea la realtà, dall'essenza l'esistenza di D. Il primo a formulare quest'argomento, almeno in forma esplicita e sistematica, sembra sia stato S. Anselmo d'Aosta (v.), nel suo *Proslogium*. Il ragionamento anselmiano procede nel modo seguente. Ogni uomo ha nella sua mente l'idea dell'Essere Perfetto: di un Essere, cioè, del quale non è possibile pensare un altro che sia maggiore (*ens quo maius cogitari nequit*). Distinguiamo ora due modi fondamentali di esistere: uno *in mente*, proprio di ogni oggetto pensato, in quanto precisamente è pensato (ed ha indubitabilmente quell'essere, che consiste appunto nel suo « esser pensato »); e uno *in re*, proprio di ciò che esiste in sè, indipendentemente dal suo esser pensato (almeno dall'uomo). La 1.ª forma di esistenza spetta di certo all'Essere perfettissimo (dal momento che noi effettivamente lo pensiamo). Ma anche la 2.ª forma — incalza S. Anselmo — non gli può mancare. Se invero gli mancasse, sarebbe un Infinito (un « perfettissimo ») puramente mentale; del quale potrebbe pensarsi un altro Essere *ancora più perfetto*, che esistesse anche nella realtà. Sarebbe, insomma, un « perfettissimo imperfetto »; e ciò implica contraddizione (quando il « perfettissimo » s'intenda infinito sotto *tutti* gli aspetti e *tutti* i punti di vista; come appunto qui lo intende S. Anselmo). Sembra però che, in questo tanto celebrato e discusso *a. ontologico*, S. A. non distingua fra l'esistenza pensata e l'esistenza reale effettiva.

B) Comunque, la tradizione spiritualista (specialmente cattolica) ricorre piuttosto ad argomenti di tipo *cosmologico*. Celebri le cosiddette **cinque vie**

di S. Tommaso d'Aquino (v.): le quali tutte assumono come punto di partenza la realtà constatata (attraverso l'esperienza sensibile) di qualche parte del mondo, che non basta a spiegare se medesima, nè può in altra parte del mondo, nè nel mondo tutto intero, trovare la sua spiegazione *esauriente*. La conclusione è che deve esistere uno *ens extramundanum* e *supramundanum*, il quale può spiegare la realtà contingente del mondo, in quanto anzitutto spiega pienamente Se stesso, come Essere Necessario, che ha in Sè medesimo la piena e perfetta ragione di Sè. La 1.ª via conclude dal movimento al Primo Motore Immobile; la 2.ª, dai rapporti cosmici di causa ed effetto alla Prima Causa Incausata; la 3.ª, dalla cosmica contingenza (necessità condizionata) all'Essere Necessario; la 4.ª, dai valori (perfezioni) limitati e graduati nelle cose mondane al supremo Valore Sussistente; la 5.ª, dalla finalità manifestantesi nella natura al Supremo Ordinatore. Altri argomenti cercano il loro punto di partenza, anzichè nella realtà cosmica (prevalentemente intesa come natura esteriore, extraumana), nella realtà psicologica immediatamente percepita dall'uomo nella sua esperienza interna (in quelle che il Locke chiamava le *idee di riflessione*).

Qualche volta si conclude a D., non tanto come a *causa della realtà*, quanto piuttosto come a *fondamento della verità*. Questo modo di procedere ad alcuni sembra riducibile all'a. cosmologico, ad altri invece no; secondo che la verità si pensa come presente in qualche modo nella realtà stessa costitutiva degli esistenti e degli avvenimenti del mondo, o si pensa invece come soltanto riflessa in questi: *imitata* piuttosto che effettivamente *partecipata;* secondo che — per usare termini platonici, tanto cari al Gioberti — il mondo è solo una *μίμησις*, o anche una *μέθεξις*, della Verità Divina.

Questa via (arg. delle *verità eterne*, o del *fondamento della possibilità*) sembrò per qualche tempo al Kant, e ancor oggi sembra a qualcuno, la sola accettabile. Cf. Th. Ruyssen, *À propos de l'idée de D. et du rationalisme*, in *Revue de Métaphysique et Morale* 37 (1930) 337-366. L'arg. procede sostanzialmente così. Le verità, essendo rapporti fra idee (fra essenze, fra possibili), non possono propriamente esistere se non in una *mente*, in un *soggetto vivente*, in una *persona*. Ma l'uomo, pur ricostruendo queste verità nella sua mente propria (e, certo, mediante sforzo, ricerca, attività), è consapevole di non crearle; anzi piuttosto di trovarle, di scoprirle mediante la sua stessa attività costruttiva-ricostruttiva. Esse verità devono quindi, antecedentemente ed eternamente, esistere in una Mente Divina, identificandosi con la vita personale di questa.

Quanto all'arg. *fisico-teologico*, esso, assumendo a punto di partenza certi aspetti della finalità naturale, conclude a D., non propriamente come a *creatore*, ma piuttosto come ad *architetto* (*demiurgo*, nel linguaggio platonico) del mondo. Quanto alla denominazione stessa *fisico-teologico*, essa venne in uso nella 2.ª metà del sec. XVII, per opera specialmente di autori inglesi, di tendenza neoplatonica: cf. S. Parker, *Tentamina physico-theologica de Deo* (1669); Derham (più noto), *Physico-Theology* (1713), ecc. Gli autori tedeschi, con maggior correttezza forse, parlano piuttosto d'un argomento *fisico-teleologico*.

C) Quanto agli *argomenti morali*, essi fondano la dimostrazione dell'esistenza di D. sopra le esigenze della *coscienza morale* (intesa in senso tal volta molto largo). Essi sono comuni a tutta la tradizione spiritualista; formulati per la prima volta chiaramente da Platone, sono stati fatti emergere come argomento centrale, e inclusi come elemento prezioso nel patrimonio filosofico europeo, specialmente per opera dei pensatori romani, e in prima linea di Cicerone; il quale bene connette argomenti di questo tipo con quello fondato sul *consensus gentium* (poichè il consenso si verifica appunto, in modo precipuo, sulle verità di ordine morale). Le esigenze poi, che l'argomento prende come punto di partenza, possono riguardare *il contenuto* delle norme morali, o il supremo *ideale* della moralità, o il *fondamento* che giustifica le valutazioni o dà forza ai comandi morali, o la *sanzione* (almeno la sanzione perfetta) che corona la virtù col premio e reprime con la pena la recalcitrante volontà colpevole.

A questi argomenti altri dovrebbero aggiungersene di carattere *estetico* (degni di particolare sviluppo nel pensiero contemporaneo), per i quali si conclude a D. come a supremo *ideale di bellezza*, e fondamento giustificativo dei *giudizi estetici*.

II) Natura e Attributi.

Le costruzioni dottrinali, che mirano a fare in qualche modo conoscere la « natura » di D., oscillano fra due estremi opposti, fra i quali è molto difficile, eppure d'altro canto indispensabile, trovare il punto di giusto equilibrio. Per un verso, l'esigenza *morale* porta ad insistere su quella analogia, e quasi intima parentela fra l'umano e il divino, che renda possibili i rapporti propriamente religiosi (preghiera, implorazione, da parte dell'uomo; soccorso preveniente e cooperante, da parte di D.; ma specialmente *amore*, da persona a persona; nè solo dell'uomo verso D., ma di D. verso l'uomo). Per altro verso, l'esigenza *ontologica* (in senso stretto, a dire il vero alquanto astratto, e spesso male inteso) porta ad insistere sopra l'incomprensibilità dell'Essere Divino, e l'assoluta incommensurabilità fra la Sua natura e la natura umana, per salvaguardare la Sua trascendenza infinita e preservarla da ogni panteistica, naturalistica contaminazione. Così almeno si suole, da molti studiosi, formulare il problema. Ma si può osservare che l'esigenza morale, anch'essa, porta ad accentuare la trascendenza e il distacco, per salvaguardare l'umiltà e la religiosa reverenza, come pure l'assoluto e incondizionato predominio dell'azione e del soccorso divino di fronte alla cooperazione umana; e che, d'altro canto, anche l'esigenza *ontologica* porta ad affermare quel rapporto analogico, per il quale D. è l'esemplare del mondo, e questo il riflesso partecipato di quello; giacchè, quando si escludesse o troppo si smorzasse un tal rapporto analogico, D. non potrebbe più venir pensato, nè come Causa creatrice, nè come Principio esplicativo del mondo (mentre, d'altro canto, l'argomento cosmologico non conserva la validità, se non in quanto D. venga proprio pensato così). Si dovrà allora piuttosto dire che ambedue le esigenze si fanno e debbono farsi sentire, sotto ambedue i punti di vista; come del resto sotto gli infiniti altri, sotto i quali l'Essenza Divina può o potrebbe venir considerata (*estetico, intellettualistico, sentimentalistico, assiologico*, ecc.). L'una esigenza non può essere veramente soddisfatta se non è soddisfatta

anche l'altra; questo ci sembra il miglior filo conduttore, la migliore bussola per orientarsi nella complessa struttura (che non è un labirinto!) della teologia naturale di tipo spiritualistico moderato, opposta ad un tempo al naturalismo e al dualismo eccessivo, e capace di formularsi in molti (indefiniti) sistemi, tutti compatibili con la fede cattolica. Secondo la terminologia usata da molti recenti storici delle religioni, diremo che bisogna mantenere ad un tempo i diritti del *D. lontano* (senza farne un « assolutamente altro »), e quelli del *D. vicino* (senza confonderlo con la natura, o con lo spirito umano). Nella terminologia cristiana tradizionale, diremo che a D. si arriva valendosi ad un tempo, e armonicamente, della **via negationis** (la quale *rimuove* da D. le imperfezioni « creaturali », salvaguardando la Sua differenza qualitativa, e la Sua ineffabile trascendenza di fronte a tuttociò che non è Lui); della **via analogiae** (la quale *pone* ed *afferma*, in D., perfezioni simili a quelle delle creature; o meglio, perfezioni esemplari, a cui sono simili quelle delle creature); della **via eminentiae** (la quale *solleva* le suddette perfezioni, pur mantenendone la positività e la reale similitudine, a un grado eminente che ne salvaguardi altresì la profonda, qualitativa diversità, l'ineffabile trascendenza). Parliamo ora distintamente, se pur brevemente, di alcuni *attributi* divini.

Dal punto di vista *ontologico*: se D. è causa suprema e supremo principio di spiegazione del mondo, non deve rimandare Esso medesimo ad un altro principio, dal quale a Sua volta derivi; deve perciò avere in Se medesimo la ragione del Suo essere; deve trarre da Sè (*a se*) tutta la Sua perfezione: **aseità**. Perciò, pur essendo ineffabilmente ricco di perfezioni infinite (le quali, nella loro nozione propria, sono distinte l'una dall'altra), pure non può D. *risultare*, come somma e composto di parti che fra loro realmente si distinguano: **semplicità**, la quale non contraddice alla Trinità delle Persone, poichè queste non sono parti, e non compongono fra loro. La distinzione e pluralità rimane certo (come distinzione, anzi, e pluralità infinita) per esprimere l'immensità incircoscrivibile e l'inesauribile fecondità della **perfezione** divina, unità comprensiva e non esclusiva, immobilità di attivissima vita, non di sterile inerzia; ma tale distinzione è *virtuale* o *formale* (secondo i diversi sistemi, e le diverse terminologie, compatibili con la fede cattolica), non reale; *esprime* la pienezza divina, senza introdurvi divisioni e reciproche esclusioni. La perfezione divina — a cui ripetutamente abbiamo accennato — pur essendo tutta attuale, oltrepassa qualsiasi limite, includendolo, ma non lasciandosene includere o circoscrivere; è, quindi, **infinita**. Include però certo, nella Sua eminenza, gli infiniti gradi possibili di realtà; è quindi capace di produrli, di crearli; nè questi possono esistere se non in quanto appunto essa divina essenza li crei e li conservi; D., quindi, è **onnipotente**. Supposta poi la creazione del mondo (effetto della Sua libera volontà, della quale diremo tra poco) parecchi attributi discendono dal modo, in cui D. dev'essere concepito, perchè siano possibili (e devono esser possibili, dal momento che sono reali) certi rapporti del mondo con Lui. Così per quanto riguarda la « spazialità ». Ogni corpo si estende e occupa un certo spazio, parte per parte, senza poter essere tutto presente simultaneamente in parecchie parti; ogni spirito occupa anch'esso spazio, essendo però tutto presente in ciascun punto dello spazio occupato. La 1.ª era dagli Scolastici chiamata *presenza circoscrittiva*; la 2.ª, presenza *definitiva*. Ma D. è presente negli spazi creati includendoli tutti, ed essendo tutto presente in ogni punto; e presente non come a spazio che vi sia già indipendentemente da Lui, ma come a spazio, o meglio a spazialità dei corpi che Egli stesso crea e conserva; e inoltre include gli infiniti spazi possibili, che potrebbe creare e non ha creati. Sotto il 1.° aspetto si parla di **ubiquità**; sotto il 2.°, d'**immensità**. E sono, questi ultimi due attributi, di grande importanza, come esempi caratteristici dell'esigenza del *D. vicino* (per la Sua trascendenza stessa, più vicino a noi di quanto noi siamo a noi medesimi!) anche nell'ambito di quegli attributi che sembrerebbero più puramente ontologici, e che pure sono indissolubilmente congiunti con quelli morali. Giacchè la certezza della **presenza** divina desta le più vaste e profonde risonanze, dal punto di vista religioso. Per quel che riguarda la *temporalità*: tutti gli istanti dei tempi reali e possibili sono contemporanei all'istante dell'Esistenza Divina, nella quale esistenza non v'è successione, sebbene certo includa tutte le infinite successioni possibili (*neque peragitur in te hodierna dies, et tamen in te peragitur*, come dice S. Agostino, *Conf.*, I, 6). In ciò sostanzialmente consiste la Sua **eternità**. La quale deve intendersi altresì come *immobilità*, nel senso che non v'è in D. successione reale, se non come inclusa nella sua virtualità; guardandosi però dall'intendere tale immobilità come inerzia, poichè anzi è suprema **attività**, non solo in quanto produce e può produrre effetti da Sè distinti, ma proprio in Sè medesima, in quell'immobilità che non soltanto è attiva, ma è tutta attività: ἐνέργεια ἀκινησίας, secondo l'espressione aristotelica; attività *formaliter immanens*, come dicevano gli Scolastici, *virtualiter transiens*; cosicchè D. è Atto Puro, e Azione (per così dire) sostanziale. Nell'operazione infatti, nell'attività avendo ogni natura la sua massima perfezione, non può alla perfezione divina mancare ciò che appunto massimamente è costitutivo di perfezione; nè può esservi come aggiunto alla Sua natura; ma dev'esserci come esprimente questa Sua natura, e quella Sua virtualità che s'identifica con la Sua realtà: identità che è virtualità, come del resto accade in ogni essere purchè si dia il suo vero senso al principio d'identità! In D. è pertanto un'infinita *fecondità* di *vita*, che s'identifica con la Sua semplicità, e non dev'essere a questa (nell'armonia degli attributi divini) in alcun modo sacrificata, e neppure subordinata.

L'Intelligenza Divina per un verso può ricollegarsi con gli attributi ontologici, per l'altro con gli attributi morali. Sotto il 1.° punto di vista, con questo termine si vuole specialmente affermare la reale presenza, nell'eminenza divina, di quella perfezione che è appunto il *conoscere*, l'intendere, sia come un semplice « non — ignorare », sia come un « intendere la ragione » di ciò che esiste o può esistere, e intenderla completamente (« comprendere »). Sotto il 2.° punto di vista, si mira specialmente a porre in luce il carattere « personale » della comunicazione fra l'uomo e D., reso possibile appunto dal fatto che D. « conosce » i bisogni dell'uomo, e « intende » le sue preghiere;

come anche il modo « libero » dell'agire divino, non in un senso esclusivamente volontaristico (volontà cieca, impulso arbitrario), ma nel senso di una « scelta » illuminata dalla ragione. Anche qui i due punti di vista non sono però incompatibili: sotto l'uno come sotto l'altro D. dev'essere pensato come **onnisciente**; non solo dunque nel senso che conosce perfettamente Se stesso, ma nel senso che conosce perfettamente tutto l'altro da Sè; sia per quel che riguarda l'universo delle infinite possibilità (scienza di *semplice intelligenza*), sia per quel che riguarda l'universo creato (scienza di *visione*). Certo la trascendenza divina esige che tutto Egli conosca, non già derivando la Sua conoscenza da una fonte diversa da Lui stesso, apprendendo da altri e informandosi di ciò che esiste od accade, o può esistere od accadere; esige invece, questa Sua trascendenza, che Egli conosca tutto in Se stesso. Ma appunto: la perfetta conoscenza che Egli ha di Sè implica perfetta comprensione della Sua infinita virtualità e fecondità. Le infinite possibilità altro non sono che le infinite maniere, in cui la Sua semplicità inclusiva può venire partecipata; ove Egli perfettamente non le conoscesse nella loro sterminata molteplicità e perfettissima distinzione, Gli mancherebbe proprio la perfetta conoscenza di Sè (cf. S. Tomm., *Summa Th.*, I, q. XLIV, a. 3: *Quae quidem* [ideae], *licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode*). Quanto poi all'universo reale, esso esiste in quanto D. vuole che esista, con un atto di scelta consapevole; se D. non conoscesse tutto ciò che vuole, di nuovo non conoscerebbe pienamente, non « comprenderebbe » Se stesso. Nè si può fare eccezione per gli eventi futuri contingenti; neppure per gli atti liberi futuri dell'uomo (e, in genere, degli spiriti creati). Di D. quindi è propria la perfetta **prescienza**; per quanto appaia difficile a noi conciliare questo attributo col « libero arbitrio » nostro. E diversi sono i sistemi mediante i quali si è cercato di spiegare (parzialmente, relativamente!) il modo nel quale l'Intelletto Divino conosce questi atti liberi futuri; o che li conosca nel Suo Volere stesso, che li crea e li crea liberi (*Tomismo*), o che li conosca per una *scientia media* fra la scienza di semplice intelligenza e quella di visione, come inclusi nella eminenza del Suo essere ma non da Lui voluti (*Molinismo*). S'intende poi che questa conoscenza divina è tutta attuale (con l'infinito molteplice, e con le infinite successioni che essa include), nell'unico istante dell'eternità divina è dunque una conoscenza *intuitiva*, non *discorsiva*.

Con la *volontà* divina ci troviamo, naturalmente, al centro degli attributi morali. Tuttavia anch'essa si ricollega con gli attributi ontologici; non solo perchè è una perfezione positiva la volontà in genere (che non può quindi essere esclusa dalla perfezione divina); ma perchè costituisce perfezione anche la *libertà*, e proprio come *libero arbitrio*, potere di scelta nel donare o non donare l'esistenza, e nel donarla all'una piuttosto che all'altra delle infinite possibilità; senza aver *bisogno* di così esprimersi, e senza *dipendere* quindi da nessuna creatura, traendo da questa alcun incremento alla propria infinita — e quindi perfettamente autarchica — perfezione. Si deve concludere perciò che D. **vuole e ama** necessariamente Se stesso, e le infinite possibilità che Esso include, che vuole e ama altresì, ma liberamente, tuttociò che esiste ed accade; che è **Provvidenza** che tutto ordina e regola nel miglior modo, per l'adempimento della Sua Volontà che è Amore (attributo, quest'ultimo, già energicamente affermato nel pensiero classico, greco-romano, specialmente da Platone, da Cicerone, dagli Stoici). D. è quindi perfettamente **libero**, in tutte le Sue opere *ad extra*.

Ma già, in quanto si parla di *scelta*, e specialmente di *amore*, si vede subito il valore morale, profondamente umano (senza « antroponomfismo »!) di questi attributi; si vede subito trattarsi di quello che il Pascal chiamava il « D. d'Abramo, d'Isacco, di Giacobbe », e che tanto spesso oggi si contrappone al D. dei teologi, laddove in verità non gli si contrappone, sebbene possa contrapporsi a una certa viziosa « mentalità teologizzante ». L'Amore Divino però, formando unità armonica (nella formale distinzione) con la Ragione Divina, non può essere inteso come irrazionale ed arbitrario (anche quando agisce con libera scelta); ed ha la Sua norma direttiva nella perfezione medesima dell'Essere Divino. È, quindi, **giustizia**. Rimane però, in questa Sua medesima giustizia, libero; può dare e dà effettivamente alle creature più di quanto esse meritano, specie in quanto soccorre alla loro miseria: **misericordia**. Il rapporto fra questi due ultimi attributi dà un esempio classico della complessità e profondità inesauribile dei problemi a cui dànno luogo gli attributi divini, inesauribilmente plurali e in se stessi e nei loro rapporti, e così appunto esprimenti la semplicità divina. I punti fissi che si raggiungono non devono fare ignorare nè smorzare l'immensità del mistero, le zone di penombra, le indefinite congetture e le sistemazioni provvisorie innumerevoli che rimangono aperte, in questa come e più che in altre parti della speculazione filosofica.

III) **Cenno storico sulle diverse concezioni.**

A parte la questione (che non dobbiamo trattare qui) dei rapporti tra filosofia e teologia rivelata, certo gli inizi della speculazione filosofica si presentano come processi di « razionalizzazione » di credenze religiose e di miti; ma in queste stesse credenze, in questi miti, già si trovano nuclei di sapere razionale, vivente, certo e concreto, in unità indissolubile con tutti gli interessi, i sentimenti, gli effetti, il totale « atteggiamento », insomma, dell'uomo che « vive nel mondo » (ma tale è o dovrebbe essere sempre, il sapere razionale; frammentario del resto, e provvisorio, in tutti i suoi stadi, non solo in quelli iniziali!). C'è dunque, dovunque c'è vita umana, un certo uso del « lume naturale » della ragione, e quindi anche (per ciò che riguarda più da vicino il nostro problema) una certa « religione naturale »; anche se questa, *de facto*, non si presenta mai sola. Tale religione appare centrata in quell'idea di D., a cui la ragione umana arriva spontaneamente, considerando il mondo e risalendo alla sua Causa Suprema; per una via che, sviluppata in modo riflesso, diventerà l'argomento cosmologico. Che poi questa credenza in un D. supremo si trovi commista a credenze d'ogni specie, più o meno consapevolmente politeistiche od enoteistiche, contraddittorie con quella e magari fra loro (d'una contraddizione che è però spesso soltanto apparente) non può certo far meraviglia; nè toglie valore alla constatazione, fatta sopra, che cioè l'idea suddetta, e la suddetta argo-

mentazione, si trovino, almeno *in nuce*, presso tutti i popoli e in tutte le età. Cf. in proposito: R. Pettazzoni, *D. Formazione e sviluppo del monoteismo*, Roma 1922; — W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster 1926-931.

Quanto alla speculazione filosofica più propriamente detta, essa comincia specialmente in Grecia, e si sviluppa attraverso il periodo ellenistico-romano, la Patristica, la Scolastica, il Rinascimento, l'età moderna, fino a noi.

Non si può davvero considerare equilibrata ed oggettiva la tendenza a considerare prevalentemente panteistica e naturalistica la filosofia greca (e, in genere, la filosofia antica), contrapponendole poi il Cristianesimo. Vi sono certo parecchie dottrine antiche che identificano o tendono a identificare D. con la natura; sia in quella fase iniziale del periodo più antico detta appunto naturalistica o presocratica (nella quale però spesso si tratta d'intuizioni feconde ma confuse, suscettive di differentissime interpretazioni), sia nel periodo ellenistico. Dove è però da notare che la filosofia stoica, considerata d'ordinario come panteista κατ' ἐξοχήν, presenta invece spunti (e, in verità, assai più che semplici spunti) di dualismo e trascendenza in parecchi suoi rappresentanti, come in **Posidonio d'Apamea** e in **Seneca**. Ma vi sono poi anche dottrine — già nel periodo presocratico — le quali distinguono un principio divino, ordinatore del mondo, dal mondo stesso: così **Anassagora** (sec. V). Se poi veniamo a **Platone** († 347 a. C.), è certo che questi, affermando la trascendenza del mondo ideale o intelligibile al mondo sensibile, afferma in sostanza la trascendenza della « divinità »; si possa o non si possa interpretare la « sussistenza » delle Idee come un loro essere eternamente presenti nell'atto vivo d'un pensiero personale identico alla stessa essenza di D.; si possa altresì, o non si possa, interpretare personalisticamente l'Idea del Bene. Mette conto in ogni modo notare come, proprio nel *Sofista* platonico si trovi qualificata di strana ed assurda l'esclusione della conoscenza dall'Essere Divino: Ἀλλὰ μὴ λίαν... ἡ δυναμένη ὁ λόγος, εἴ τις τὸν ὄντως ἀποστερήσει τοῦ εἰδέναι (134 e). — **Aristotele** († 322 a. C.) afferma la trascendenza del Primo Motore Immobile (πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον), checchè abbiano sostenuto poi Stratone di Lampsaco ed altri suoi seguaci; e per Aristot. D. è puro pensiero, che eternamente pensa Se stesso (νόησις νοήσεως); cf. *Metaf.*, Λ, 6 ss., 9 ss.). Agli **Stoici** (fine del IV sec. a. C. — fine del II sec. d. Cr.) già abbiamo accennato. Ma anche gli stessi **Epicurei**, pur negando il governo divino del mondo, non negano affatto l'esistenza degli Dei; e la loro dottrina sviluppa aspetti importanti del problema teologico, dal punto di vista estetico. Ciò è tanto vero che alcuni (con eguale ingiustizia) hanno mosso l'accusa opposta: che cioè il D. dei filosofi antichi fosse soltanto il « D. lontano ». Il che non è certamente vero per il D. di Socrate e di Platone, provvidente anche nei riguardi degli uomini, e di ciascun determinato uomo. Non è neppur vero per il D. degli Stoici. Chè se la « provvidenza » sembra riguardare per questi piuttosto la totalità della natura, bisogna tuttavia notare come l'uomo sia per gli St. (come già, p. es., per i Pitagorici) un « microcosmo »; occupi cioè un posto privilegiato nell'ordine universale, e quindi anche nell'ordine provvidenziale.

E anche a riguardo di Aristotele molte riserve dovrebbero farsi a proposito dell'interpretazione comune, secondo la quale egli avrebbe negato all'Intelletto Divino la conoscenza e il governo provvidenziale delle cose del mondo.

Certo alcuni motivi del pensiero antico (così immenso, complesso, glorioso, da costituire un prodigio nella storia dell'umanità) hanno trovato un terreno più favorevole di sviluppo nella coltura cristiana, alla luce e al calore delle grandi verità rivelate; e questo anche nel campo delle verità filosofiche, non solo di quelle teologiche in senso stretto. E qualche dottrina, come quella della creazione, era nel pensiero antico rimasta soltanto implicita. Nel **periodo patristico** (sotto influsso prevalentemente neoplatonico, a partire dal sec. III), filosofia e teologia rivelata, pur essendo idealmente distinte, sono trattate di fatto insieme, in modo che continuamente interferiscono l'una con l'altra; quantunque alcuni scritti, come l'*Octavius* di Minucio Felice (v.) mostrino la preoccupazione di speculare intorno all'Essere Divino con le forze della pura ragione; preoccupazione che ritroviamo nel *De consolatione philosophiae* di S. Boezio (v.). — Particolarmente importante l'opera dei *Padri Greci*. In prima linea vanno messi gli scrittori della *scuola catechetica di Alessandria;* Clemente Alessandrino (sec. II-III); che negli Στρώματα si sforza di raccogliere il meglio del pensiero antico, e nel *Pedagogo* e nel *Protreptico* sviluppa la dottrina del Verbo divino anche da un punto di vista naturale; Origène († 254), allievo del precedente, costruttore del primo grande sistema di filosofia e teologia cristiana. Inoltre i Padri Cappadoci (sec. IV): S. Basilio, S. Gregorio di Nazianzo, S. Gregorio di Nissa; i Padri Costantinopolitani, fra cui S. Giovanni Crisostomo. Infine, S. Agostino († 354). La « conoscibilità » naturale di D. è da tutti questi pensatori, in vario modo e con diverse sfumature, affermata; con energia non minore di quella impiegata a difendere la Sua « trascendenza » e « incomprensibilità ». E i diversi « attributi » sono difesi e spiegati, secondo l'opportunità del momento e le necessità della polemica.

La **filosofia medioevale** (si debba, o non si debba, chiamarla tutta *scolastica*) si pone però più esplicitamente il problema della distinzione tra filosofia e teologia rivelata, e del loro rapporto. L'esistenza di D., e certi Suoi attributi, vengono ad esser collocati nella regione dei cosiddetti *praeambula fidei*; al vertice della filosofia, essi costituiscono la teologia filosofica o naturale (detta poi anche *teodicea*); alla soglia della teologia rivelata, ne costituiscono la preparazione e il presupposto. Accessibili di per se all'intelligenza umana, anche senza soccorso di rivelazione e grazia, tali verità sono tuttavia difficili a conquistare, e specialmente a conservare e sviluppare, senza frammischiarvi gravi errori, nello stato della natura caduta: tanto che una teologia naturale, senza gravi errori appunto, appare moralmente impossibile fuori del Cristianesimo. La dimostrazione dell'esistenza di D., con le forze della pura ragione, fu ricercata in numerosi e differenti modi, ma fondamentalmente per due vie: quella *ontologica* e quella *cosmologica* (v. I.ª parte). Diversi orientamenti, nell'ambito della comune perfetta ortodossia, ci presentano la scuola di S. Tommaso (v.) e quella di Duns Scoto (v.). Per la

profonda continuità, anche a riguardo del problema di D. e dei Suoi rapporti col mondo, fra il pensiero di Aristotele e quello di S. Tommaso, cf. E. Rolfes, *Gottesbeweise bei Th. v. A. und Arist.*, (Limburg a. L. 1927). Con Ockam, invece († 1349 o 1350), i problemi riguardanti D. e l'anima umana vengono esclusi dalla competenza della ragione e quindi della filosofia e rimandati alla pura fede.

La distinzione fra « due verità » (filosofica e teologica), che eventualmente possono contrastare fra loro, è comune nel **Rinascimento**. Ciò spiega come alcuni pensatori di tendenza naturalistica (sommo fra essi Giordano Bruno, † 1600) abbiano ritenuto forse in buona fede di poter conciliare una filosofia sostanzialmente panteistica (in cui domina il concetto della necessaria manifestazione di D., *natura naturante*, nel mondo, *natura naturata*) con una teologia trascendente conforme al dogma cattolico; distinguendo appunto un D. filosofico (*Deus in omnibus*) da un D. teologico (*D. super omnia*). Più complessa invece, e sostanzialmente teista, la posizione di T. Campanella († 1639).

Nella **filosofia moderna** fino al Kant (sec. XVII e XVIII), contrastano specialmente due indirizzi, razionalistico ed empiristico. Fra i razionalisti l'indirizzo panteistico o naturalistico è rappresentato specialmente da B. Spinoza († 1677), se almeno si accetta l'interpretazione più comune del suo pensiero (del quale è caratteristica altresì l'esclusione di ogni finalismo dall'attività infinitamente produttiva della Natura, identica a D.: *Deus sive Natura*); l'indirizzo teistico da Cartesio († 1650), Malebranche († 1715), Leibniz († 1716). Per Cartesio anzi la dimostrazione dell'esistenza di D. è momento essenziale del metodo, e caposaldo del sistema; e tra i suoi vari argomenti uno si ritrova di tipo ontologico, molto simile a quello di S. Anselmo. Fra gli attributi divini, Cartesio accentua eccessivamente la *semplicità*; e dà così grande importanza al *volere libero*, da farne dipendere anche le supreme verità (almeno quelle riguardanti il mondo). Il Malebranche sembra ammettere una visione diretta e continua di D., da parte dell'intelletto umano (*ontologismo*); se non proprio di D. così com'è in Se stesso, almeno in quanto è imitabile in diversi modi dalla natura corporea (tali modi sono le *idee* divine, contenute nell'*estensione intelligibile*). Il Leibniz accentua la similitudine (senza escludere la distinzione) tra le infinite monadi create e la Monade Divina, di cui le prime sono « eterne fulgurazioni ».

Fra gli empiristi inglesi, il Locke († 1704) e il Berkeley († 1753) decisamente affermano la dimostrabilità dell'esistenza di D., il primo valendosi specialmente del principio di causalità (anche per fissare, con molta sobrietà, i principalissimi attributi intellettuali e morali); il secondo ricorrendo anche ad un argomento gnoseologico (i corpi si riducono tutti a idee, che possono esistere solo in una mente; ma tuttavia esistono indipendentemente dalla mente umana, perchè sono perfettamente e ininterrottamente percepiti dalla Mente Divina), e sostenendo che la fissità delle leggi di natura (piuttosto che la loro eccezionale sospensione) è un perpetuo miracolo che si spiega soltanto col diretto continuo intervento di D. Lo Hume († 1776) infirma invece la validità di tutti gli argomenti filosofici (o comunque razionali) per dimostrare l'esistenza di D.; e ciò specialmente perchè esclude il valore metafisico del principio di causa.

Tra gl'Illuministi francesi prevalgono il sensismo e il materialismo; e quindi, in genere, o si nega o si dichiara indimostrabile l'esistenza di D. almeno nel significato tradizionale (e conforme alla fede cristiana). Vi sono però al riguardo parecchie importanti sfumature, che appunto in quell'epoca meglio si concretano in alcuni termini tecnici. Oltre ad *ateismo* (già usato anticamente, ma spesso piuttosto nel senso di empietà), cominciano ad essere usati i termini *panteismo* (dalla fine del sec. XVII), *teismo* e *deismo*. Questi due ultimi sono prima usati indifferentemente per designare, in contrapposizione al panteismo, tutte le dottrine che affermano la distinzione di D. dal mondo e la trascendenza di quello su questo; ma più tardi si riserva il 1.° per quelle dottrine che affermano una « provvidenza speciale » di D. nei riguardi dell'uomo, accentuando gli attributi morali in senso cristiano o quasi-cristiano; mentre il 2.° si usa per quelle dottrine che si limitano ad affermare l'esistenza di un Essere Supremo, creatore o almeno architetto del mondo, escludendo il D. legislatore e remuneratore. Fra i deisti (nel senso più ristretto del termine) andrebbe, p. es., annoverato il Voltaire (Fr. M. Arouet, † 1788); ed è noto che il Robespierre († 1794), pur nel suo deciso anticristianesimo, voleva fosse ristabilito il culto dell'« Ente Supremo ». Di grande importanza è altresì il formarsi, in questo tempo, d'una vigorosa corrente *sentimentalista* (che si estenderà e rinvigorirà sempre più, nei sec. XIX e XX, fino ai nostri giorni), che ricorreva, per fornire la certezza dell'esistenza e fornire una qualche raffigurazione dell'essenza di D., ad argomenti tratti dalla vita affettiva e morale, dalle esigenze intime della coscienza umana, da questa sperimentate in sè medesima, senza argomentazioni dialettiche e senza pretese di evidenza logicamente costrittiva. A questo riguardo è degno di speciale menzione G. G. Rousseau († 1778), specialmente per la cosiddetta « professione di fede d'un vicario savoiardo », nel suo *Emilio*.

Un momento d'importanza capitalissima, nella storia della teologia naturale (dopo la sistemazione platonico-aristotelica, quella origeniana-agostiniana, e quella tomista-scotista) è dato dall'opera di E. Kant († 1804). Poichè questi, specialmente in quella parte della sua *Critica della Ragione Pura* (1781), che tratta della *Dialettica Trascendentale*, presenta una critica negativa, d'una organicità e d'un vigore senza precedenti, di qualsiasi metafisica che si presenti sotto forma di scienza; e in modo particolarissimo di qualsiasi metafisica teologica, attaccando a parte a parte i tre argomenti: *ontologico*, *cosmologico*, *fisico-teologico*. Secondo Kant: il 1°. non vale perchè l'esistenza non è una perfezione (che possa essere inclusa nell'essenza ideale d'una cosa, e da tale essenza dedotta *a priori*); ma indica soltanto un « esser dato » nell'esperienza sensibile, che per D. è esclusa senz'altro. Il 2.° non vale in quanto la categoria di causa (come tutte le categorie) è sicuramente valida solo nell'ambito dell'esperienza possibile, e non può quindi venire legittimamente usata per giustificare affermazioni (che pretendano a validità scientifica) intorno ad oggetti trascendenti. Il 3.° oltre ad autorizzare conclusioni soltanto probabili, porta a riconoscere

tutt'al più un Architetto sapientissimo, non un Creatore del mondo. Il Kant fa poi della credenza in D. un'affermazione fondata sulle esigenze della coscienza morale; ne fa cioè — secondo la sua terminologia — un « postulato della ragion pratica » —. La posizione kantiana ha esercitato ed esercita un influsso potentissimo, sia sopra coloro che l'accettano (pur naturalmente in parte modificandola), sia sopra coloro che la respingono (pur naturalmente tenendone conto, e accogliendone certi aspetti).

Nell'*idealismo tedesco post-kantiano* prevalgono (per quanto non senza contrasti) motivi di pensiero *immanentistici;* D. è identificato con l'*Ordine Morale*, per il quale la natura è un puro ostacolo, un limite, un Non-Io, finito eternamente, posto e superato dall'Io infinito (Fichte, † 1814); o con l'*Assoluto*, che parallelamente si manifesta nella natura e nella coscienza (Schelling, † 1854); o con l'*Idea*, che dialetticamente si sviluppa attraverso a momenti opposti, e attraverso all'opposizione superati (Hegel, † 1831). Tuttavia i pensatori della cosiddetta « destra hegeliana » si sforzarono di conciliare la dialettica del maestro con la tradizione spiritualista, l'immanenza con la trascendenza, la divinità della storia col Dio cristiano.

Molto diffusa, anche nel *positivismo*, la tendenza a cogliere l'essenziale del fatto religioso, anzichè negli elementi speculativi dottrinali (nel « dogma »), nel suo valore morale e nelle disposizioni sentimentali da cui emerge, e di cui, nella sua viva perpetua mutevolezza, perpetuamente si nutre, e così perpetuamente si rinnova. Mentre però il positivismo naturalistico assunse un atteggiamento agnostico (così Spencer, † 1903, col suo « Inconoscibile »), o sostenne senz'altro l'intrascendibilità dell'esperienza nella sua virtualità indefinita (Ardigò, † 1920: « il fatto è divino »); il positivismo di tendenza umanistica, invece, insisteva ed insiste sulla « religiosità » come legame fra gli uomini e fede nei valori umani, affatto indipendente dalla fede in un Essere Divino trascendente; così il Comte († 1857), con la sua « religione dell'umanità ». Questa dottrina va quindi oltre a quella che vuole parlare ancora di D.: non però come di un *esistente*, ma come di un *ideale*, di un *valore supremo*.

Il pensiero contemporaneo sotto tutti i riguardi (e quindi anche, certo, per il nostro problema) è pensiero potentissimo e ricchissimo, in cui si può ben dire che siano rappresentate, con un'intensità e fervore spirituale senza precedenti, tutte le idee. E se vi ha acquistato una grande diffusione l'idea che la più genuina forma di religione sia una « religione senza Dio » (cf. Nicolai Hartmann e J. Dewey, viventi), sono in pieno rigoglio altresì le correnti spiritualistiche, nelle molteplici e indefinitamente molteplicantisi forme che si armonizzano, o che non si armonizzano con la dogmatica cattolica.

Tra la fine del sec. XIX, del resto, e l'inizio del sec. XX, v'è stata una reazione vigorosa contro il positivismo; reazione idealistica in parte, in parte spiritualistica. Il neo-hegelismo è stato rappresentato specialmente da pensatori italiani (B. Croce e G. Gentile, ecc.) ed anglo-americani (Green, † 1882; E. Bradley, † 1924; J. Royce, † 1916, ecc.). Questi ultimi (specialmente il Royce) mirano a conciliare immanenza e trascendenza; i primi invece tendono a risolvere D., senza residuo, nella dialettica dello spirito umano; o come rappresentazione inadeguata di questo spirito appunto (Croce), o come Oggetto che perpetuamente lo Spirito Soggettivo contrappone a Se stesso, per riassorbirlo all'infinito nella sua dialettica eterna (Gentile). Fra gli idealisti italiani che si sono sforzati di armonizzare immanenza e trascendenza (esigenza fondamentale questa della filosofia spiritualista, e ad un tempo della fede cristiana) degno di menzione è B. Varisco († 1934).

Tra le filosofie conformi all'ortodossia cattolica, particolare menzione meritano, anche per il nostro problema, quelle (del resto numerose, e diverse) che si raggruppano nella *Neoscolastica;* fra i Neoscolastici italiani (raggruppati intorno al P. Gemelli e all'Università Cattolica di Milano) s'è occupato recentemente della dimostrazione dell'esistenza di D. (a partire dal *movimento*, percepito nella esperienza interna), A. Masnovo (cf. l'*Introduz. alla* « Somma teologica » *di S. Tommaso*, Torino 1918, cap. VI). Fra i molteplici indirizzi (segno di perenne, oggi rinnovata, sempre più promettente, anche se inceppata ancora da falsi dogmatismi, vitalità) del pensiero cattolico, ricordiamo l'opposizione, importante anche per il nostro problema, fra la tendenza « tomistica » pura (rappresentata p. es. dal P. R. Garrigou-Lagrange, O. P.; cf. Bibl.) e la tendenza « eclettica » (rappresentata p. es. da P. Descoqs, S. J.; cf. Bibl.). La 1.ª considera tesi fondamentali la distinzione reale dell'*essenza* dall'*esistenza* nelle creature, e la dottrina che l'atto può esser limitato solo dalla potenza; facendo di queste tesi il perno di tutte le dimostrazioni dell'esistenza di D. La 2.ª non accetta « tesi fondamentali » di questo genere, procede sempre a contatto dell'esperienza, si vale di diversi argomenti irriducibili l'uno all'altro (contingenza della creatura, sua costitutiva relazione partecipativa e analogica all'Essere Necessario, consenso universale, esigenze della coscienza morale, ecc.). Questa mirabile molteplicità, questo perenne irrequieto sviluppo dei diversi sistemi, fra loro del resto (in larga misura almeno) non incompatibili, manifesta la fecondità dello spiritualismo tradizionale, e delle sue verità ad un tempo evidenti e misteriose.

Bibl. — Vedi le opere degli autori menzionati nel cenno storico. Ci limitiamo a segnalare, seguendo l'ordine cronologico, pubblicazioni recenti, in alcune delle quali del resto potranno trovarsi indicazioni bibliografiche abbondanti. — A. Campbell-Frazer, *The philosophy of theism*, Edinb. London 1899. — A. Chiappelli, *La critica filosofica e il concetto del D. vivente*. — Fr. R. Garrigou-Lagrange, *D., Son existence et sa nature*, Paris 1915, 1933⁶. — Fr. Sawicki, *Die Gottesbeweise*, Paderborn 1926. — Fr. Brentano, *Vom Dasein Gottes*, Leipzig 1929. — Ch. Lemaitre, *La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres*, Tournai 1927. — J. Lagneau, *De l'existence de Dieu*, Paris 1925 (prova morale). — A. M. Pirotta, *De transcendentalitate* (Summa Theol. I, q. 2, a. 3) in *Ephemerides Theol. Lovan.*, 5 (1928) 5-31 (unità delle 5 vie tomistiche). — A. Dyroff, A. Elfes, K. Feckes, J. Gredt, A. Schneider, G. Soehngen, *Problem der Gotteserkenntnis*, Münster i. W. 1928. — J. Mausbach, *Dasein und Wesen Gottes*, ivi 1930. — J. R. Loinaz, *Praelectiones de Theologia naturali*, Taurini 1929. — Ed. Le Roy, *Le problème de D.*, Paris 1930. — Th. Ruyssen, *Le D. lointain et le D.*

proche, nella *Rev. de Métaphys. et Mor.*, 37 (1930) 337-366. — W. P. Montagne, *Belief unbound: a promethean religion for the modern world*, New-Haven 1930. — J. E. Turner, *The revelation of Deity*, London 1931. — R. Jolivet, *Études sur le probl. de D. dans la philos. contempor.*, Lyon et Par. 1932. — U. Janni, *Teosofia*, Torino 1932. — P. Descoqs, *Praelectiones Theologiae naturalis (Cours de Théodicée)*, Paris 1932 ss. — J. M. Bochenski, *De cognitione existentiae Dei per viam causalitatis relate ad fidem catholicam*, Poznan 1936. — J. Ries, *Die naturliche Gotteserkenntnis in der Theologie der krisis*, Bonn 1939. — T. Barth, *Zur Grundlegung der Gotteserkenntnis* in *Wissenschaft und Weisheit* 1 (1939) 245-61. — M. Daffàra, *Dio, esposizione e valutazione delle prove*, Torino 1938. — P. Ortegat, *Philosophie de la Religion*, Bruxelles 1938. — A. Masnovo, *La filosofia verso la religione* in *Religione e filosofia* Vita e Pensiero 1936, p. 1-29. — A. Grégoire, *Immanence et transcendance*, Bruxelles 1939.

S. Stufler, *Divi Thomae Aquin. doctrina de Deo operante*, Oeniponti 1923, cf. A. d'Ales in *Ephemerides Theol. Lov.*, 2 (1925) 543-50; F. Zigon, ivi 8 (1931) 17-46, 225-37; per la mozione divina, v. Tomismo e Molinismo, Congruismo, ecc. — E. Woods, *The Creator operating in the creature*, S. Francisco 1928. — Garrigou-Lagrange, *La Providence*, Paris 1932. — S. Deandrea, *L'identità dell'essere e del conoscere nella Verità divina*, in *Angelicum* 15 (1938) 465-514 — G. Mattiussi, *L'eccellenza dell'Angelica dottrina*, in *Gregorianum* 5 (1924) 3-24.

DIO nella storia delle Religioni. I. *Le origini*. II. *Sviluppo politeistico posteriore*. III. *Le vie del ritorno all'unità*.

I. **Le origini.** Tra le prove dell'esistenza di D. si porta quella del consenso del genere umano. Questo consenso deve certo essere inteso moralmente, perchè possono darsi degli individui e oggi vediamo anche dei gruppi (v. Ateismo) che non solo non ammettono, ma anche combattono l'idea di D.

Secondo le teorie evoluzioniste del secolo scorso, l'idea di D. non sarebbe primitiva ma piuttosto tardiva nell'umanità, la quale, prima di arrivare ad essa, sarebbe passata attraverso l'Animismo (v.), il Feticismo (v.), il Totemismo (v.), la Magia (v.), come pure attraverso il Politeismo (v.), prima di assurgere al Monoteismo (v.). Queste teorie contrastano colla concezione cattolica, la quale, basandosi sull'origine comune di tutto il genere umano (v. Monogenismo) e sulle attestazioni bibliche delle rivelazioni di se stesso fatte da D. ai progenitori, necessariamente afferma essere stato il *monoteismo* la primitiva forma di religione. Inoltre tali teorie sono state oggi criticate sotto altri punti di vista, ed è ammessa, almeno come altrettanto « scientifica », la concezione che l'umanità primitiva abbia avuto l'idea di Esseri Superiori, e Supremi, Creatori: ciò che confermerebbe palesemente la concezione cattolica di una religione primitiva monoteistica. Recheremo le prove per questa nuova veduta della Storia delle Religioni sotto le voci: Monoteismo e Primitivi. Qui supponiamo già dimostrato che molti (se non tutti) i popoli cosidetti « primitivi », cioè quelli che per il loro infimo gradino di civiltà possono più verisimilmente essere considerati come i più vicini alle condizioni primitive dell'umanità, hanno avuto un vago e semplice monoteismo.

Per distinguere questa primitiva concezione di D. da quel monoteismo cosciente che esplicitamente e coscientemente si oppone alla molteplicità degli dei, al politeismo, Söderblom ha proposto per questi dei supremi il termine di *Urheber* (iniziatori): origine di tutte le cose, specialmente degli ordinamenti religiosi dell'umanità. Il termine ha avuto fortuna in Germania, ma non riesce altrettanto felice per altre lingue che non hanno tutte le sfumature della lingua tedesca, ed anche in questa è lontano dal dire tutto quello che si conosce degli Esseri Supremi dei Primitivi: i quali avendo alcuni attributi affatto simili a quelli del D. del monoteismo, come suprema potenza, omniscienza, facoltà di veder tutto, e pertanto di premiare e castigare, cioè dei caratteri morali, meglio si caratterizzano col tradizionale nome di D., anche se una differenza si deve mantenere tra il monoteismo dei Primitivi, e quello posteriore della riflessione teologica. La prima differenza è che questo D. dei Primitivi, anche se immensamente al di sopra degli uomini per la sua potenza, è più facilmente antropomorfizzato e perciò è frequente trovare come anch'esso abbia una famiglia, dei figli, ai quali si assegna in seguito qualche compito nel governo dell'universo, per cui nascono gli dei del sole, della luna, del vento, della pioggia, della vegetazione, di alcune stelle, finchè si arriva in pieno politeismo della natura. Noi crediamo che questa assegnazione fantastica di una famiglia all'Essere Supremo nasca dall'istinto sociale dell'uomo, che non può che considerare uno svantaggio che D. si trovi isolato come una monade infeconda. D'altra parte i Primitivi non potevano assurgere alla nozione della Trinità, che togliesse questo svantaggio senza moltiplicare la divinità stessa. A sua volta la famiglia dell'Essere Supremo non sarebbe però assolutamente primitiva, perchè oltre essere assente in alcune popolazioni più primitive (i Kurnai, gli Yagans) l'Essere Supremo dei primitivi sarebbe proprio unico (secondo R. Pettazzoni) per questo che egli non è altro che il cielo, la volta celeste concepita come animata, come causa di tutte le vicende meteoriche, attraverso le quali manifesta anche il suo giudizio, il suo castigo del male, la sua voce (nel tuono). Tra l'Essere Supremo e il cielo vi è certo un rapporto: Egli sta in cielo, è il D. del cielo (ciò che non è affatto una inferiorità del monoteismo primitivo su quello posteriore, quando pensiamo che ancora nel N. T. Dio è chiamato *Pater noster qui es in coelis*, non ostante che per il N. T. Dio sia propriamente con la sua immensità in tutte le cose: in quo vivimus, movemur et sumus Atti XVII 28). Se anche si dovesse identificare il D. dei primitivi col cielo (ciò che non apparisce sempre possibile), questo avrebbe un certo vantaggio di renderlo più vicino all'immensità, e meno antropomorfico che un D. che sta nel cielo come un re nella sua reggia. D'altra parte il primitivo concependo il cielo come animato e per tanto immensamente superiore all'uomo per la sua vastità, non deve essere accusato di identificare D. con degli esseri inanimati. R. Pettazzoni dice che l'Essere Supremo dei Primitivi intanto ha appunto omniscienza, in quanto, essendo il cielo stesso, è presente per tutto e può tutto vedere. Transeat per la *presenza*, ma per la scienza occorre che il cielo sia *personificato*, cioè *deificato*, ossia è il concetto di divinità attribuito al cielo e non quello di cielo attribuito a D. che può spiegare questo attributo, e gli altri attributi morali connessi con questo. Anche per il modo, con cui il primitivo arriva alla concezione del D.

Cielo, non ci sarebbe bisogno, secondo Pettazzoni, di alcun ragionamento, bastando la *impressione sensibile* che il cielo stesso fa colla sua immensità, la sua trasparenza, la sua luminosità. Certo gli uomini primitivi non conoscevano le forme esplicite del sillogismo, della logica aristotelica o di qualunque altra, e più facilmente procedevano per intuizione, per una subita illuminazione della verità, e vorremmo anche dire per ispirazione o suggestione di Colui che illumina ogni uomo che viene in questo mondo. Ma ciò, non solo non esclude, ma contiene implicitamente anche un ragionamento. Quando il primitivo attribuisce al cielo i fenomeni meteorici passa dall'effetto alla causa (supposta), anche se non sa che esiste un principio di causalità e anche se sbaglia nella sua applicazione; quando trae la conseguenza di attribuire al cielo una volontà, che per di più agisce secondo la giustizia, cioè secondo una conoscenza, usa dell'analogia, che implica ancora lo stesso principio. Felicemente è stato detto che i Primitivi sono dei *precritici* non dei *prelogici*, come voleva Levy Brühl (Pinard de la Boulaye).

Sembrerebbe logico che questo Essere Supremo dei Primitivi sia creatore di tutto, e così è realmente affermato presso molti popoli, ma il più delle volte questa sua creazione consiste nel ricavare la terra e tutti gli esseri dal fango di un oceano primordiale che gli è coeterno, come matrice di tutta la realtà. Anzi egli stesso l'Essere Supremo, secondo miti molto diffusi e antichissimi, anche se non primitivi, è uscito un bel giorno dall'oceano primordiale e ha così dato l'essere a se stesso. Allo stesso modo più tardi in India Brahmā (maschile) è come posteriore e in seconda linea di fronte al *brahman* neutro, essenza universale di tutto. La metafisica bambina dell'umanità pare trovi difficoltà a unire il concetto di persona spirituale con quello di sorgente sostanziale di tutto l'essere. Questo dualismo è superato solo nei sistemi monisti dell'India a scapito della personalità divina.

Si cerca anche talora di escludere l'idea di D. dai popoli primitivi dicendo che essi hanno piuttosto l'idea di una forza divina impersonale « mana », o diffusa per tutto, o aderente a esseri speciali più felicemente dotati, e che può essere piegata alla volontà dell'uomo non con preghiere, ma con pratiche magiche (v. Magia). L'esistenza di una simile forza impersonale non si oppone all'esistenza dell'idea di D. nei Primitivi più che non si opponga alla nostra fede in Lui l'ammettere delle forze fisiche deterministiche nel regno della natura. La magia è come il primo tentativo di scienza e di medicina dell'umanità, e non è a meravigliarsi se essa ha cercato di agire sulle forze della malattia e della sanità in quel modo che noi trattiamo le forze deterministiche, benchè il più delle volte essa abbia invece concepito la sua forza magica in relazione con degli spiriti (buoni o cattivi) e appunto per questo abbia usato mezzi più adatti a trattare con spiriti intelligenti che con forze fisiche (come la cacciata, l'esorcizzazione, l'evocazione di spiriti buoni contro i cattivi).

II. **Sviluppo politeistico posteriore.** Accanto al D. supremo del cielo sorge presto nei Primitivi il culto dei morti, e più spiccatamente del primo antenato, il quale, come origine temporale della umanità e delle sue usanze religiose e civili (la cui fondazione gli si attribuisce) assurge al grado di semidivinità, a cui qualche volta si attribuiscono uffici che altrove sono ancora riservati a D. (essere padre degli uomini, giudicare i morti, suscitare tempeste... v. Mani, *Culto dei*). Questo essere intermedio qualche volta rimane l'amico o il figlio di D. e qualche volta diventa invece l'oppositore, il nemico, addirittura Satana, donde un apparenza sensibilissima di Dualismo (v.), che qualche volta sorge invece per l'esistenza inesplicata di qualche spirito cattivo diverso dall'uomo. I morti formano insieme un regno, che talora è posto nel sottosuolo, talora in cielo, talora in qualche località lontana (specialmente in occidente, dove tramonta il sole), mentre talora abitano in vicinanza ai luoghi della morte o della sepoltura, negli alberi o in altri oggetti della natura; così era aperta la via all'*animismo*, cioè all'idea di spiriti che popolano nel modo più vario tutti i territori dell'universo, e che talora sembrano espressamente confusi coi morti, talora se ne distinguono, raramente hanno un nome particolare, ma piuttosto formano categorie che ricevono un nome collettivo, solo dal territorio dove abitano, o dalla funzione che compiono. Donde il *feticismo*, quando si concepiva che qualche oggetto fosse permanentemente o transitoriamente posseduto da uno di tali spiriti, o da una forza da essi promanante. Anche nel *totemismo*, si può intravedere uno spirito o un antenato, protettore speciale di una comunità e come tale divenuto il simbolo di essa, assumendo quella forma fantastica (generalmente di animale), con cui le diverse tribù o comunità di un territorio amavano contraddistinguersi tra di loro.

Da queste due correnti: *famiglia* del D. Supremo e culto dei morti (degli eroi, degli spiriti dei diversi territori), doveva svilupparsi tutto il *politeismo* posteriore. Secondo la scuola etnologica storico-religiosa (v. Etnologia) l'idea del cielo, o del D. del cielo si mantenne più a lungo nei popoli nomadi allevatori di bestiame, mentre i popoli iniziatori dell'agricoltura, svilupparono più ampiamente la credenza agli spiriti, specialmente messi in rapporto colla vegetazione, e i fenomeni meteorologici e fini molte volte nella deificazione della terra madre come la procreatrice di tutti i prodotti agricoli. I popoli cacciatori svilupparono invece una mitologia astrale che trasferì molto presto il culto supremo dal cielo al sole (concepito frequentemente come suo figlio) che appariva più attivo, più mobile del vecchio immobile cielo. Aperta così la via a varie divinità celesti e terrestri (quelle dell'aria e dei fenomeni meteorologici partecipano ora più delle une, ora più delle altre), la logica umana, deviata, ha mostrato quella forza d'inerzia per cui un movimento non si arresta più finchè non trovi un ostacolo sufficiente, e nel caso nostro non si arrestò, finchè non ebbe ben popolato di migliaia di esseri cielo, terra, regioni intermedie, case, città e ogni oggetto importante della vita sociale. Una fantasia così sbrigliata, che, a suo talento, senza riflessione critica, senza ragione sufficiente moltiplicava gli dei, non poteva avere la serietà necessaria per conservare loro l'elevatezza morale e essenziale che era propria del D. Supremo. Se il Padre degli dei e alcuni degli esseri a Lui più vicini restano anche moralmente più elevati, sorge tutta una categoria di dei positivamente cattivi (amplificazione del primo dualismo, cui abbiamo accennato) e nell'intermezzo una folla eticamente indifferente, su cui si riflettono tutti i vizi e i difetti della natura umana.

Anche in questa gazzarra profana si mantiene tuttavia qualche cosa del monoteismo primitivo. Tutti insieme gli dei formano un'unità, che partecipa dell'unità stessa dell'universo e della sua immensità analizzata in tutte le sue parti; quasi sempre una divinità aleggia sopra le altre come origine di tutte le cose, padre degli uomini e degli dei; non ostante i cattivi esempi degli dei, gli uomini restano astretti a una legge (anche se gli strappi ad essa si moltiplicano) e subiranno una sorte diversa secondo la loro condotta. Ogni luogo ha divinità preferite o anche singole, che portano spesso a una monolatria locale; il singolo individuo ha pure le sue preferenze e può aderire al culto di una divinità, che per lui è praticamente suprema, in modo da farla campeggiare nettamente nella sua devozione.

III. **Le vie del ritorno all'unità.** L'umanità stessa non era soddisfatta di questo stato di cose e quasi universalmente si notano reazioni che tendono a far risorgere l'unità primitiva. Così Confucio in Cina dà al culto del Cielo un posto preponderante e praticamente esclusivo su quello degli spiriti. L'India verso la fine dell'epoca Vedica escogita nuovi nomi di divinità che in sè riassumano tutte le altre. In Egitto il culto di Re e di Ammone si avvicina in alcune più felici espressioni al monoteismo; timide voci di unità si sentono pure in Babilonia attorno a Marduk. Lo stabilirsi di dei sincretistici (come Serapide), e l'evolvere di divinità secondarie a divinità supreme (Iside, Mitra, Visnù, Siva) sono rivelatrici della stessa tendenza. In Grecia una vera critica del politeismo sorge da più parti, per opera di filosofi, che ricercano una base unitaria per spiegare l'universo e dapprima sembrano rivolgersi (per reazione positivistica) solo a qualche elemento fisico; ma poi un bel giorno l'unico elemento capace di spiegare il moto di tutto diventa la *Nous* (di Anassagora) e il *Lògos* igneo (di Eraclito) una specie di divinità immanente, che, elaborata ancora più da Platone e Aristotele, diventerà il divino Demiurgo e l'immobile Motore che riportano l'unità di D. anche se non riescono a superare il dualismo di una materia coeterna (residuo dell'oceano primordiale?) che porterà logicamente al monismo degli stoici (colla fusione dei due coeterni, di cui uno sarà l'anima e l'altro il corpo). Ma la reazione più efficace è quella che cerca un rapporto intimo colla divinità, in una interiorizzazione progressiva: *Brahmasmī* (io sono Brahma), esclama Yainavalkya; espressione che non pare debba intendersi tanto in senso panteistico di una identificazione, quanto in senso mistico di una presenza liberatrice (per quanto la prima interpretazione dovesse poi scendere necessariamente, dal modo precritico come materialmente suonava la espressione). Il *tao* di Laotze compie una funzione simile di far trovar D. a portata di mano, alla base di tutte le forze dell'universo, in modo da potersi affidare ad esso ed alla sua azione, senza eccessive preoccupazioni. La stessa negazione buddista (che più che una negazione è una astensione dall'usare dei termini che ad essa sembrano troppo impastati della relatività della conoscenza umana) non ha di mira che di far raggiungere più presto uno stato mistico divino, che è al di là di ogni espressione umana. Ideale pericoloso ed anche irraggiungibile alla maggior parte degli uomini, ma più vicino all'unione mistica del teismo che lo spezzettamento e l'esteriorizzazione politeista. Anche i misteri greci e siriaci pur aggirandosi attorno a una divinità naturalistica della vegetazione, assurgono però all'idea dell'unione colla divinità, unione liberatrice e assicuratrice dell'immortalità e quindi della salvezza Il concetto di D che più si è avvicinato all'unità e insieme alla elevatezza morale è forse Ahura Mazda nella riforma di Zarathustra, per quanto ancora gli si contrapponga dualisticamente il principio del male, Ahriman, e sia egli stesso circondato dai sei Ameshas Spentas, che, per quanto personificati sono però simboli molto trasparenti delle proprietà, dell'azione e dei doni di D. stesso. In fondo, non ostante i molti, continui e generosi tentativi non si è più ritornati al monoteismo puro, se non eccezionalmente da parte di individui eletti, i quali sentivano di dover lasciar sussistere per il popolo la folla dei suoi dèi, contentandosi di suggerirgli qualche interpretazione conciliabile coll'unità di un'unica Potenza Suprema.

Dualismo e panteismo inquinano anche gli sforzi migliori, ed è tanto più notevole in tanta desolazione la *trascendenza* del **monoteismo ebraico**, da cui derivano storicamente quello cristiano e quello islamico.

L'umanità è dunque sempre stata religiosa, ma bambina nelle sue prime espressioni, si balocca più tardi coi parti della sua fantasia, finchè sente di dover fare immani sforzi di sintesi per arrivare a qualche cosa di concludente, sforzi che rivelano nelle loro stesse incertezze e deviazioni la necessità che D. stesso, il seminatore di ogni buona idea e il suscitatore di ogni retto sforzo, si riveli ad essa con semplicità, luce e potenza, come farà attraverso una mente, un cuore, e un operare umano che riparerà colla sua rettitudine le storture dell'umanità e insegnerà a questa l'umiltà di attendere da D. stesso la luce divina che la unifichi, chiami gli eletti di buona volontà dai quattro venti, dove giacevano dispersi non tanto per le loro migrazioni quanto per le barriere religiose che nella loro imperizia avevano elevato tra popolo e popolo. L'umanità venne preparandosi a questa « buona novella » anche attraverso il pessimismo che, in un mondo dissacrato da troppi dei, era succeduto tanto in India che in Grecia al facile ottimismo dei tempi più antichi. L'umanità sentiva che bisognava cercare la liberazione in un mondo diverso o in una sfera più alta

Bibl. — W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, I-VI, 1926-1936, Münster im Westph. (specialmente il I e il VI vol.). — R. Pettazzoni, *Dio, Formazione e sviluppo del monoteismo nella Stor. d. Rel.*, I, Bologna 1922 — Id., *Monotheismus u. Polytheismus* (*religionsgeschichtlich*), in *Die Relig. in Geschichte u. Gegenwart*², IV, Tübingen 1930, col. 185-191. — Bertholet, *Gottesglaube* (*religiongeschichtlich*) ib., II, Tübingen 1928, col. 1356-60. — Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*² (1926). — Fr. A. Ferrari, *La Trilogia Divina* (nell'elevazione precristiana del pensiero e della vita), Bologna s. d. (1928). — *Storia delle Religioni* diretta dal p. Tacchi-Venturi, 2 voll., Torino 1934, 1936.

DIO. ***I nomi biblici di Dio.*** Eunomio (v.), assumendo da Aezio (v.) il concetto di Dio come « ingenerato », affermò che questo è l'unico nome divino, il quale abbia per noi un vero valore gno-

seologico, che esso anzi è adeguato e ci svela l'essenza stessa di Dio. Tutti gli altri nomi divini o hanno un significato identico a quello di « ingenerato » o sono semplici metafore, vuote di contenuto gnoseologico. San Basilio (v.), nella sua vigorosa confutazione, insegna che l'intelligenza umana non può trovare un nome adeguato ad esprimere l'essenza di Dio e che in questo senso Dio è « anonimo »; ma che tuttavia i nomi diversi, con cui si designa Iddio, ci aiutano a conoscere qualcosa dell'infinita ricchezza dell'Essere Divino. Cf. C. Pera, *I teologi e la teologia nello sviluppo del pensiero cristiano dal III al IV sec.*, in *Angelicum* 19 (1942) 78 ss.

« Infiniti studi sono stati compiuti sui vari nomi divini che si incontrano nella Bibbia, e, se pur essi non hanno dato dei risultati concordi e definitivi, tuttavia hanno contribuito a chiarire maggiormente il pensiero religioso dell'antico Israele » (I. Zolli, p. 85).

'El = *Dio*, pare fra tutti il nome più antico e più comune, appartenente al fondo originario delle lingue semitiche. Ne è incerta l'etimologia; ma i più lo derivano dalla radice *'ul* o *'il* = esser forte. Indica principalmente l'Essere divino a distinzione dell'essere umano. Spesso gli si unisce un attributo: *'El 'eljōn* = Dio altissimo (Gen XIV 18), *'El ro'ī* = D. della visione (Gen XVI 13), *'El 'olam* = D. eterno (Gen XXI 33). Secondo molti studiosi 'Eljōn, 'Olam e Bethel sarebbero stati nomi di divinità cananee, assunti dagli Ebrei come attributi del loro Dio. In realtà Filone di Biblos ci testimonia di un dio fenicio Ἔλιουν καλούμενος Ὕψιστος (Elion detto Altissimo). *'El* aggiunto al nome di una cosa ne porta l'idea al superlativo: « La tua giustizia è pari ai *monti di Dio* (*harerē 'El*) », ossia ai monti altissimi, ed è elogio rivolto a Dio stesso (Salm XXXVI 7); la Vigna eletta coprì « coi suoi tralci i *cedri di Dio* (*'arzē 'El*) », ossia i cedri più alti e maestosi (Salm LXXX 11).

'El e il suo plurale *'Elim* si trovano nella Bibbia anche con accezione pagana: Is XLV 20; Ez XXVIII 2; Es XV 11; Dan XI 36, *'El 'elim* = Dio degli dèi! Per il plurale *'Elim* detto del vero Dio vedi Salm XXIX 1; LXXXIX 7. In Salm LVIII 2 *'elim* (non *'elem*) significa « magistrati », « potenti ».

'El si riscontra in molti nomi propri teofori: Eleazar, Elchanan, Israel, Daniel, ecc.; vedi specialmente Michael e Emmanuel.

'El shaddai fu interpretato diversamente già dagli antichi: v. Shaddai. Nella Volgata, come presso i Settanta, prevale il senso di *Dio onnipotente*.

'Eloah = *Dio* è forma secondaria di *'El* e come esso serve ad indicare anche gli dèi pagani. È caratteristico nell'onomastica divina del libro di Giobbe, nel quale ricorre 40 volte.

'Elohim = *Dio*. Nome frequentissimo. Grammaticalmente è un plurale di *'El* coll'interposizione di una *h* o di *'Eloah* (mentre, per altri, *'Eloah* sarebbe una retroversione al singolare di *'Elohim*). Secondo il Nilson — citato da Zolli — l'*im* di *'Elohim* non sarebbe neppure una terminazione plurale, ma una desinenza che si incontra nei nomi di singole divinità dell'olimpo arabo preislamico. Comunque la forma plurale *Elohim* non è affatto indizio d'un precedente stadio politeistico del popolo ebreo: il Monoteismo (v.) è alle origini stesse di questo popolo (v. Abramo). Che concettualmente *'E.* non implichi mai nell'uso biblico una pluralità è costantemente provato dal singolare della forma verbale, quando *'E.* è il soggetto, ed è comprovato dal fatto che la forma corrispondente accadica *ilanī* nelle lettere di El-Amarna (v.) è correntemente usata per designare la persona individua del Faraone e che nei testi di Ras Shamra (v.) *'E.* è detto di una singolare divinità. È notevole inoltre — osserva lo Zolli — che *'E.* nella Bibbia non è mai accompagnato da un aggettivo, poiché questo avrebbe dovuto, per non costituire una disarmonia grammaticale, terminare colla desinenza *im*, la quale avrebbe avuto veramente il carattere di un plurale, incompatibile col concetto singolaristico di *'Elohim*. È dunque questo un « plurale di maestà », mediante il quale l'israelita fedele, negando la pluralità dei molti *'elohim* pagani, ne compendiava le presunte perfezioni per affermarle pienamente dell'unico vero *'Elohim*. Così questo nome, « anzichè indizio di politeismo, è piuttosto una efficace e valida protesta contro di esso » (Deimel). Concorrono di fatto nella Bibbia le due accezioni di *'E.*, singolare per l'unico vero Dio, plurale per la moltitudine degli dèi pagani (p. e. Es XII 12; XXXIV 15; Gios XXIV 14 s; Giud V 8; ecc.) o per le loro rappresentazioni idolatriche (Gen XXXI 30, 32; Es XX 23 . . .). Talora v'è come una fusione del singolare e del plurale, ove *'E.* indica « uno » dei falsi dèi: Giud XI 24; XVI 23; I Sam V 5 (« il dio d'Israele », ma detto da pagani); ecc. In III Re XI 5 *'E.* significa « dea », non avendo il linguaggio biblico altro termine per esprimere la paredra d'un dio, concetto estraneo al monoteismo. In ardito senso metaforico *'E.* è talora detto di persone umane: Es IV 16; VII 1; XXI 6; XXII 8 s; Salm LXXXII 1, 6.

L'alternarsi del nome *'E.* col nome seguente è stato preso come criterio per la distinzione di documenti originari del Pentateuco (v.).

Jahwè = *Signore* o, in forza dell'etimologia, « *l'Essere* » per eccellenza. È il più proprio fra i nomi divini nella Bibbia, il più santo, oggetto di una speciale rivelazione di Dio, almeno per quanto riguarda il suo senso profondo e metafisico (Es III 13 s). Vedi Jahwè.

Sabaoth: v. Sabaoth.

Meno ancora che la forma plurale di 'Elohim, la varietà dei nomi divini nella Bibbia è espressione d'una concezione politeistica. L'idea monoteistica è il presupposto necessario per intendere la copiosa onomastica divina della Bibbia, così come il presupposto cristiano, per rifarci col Ricciotti a un esempio del Renan, è necessario per non intendere d'altrettante Madonne le denominazioni di Madonna di Loreto, M. di Lourdes, ecc.

Nel Nuovo Testamento, mediante la rivelazione del dogma trinitario, il tesoro dei nomi divini si è arricchito dei nomi propri e personali del *Padre*, del *Figliuolo* e dello *Spirito Santo*. Il Figlio incarnato si chiama Gesù Cristo (v.).

« Non nominare il *nome di Dio* invano » è il secondo dei 10 comandamenti della Legge (v.).

Bibl. — Enciclopedie Bibliche. — M.-J. Lagrange, *El et Jahvé*, in *Revue Biblique* 12 (1903) 362-386. — I. Zolli, *Israele*, Udine 1935, p. 85-102. — G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, I, Torino 1932, p. 182-184; 211-214. — A. Deimel in *Verbum Domini* 8 (1928) 17-21; 141-145. — P. F. Ceuppens, *Theologia Biblica*, I, (Romae 1938) p. 19-32; 96 ss, 101 ss; 145 s. — A. Vaccari, *Jahvé e i nomi divini nelle religioni semitiche*, in *Biblica* 7 (1936) 1-10

DIO. Teologia Dogmatica.

1°. **Conoscenza naturale di Dio.** A) **Limiti della questione.** Il concilio Vaticano ha definito: « Si quis dixerit Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, A. S. ». (*Sess. III, De Revel., can.* 1; *Denz.-B.*, n. 1806).

Dagli *Acta* del concilio Vaticano (*Collectio Lacens.* VII, 1-500) si rileva:

a) Il concilio non afferma che *di fatto* ciascun uomo arrivi a conoscere Dio; e neppure che ciascun uomo, *di fatto*, derivi la sua prima conoscenza di Dio dalle cose create; ma dice soltanto che l'uomo possiede delle risorse, in forza delle quali ha *la possibilità* di conoscere Dio per mezzo delle cose create. Questa possibilità è affermata per chi ha l'uso di ragione.

b) Il mezzo soggettivo di conoscenza è la ragione umana in quanto tale, e, perciò, in qualunque stato e senza aiuti soprannaturali (rivelazione positiva, grazia).

c) Il mezzo oggettivo di conoscenza, sono le cose create: « per ea quae facta sunt ». Il concilio afferma positivamente la possibilità della cognizione mediata di Dio.

d) L'oggetto della cognizione è l'unico vero Dio realmente distinto dal mondo, Dio personale, principio e fine di tutte le cose.

e) La cognizione di Dio non è una cognizione astratta, ma una cognizione che include anche la conoscenza dei principali doveri verso di Lui: dipendenza, sottomissione, culto.

f) La cognizione che si può avere di Dio è certa, tale cioè da escludere il dubbio prudente. Dunque, secondo il concilio, è possibile la conoscenza naturale, certa, mediata di Dio.

B) **Errori.** Il concilio nella definizione citata ebbe di mira specialmente questi errori:

L'Ateismo (v.) che nega esplicitamente l'esistenza di Dio.

L'Agnosticismo (v.) filosofico, che comprende diversi sistemi filosofici. Essi convengono nell'affermazione che la ragione umana è, per natura sua, incapace di conoscere le verità soprasensibili, trascendenti, come l'esistenza di Dio, ecc. (v. Empirismo, Positivismo; Kant, Neo-Kantismo; Sentimentalismo; Modernismo; Pragmatismo; Fenomenologia).

Il Fideismo (v.), secondo il quale la ragione umana è incapace di conoscere le verità religiose (esistenza di Dio ecc.), in conseguenza del peccato originale, e perciò per la conoscenza di tali verità è necessaria la rivelazione positiva, la fede, la grazia.

Il Tradizionalismo (v.). Per reazione contro le aberrazioni del Razionalismo (v.) nel campo religioso, alcuni cattolici affermarono, in modo più o meno assoluto, che non si può avere la cognizione certa di alcuna verità o, almeno, delle verità religiose, senza l'istruzione; questa istruzione deriva dalla tradizione del genere umano, la quale, in ultima analisi, ha origine dalla rivelazione primitiva.

C) **La S. Scrittura** insegna chiaramente la verità su esposta ed indica i mezzi, gli argomenti coi quali si può conoscere naturalmente l'esistenza di Dio.

a) *Argomento cosmologico o dell'ordine fisico: Sap* XIII 1-9 e *Rom* I 18-25. Da questi due passi paralleli, risulta che la cognizione di Dio è *possibile*. Anzi S. Paolo afferma che di fatto molti hanno conosciuto D. (v. 21) « . . . cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt . . . ». Nei due testi citati, non si parla della rivelazione soprannaturale. Se per tale cognizione si richiedesse la rivelazione soprannaturale o la grazia, non si potrebbero chiamare « stolti per natura » (φύσει: Sap XIII 1: quelli che non l'hanno; ne sarebbe vero che è più facile trovare D. che « aestimare saeculum » (Sap XIII 9). È di fatto: la conoscenza del creato è, evidentemente, naturale: se per trovare D. si richiedesse qualche cosa al di sopra della natura, questa cognizione non sarebbe più facile. Anche i mezzi di conoscenza sono naturali: la grandezza, la bellezza del creato. È una cognizione mediata: « per ea quae facta sunt ». L'oggetto è D. vero, personale, distinto dal mondo, autore e Signore del medesimo: Sap XIII 1 ss: artifex, dominator, generator, constitutor, factor, creator, Dominus (cf. Rom I 20).

b) *Argomento psicologico o dell'ordine morale.* Secondo *Rom* II 14-16, gli elementi essenziali della legge morale sono naturalmente noti ai gentili, perchè scolpiti nel loro cuore: v. 14-15. Di più: i gentili conoscono anche l'obbligatorietà della legge morale attraverso la voce della coscienza che approva o disapprova: v. 15-16. Ora: l'uomo non può avere l'idea di un obbligo morale assoluto senza cognizione alcuna di D.; dunque l'uomo può naturalmente conoscere D. autore e vindice della legge morale. Pio V dichiarò contro Baio che « gentes » in questo passo non indica i gentili già convertiti al Cristianesimo, ma « gentes fidei gratiam non habentes » (*Denz.-B*, n. 1022), il che non si risolve affatto nell'eresia pelagiana; poichè l'Apostolo, dicendo che i pagani compiono *naturaliter*, φύσει, i precetti fondamentali della legge, non si riferisce al principio efficiente delle azioni (compiono « colle forze naturali »), ma alla loro norma (compiono per il dettame della ragione naturale »).

c) *Argomento teleologico o dell'ordine storico. Atti* XIV 14-16: S. Paolo esorta i pagani di Listri ad abbandonare l'idolatria e a convertirsi « ad Deum vivum qui fecit caelum et terram et mare et omnia quae in eis sunt », facendo rilevare che, quantunque D. abbia permesso che i pagani cadessero in gravissimi errori, tuttavia « non sine testimonio semetipsum reliquit »: questa testimonianza del vero D. sono i suoi benefici. Ad Atene, *Atti* XVII 26-30, S. Paolo fa la stessa esortazione richiamando la provvidenza di D. che si manifesta in modo particolare nella vita di ciascun uomo e nei destini dei popoli e delle nazioni.

D) **I Padri,** commentando i testi scritturali citati, affermano che la grandezza, la bellezza, l'ordine del mondo manifestano la potenza e la sapienza del Creatore. Dicono che la legge morale insita nel cuore di ciascuno fa conoscere il Legislatore, D. Anche la Provvidenza benigna che si rileva nel governo di ciascun uomo e dei popoli fa conoscere D. provvido. I PP. affermano poi esplicitamente che non è necessaria la rivelazione positiva per poter arrivare a questa conoscenza naturale di D. tanto più che è facilissima, e, in certo modo, insita nell'uomo.

2.° **Dimostrabilità dell'esistenza di Dio.** La ragione umana da sola può non solo *conoscere*, ma anche *dimostrare* l'esistenza di D.

Contro questa possibilità oltre ai sistemi già ricordati si oppongono l'Ontologismo (v.) e alcuni sostenitori del *sistema delle idee innate* (v. Innatismo).

A) Dottrina della Chiesa. Il concilio Vaticano non ha dato nessuna definizione in proposito, però il pensiero dei Padri del concilio è espresso da questa dichiarazione del vescovo Gasser: « aliquatenus certo cognoscere et demonstrare est unum idemque » (Coll. Lac., VII, 132). Nel giuramento antimodernista prescritto da Pio X si legge: « Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine per ea quae facta sunt, hoc est per visibilia creationis opera, tamquam causam per effectus certo cognosci adeoque demonstrari etiam posse » (Denz.-B., n. 2145). Pio XI, nell'Enc. « *Studiorum ducem* », afferma: « Quibus autem argumentis Thomas, Deum esse docet, eumque esse ipsum Ens subsistens, ea sunt hodie quoque, sicut aevo medio, omnium firmissima ad probandum ». (cf. AAS [1923] 317).

B) La Sacra Scrittura, nei testi citati sopra, propone dei veri argomenti (ragioni dimostrative) in favore dell'esistenza di D.; implicitamente quindi ne insegna la dimostrabilità.

C) I Padri han combattuto il paganesimo, spesso partendo dal medesimo pensiero del libro della Sapienza.

Così gli *Apologisti* si richiamano spesso alla creazione che manifesta sapienza ed ordine (cf. *Giustino*, Apol. I, 18-20; II, 10-13). *Tertulliano* s'è fondato anche su argomenti psicologici: è famosa in lui la rivendicazione della testimonianza dell'anima naturaliter christiana; *Atenagora* ha provata l'unità di D. dal concetto medesimo di D. (Legatio, 5-8). *Teofilo* Antiocheno prova l'esistenza di D. dall'ordine delle cose (Ad Autol., I, 1, 5) ed insieme asserisce la necessità delle disposizioni morali per raggiungere la conoscenza di D.

Merita un rilievo speciale *S. Agostino* che, nel « De libero arbitrio », ha un argomento suo proprio riducentesi, in ultima analisi, all'argomento della ragione sufficiente.

D) I Teologi, di ogni scuola, hanno sempre insegnato la dimostrabilità dell'esistenza di D. come una verità teologicamente certa. *Suarez* afferma che ritenere il contrario è: « temerarium et errori proximum » (*De Deo*; l. 1, c. 1, n. 13).

3.° Conoscenza naturale dell'essenza di Dio. L'uomo può conoscere *naturalmente* anche qualche cosa della natura di Dio.

A) *Errori*. Contro questa possibilità si oppongono per difetto Agnosticismo, Fideismo, Tradizionalismo (v.): si ritiene che l'uomo naturalmente non possa conoscere l'esistenza di D., tanto meno potrà conoscerne la natura.

Gli Eunomiani (v.) dal lato opposto pensarono che l'uomo possa avere una cognizione adeguata di Dio.

B) Secondo il concilio Vaticano, come s'è visto, l'uomo può conoscere naturalmente: « Deum unum et verum, creatorem et Dominum ». « *Ratiocinatio* potest cum certitudine probare ... infinitatem perfectionum eius » (di D.) » (1.ª propos. sottoscritta da L. E. Bautain: *Denz.-B.*, n. 1622). « Philosophiae est ... Dei existentiam, naturam, attributa ... per argumenta, ex suis principiis petita, demonstrare, vindicare, defendere » (Pio IX, « Gravissimas inter », contro G. Frohschammer, *Denz.-B.*, n. 1670). Cf. Encicliche: *Aeterni Patris* di Leone XIII; *Iucunda sane* e *Pascendi* di Pio X; *Studiorum ducem* di Pio XI.

1) La *S. Scrittura* insegna esplicitamente che si possono conoscere naturalmente la bellezza e la potenza di D. (Sap XIII 3-4); la potenza eterna e la maestà assoluta (Rom I 20): ancora che D. è creatore, signore, oggetto di culto (D. personale) (Sap XIII 1-9; Rom I 18-25). Identico è l'insegnamento dei *Padri*.

La *ragione* è evidente: la conoscenza naturale di Dio è « per ea quae facta sunt »: ora, gli effetti fanno conoscere sempre non solo l'esistenza ma anche, almeno in qualche modo, la natura della causa.

2) Contro chi ammette una cognizione di Dio adeguata, il concilio Lateranense IV dice: « Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis et ineffabilis » *Denz.-B.*, n. 428; cf. n. 431; *Conc. Vat.*, *Denz.-B.*, n. 1782. Nessuna creatura può comprendere Dio, conoscerlo perfettamente.

La *S. Scrittura* insegna spesso che Dio è incomprensibile: Iob XI 7-9: « Forsitan vestigia Dei comprehendes et usque ad perfectum Omnipotentem reperies? Excelsior caelo est et quid facies? profundior inferno, et unde cognosces? longior terra mensura eius et latior mari »; XXXVI 26: « Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram »; cf. XXIII 8 s; Ger XXXII 19: « Incomprehensibilis cogitatu »; cf. Eccli XLIII 29 ss; Rom XI 33.

I *Padri* insistono molto sull'incomprensibilità di Dio. Alcuni scrissero anche dei trattati speciali per dimostrare questa verità, particolarmente nel sec. IV, contro gli eunomiani. Così, S. Basilio: *Adversus Eunomium*; S. Gregorio Nisseno: *Contra Eunomium*. La cognizione comprensiva si ha quando si conosce una cosa tanto quanto è conoscibile: « illud comprehenditur, quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile ». S. Tomaso, *Sum. Theol.*, p. I, q. 12, a. 7. Per « *comprendere* » Dio occorre un intelletto infinito, perchè la sua natura è infinita.

4.° Caratteristiche della conoscenza naturale di Dio. 1) È una conoscenza soltanto *mediata*: « per ea quae facta sunt ». Tutti quelli che, in un modo o nell'altro, sostennero la conoscenza naturale immediata di Dio, furono condannati dalla Chiesa. 2) È una conoscenza *analogica* (v. Analogia), precisamente perchè non è immediata, diretta, « per formam propriam », ma mediata, « per formam alienam », attraverso le cose create, gli effetti, che, essendo limitati, finiti, non possono far conoscere completamente, ma solo incompletamente la perfezione della causa. La *S. Scrittura* afferma esplicitamente che la conoscenza naturale è analogica: Sap XIII 5: « A magnitudine enim speciei et creaturae ἀναλόγως poterit creator horum videri ». S. Paolo, confrontando la conoscenza degli uomini « viatori », con la visione beatifica, insiste fortemente sull'imperfezione, l'incompletezza di quella: I Cor XIII 12: « Videmus nunc per speculum (attraverso il mondo creato che è come uno specchio che rappresenta le perfezioni divine) in aenigmate (oscuramente e velatamente), tunc autem facie ad faciem; nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum ». Cf. I Giov III 2.

I *Padri*, soprattutto nella controversia eunomiana, affermano esplicitamente che la conoscenza

dei « viatori » è analogica. *a*) Insegnano che la nostra cognizione intellettuale non è possibile se non dipendentemente dalle cose sensibili. Le cose create non rappresentano immediatamente Dio come è in Sè: sono soltanto ombre di lui, perciò i concetti che noi ci formiamo di Dio sono oscuri. *b*) Argomentano su questi principi: la perfezione della conoscenza non si misura dalla perfezione dell'oggetto conosciuto, ma dal modo di essere del conoscente e perciò, concludono, la cognizione delle creature è necessariamente imperfetta.

5.° **Genesi della conoscenza naturale di Dio.** Vedi l'articolo precedente, NATURA e ATTRIBUTI. La conoscenza di Dio si ottiene per via di affermazione o di causalità, per via di eminenza, per via di negazione:

a) Via di *affermazione* o *causalità*: attraverso le cose create, noi conosciamo D. come loro causa efficiente ed esemplare: conseguentemente Egli deve possedere tutte le perfezioni che si riscontrano nelle Sue opere. I due classici testi di Sap XIII e Rom I indicano questa via

b) Via di *eminenza:* Dio, come causa prima, possiede le perfezioni, per se stesso, necessariamente e secondo tutta la loro pienezza, in modo quindi infinitamente superiore alle creature. Per questo: quando si attribuiscono a Dio le perfezioni delle creature, si devono ampliare, estendere, accrescere, esaltare, il più possibile. Cf. Eccli XLIII 29 ss.

c) Via di *negazione* o *rimozione:* le perfezioni delle creature sono limitate e congiunte a deficienze; le perfezioni divine sono illimitate, senza difetto alcuno e perciò, nell'attribuire le perfezioni delle creature a Dio, si deve rimuovere ogni limite, ogni difetto. Cf. Eccli XLIII 30.

Queste « tre vie » non sono separate tra di loro, ma si includono e si completano a vicenda. La formazione di un concetto intorno a D., incomincia con l'affermazione e viene corretta e perfezionata dalla negazione e dall'esaltazione. Cf. *Sum. Theol.*, p. I, q. 13, a. 1; *In lib. Boëthii de Trin.* q. 1, a. 2. Le perfezioni pure, semplici, quelle cioè che nel loro concetto non includono nessuna imperfezione, (per es. ens, bonum, verum) si devono attribuire a D. in senso proprio, perchè si verificano in Lui formalmente, secondo il loro concetto specifico, escluso però qualsiasi limite o composizione; si dice che trovansi in D. « *formaliter eminenter* ». Cf. *Conc. Lat.* IV, *Denz.-B.*, n. 432; S. Tomaso, *De Pot.*, q. 7, a. 7. Le perfezioni miste, quelle cioè che nel loro concetto includono qualche imperfezione, si devono attribuire a D. in senso improprio, metaforico: si afferma cioè che quanto vi è di perfezione in esse è contenuto nella infinita perfezione divina.

La conoscenza naturale di D. quantunque mediata e analogica è vera. Vale a dire: i concetti che, attraverso le creature, noi ci formiamo intorno a D. ci dicono realmente qualche cosa di D. Gli eunomiani e i nominalisti affermarono che, siccome tutti i nostri concetti si riferiscono all'unica semplicissima perfezione divina, sono *sinonimi*. e perciò tanto valgono molti, quanto uno solo. È verissimo che i nostri concetti riguardano tutti l'unico essere semplicissimo, ma la sinonimia è esclusa, perchè i nostri concetti, non ci manifestano immediatamente l'essere semplicissimo, ma le perfezioni delle creature, le quali sono, oggettivamente, imitazioni molteplici e diverse della semplicissima perfezione divina. Le nostre cognizioni su D. non sono neppure denominazioni puramente esterne, che nulla ci dicano che convenga realmente a D. Le creature sono imitazioni, sia pure deficientissime, ma vere, della perfezione di D. e perciò i concetti nostri dedotti dalle creature manifestano veramente qualche cosa di D. (v. SIMBOLISTI). Per la stessa ragione resta escluso anche che le nostre cognizioni intorno a D. siano puramente negative. Se talvolta i Padri, specialmente nella controversia eunomiana, affermano che di D. sappiamo non ciò che è, ma soltanto che esiste e ciò che non è, non vogliono affatto dire che le nostre cognizioni siano puramente negative, ma solo che di D. si conosce meglio che cosa non è, che non la sua realtà positiva; tant'è vero che i medesimi Padri parlano delle perfezioni divine che noi possiamo conoscere attraverso le creature.

II. **Conoscenza soprannaturale di Dio.** V'ha una conoscenza soprannaturale di D. *comune* e una *straordinaria*. La prima si esercita: 1.° Sulla terra mediante la rivelazione, la fede (v. FEDE). Anch'essa è cognizione mediata, analogica, imperfetta (cf. I Cor XIII 12; II Cor V 6-7), perchè la rivelazione non cambia il nostro modo naturale di conoscere: « Quamvis per revelationem elevemur ad aliquid cognoscendum, quod alias esset nobis ignotum, non tamen ad hoc, quod alio modo cognoscamus nisi per sensibilia » S. Tomaso, *In lib. Boëth. de Trin.*, q. 6, a. 3; cf. *Sum. Theol.*, p. I, q. 12, a. 13, ad 1. 2.° Nella visione beatifica si esplica attraverso una conoscenza immediata, propria, ma non comprensiva (v. BEATITUDINE, II; LUMEN GLORIAE).

V'è pure una conoscenza soprannaturale di D., *straordinaria*, quale fu in ADAMO ED EVA (v.) e quale è nella CONTEMPLAZIONE (v.) mistica.

III. **Essenza fisica, essenza metafisica di Dio.** D. è semplicissimo, ma l'infinita perfezione di D. da una parte, la limitazione del nostro intelletto dall'altra, ci impediscono di conoscere D. con un unico concetto. Lo conosciamo con concetti molteplici, distinti e inadeguati. Di più, questi concetti si deducono dalle creature (v. sopra); essi quindi immediatamente ci rappresentano le perfezioni divine non come sono in D., ma come sono nelle creature. Ora: le perfezioni delle creature hanno un certo ordine, una certa dipendenza, una certa distinzione tra di loro; conseguentemente noi concepiamo anche le perfezioni divine come aventi tra di loro un certo ordine, una certa dipendenza, una certa distinzione.

Essenza fisica di Dio. L'essenza fisica negli enti finiti è il complesso delle perfezioni che appartengono necessariamente ad una cosa e che la determinano così da costituirla in una determinata specie di enti, distinta da qualsiasi altra.

L'essenza fisica di D. è il complesso di tutte le perfezioni divine. La ragione è intuitiva: D. è necessariamente quello che è, con tutte le sue perfezioni. Un'aliquale descrizione dell'essenza fisica di D. si trova nel Conc. Later. IV, *Denz.-B.* n., 428; e nel Conc. Vat., *ib.*, n. 1782.

Essenza metafisica di Dio. L'essenza metafisica, negli enti finiti, è quella perfezione che, secondo il nostro modo di concepire, è la prima ed è il fondamento di tutte le altre.

Qual'è la perfezione divina che verifica meglio queste condizioni? Non tutti i teologi danno una identica risposta. Secondo la sentenza più comune,

è l'Aseità (v.) o, come dicono altri, l'essere Dio « *ipsum esse subsistens* »: in quanto Dio non solo non è un essere causato, ma è l'essere che in sè ha la ragione stessa della sua esistenza, l'essere necessario che esiste per se stesso.

La S. Scrittura, che non parla, evidentemente, il linguaggio metafisico, sembra indicare questa come la perfezione prima, secondo il nostro modo di rappresentarci le diverse perfezioni. Parlando dal roveto ardente a Mosè che chiede: « Si dixerint mihi: *quod est nomen eius?* Quid dicam eis? » Iddio disse: *Ego sum qui sum* (ebr. ehieh ascher ehieh, ἐγώ εἰμι ὁ ὤν). Ait: Sic dices filiis Israel: Qui est (ebr « *sum* »), misit me ad vos: *Hoc nomen mihi est in aeternum* » Es III 14 s.

La S. Scrittura chiama ancora Iahwe « primus et novissimus », « A et Ω, initium et finis », « qui erat, qui est et qui venturus est »: (Is XLI 4; XLIII 10-11; XLIV 6; Apoc I 4; I 17; II 8; XVI 6; XXII 13; cioè l'essere eterno immutabile.

Il concetto di ipsum ens subsistens è fondamento di tutte le altre perfezioni, perchè l'essere che è ipsum ens subsistens ha in sè la propria ragion d'essere e non presenta ragione alcuna di limitazione, ha tutto quanto può concepirsi di perfezione.

IV. **Attributi di Dio.** In senso stretto, sono quelle perfezioni che, secondo il nostro modo di concepire, si distinguono dall'essenza metafisica, accedono alla medesima e la determinano meglio. 1.° *Attributi positivi:* sono quelli che esprimono una somiglianza tra l'Essere divino e le creature e comprendono tutte le perfezioni conosciute per via di affermazione o causalità: bontà, giustizia, ecc.; *attributi negativi:* sono quelli che indicano ciò che distingue Dio dalle creature; essi sono negativi per la forma, positivi per il contenuto; si ottengono per via di negazione o rimozione: infinità, eternità, ecc. 2.° *Attributi comunicabili:* sono quelli che, in certo grado, sono partecipabili dalle creature: spiritualità, bellezza, bontà, ecc., e coincidono con gli attributi positivi; *attributi incomunicabili:* son quelli che in nessun modo sono partecipabili dalle creature: infinità, eternità, ecc., e coincidono con gli attributi negativi. 3.°. *Attributi assoluti* sono quelli che convengono a Dio considerato in Sè; *attributi relativi* quelli che convengono a Dio considerato nei suoi rapporti con le creature.

Rapporto degli attributi divini tra di loro e con l'essenza divina. Gli attributi divini non si distinguono *realmente* (v. Distinzione) nè tra di loro nè dall'essenza (dottrina di fede), ma solo *virtualmente*.

Fu Gilberto de la Porrée (v.) ad affermare la distinzione reale tra Dio e la sua essenza e probabilmente anche la distinzione reale tra l'essenza divina e gli attributi. Fu condannato dal concilio di Reims del 1148, presente papa Eugenio III; *Denz.-B.*, n. 389. Cf. *Conc. Lat.*, IV, *Denz.-B.*, n. 432; *Conc. Flor.*, *Denz.-B*, n. 703.

Se gli attributi si distinguessero realmente dall'essenza, D. non sarebbe « ipsum esse subsistens », l'essere perfettissimo, l'atto puro, perchè l'essenza rispetto agli attributi sarebbe potenza. Così, se gli attributi si distinguessero realmente tra di loro. Di più, in questa supposizione, D. sarebbe un composto, esigerebbe perciò una causa componente e per conseguenza non sarebbe la causa prima.

Il fondamento ad ogni distinzione, invece, fu negato da Aezio (v.), da Eunomio (v.) e dagli Anomei (v.).

Nell'epoca della Scolastica i Nominalisti (v.) sostennero la stessa cosa per la ragione che la nostra intelligenza non può definire D. semplicissimo, con nozioni distinte e perciò queste sono puri nomi vuoti di contenuto oggettivo.

Invece, tali distinzioni non sono puramente arbitrarie. Hanno il loro fondamento in D. stesso, perchè Egli, nella sua infinita semplicità, equivale a tutte le perfezioni che noi apprendiamo con concetti distinti. Cf. S. Tomaso, *Sum. Theol.*, p. 1. q. 13, a. 4.

Bibl. — S. Tomaso, *Summa Theol*, p. 1 q. 1 26; *C. Gentes I*, 10 sg. I trattati *De Deo uno* di Suarez, Petavio, Franzelin Jansens, Billot, Cr. Pesch. Inoltre l'art. *Dieu* in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 756-1300. — G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, London 1936. — P. Garrigou-Lagrange, *Dieu. Son existence et sa nature*, Paris 1933⁶. — Id., *De Deo Uno*, Parisiis 1938. — A. D. Sertillanges. *Les sources de notre croyance en Dieu*², Paris 1913. — G. Descoqs, *Institutiones Theodiceae*, 2 voll., Paris 1935. — F. Ceuppens, *Theologia Biblica: De Deo* Uno, Romae 1938. — G. Rabeau, *Dieu, son existence, sa Providence*, Paris 1933. — A. Gratry, *De la connaissance de Dieu*¹¹, 2 voll., Paris 1922. — A. Zacchi, *Dio*, 2 voll., Roma 1925. — G. Ballerini, *L'esistenza di Dio*, Pavia 1924 — E. Guano, *Ricerca di Dio*, Roma 1938. — In particolare *Sulla conosc. naturale di Dio*, S. Tomaso, *Sum. Theol.*, p. I. q. 2, a. 1 e II^a-II^{ae}, q. 175; *De veritate*, q. 13. *C. Gentes* I, 12-14. — Granderath, *Const. dogm. S. Conc. Vaticani* 1892. — Bittremieux, *De analogica nostra cognitione et praedicatione Dei*, Louvain 1913. — Penido, *La rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris 1931.

DIO. Teologia Morale.

I. Natnra dei doveri verso Dio. 1.° La sintesi scolastica del pensiero cristiano ha portato anche nella trattazione della morale una tale complessità di doveri verso D. che va al di là della nuda classificazione, per abbracciare tutta l'onestà morale dell'uomo. È siccome questa onestà morale consiste nelle *virtù*, di queste specialmente tratta S. Tomaso in tutta la II^a-II^{ae}, dopo d'aver esposto in I^a-II^{ae} quel che riguarda la virtù in genere (questioni LV-LXVII). I moderni, avendo ridotta la morale pressochè alla scienza del lecito e dell'illecito, hanno insistito più particolarmente su quei *doveri*, che riguardano l'onestà strettamente necessaria, quale è fissata dalle *leggi*, alle quali l'Angelico non dedica che diciannove questioni della I^a-II^{ae}.

Noi ci riferiremo molto alle *virtù*, riferimento che diviene necessario, per classificare con precisione i *doveri* e i *peccati*, che ne sono la violazione.

2.° I doveri *verso D.* sono distinti, presso gli autori moderni, dai doveri *verso il prossimo e verso noi stessi*. Ma, a chi ben osservi, nei doveri verso D. si contengono anche gli altri, anzi tutta la morale, poichè chi rispetta D. deve rispettare tutto ciò che partecipa di lui ed in quel modo, in cui egli stesso direttamente o mediante le autorità legittimamente costituite vuole che si rispetti. Non per nulla il fine dell'uomo è compendiato nella breve formola: conoscere, amare e servire il Signore in questa vita, per goderlo eternamente nell'altra. Siccome tuttavia *bona divina*, oggetto dei doveri verso D. e delle virtù relative, sono distinti dai *bona hu-*

mana, opportunamente si parla di doveri verso D. distinti dai doveri verso gli uomini.

II. **Doveri verso D.** Il primo dovere è di *conoscere Iddio*. Abbiamo citato sopra (v. Dio, *Teologia Dogmatica* . . .) i passi della Sapienza (XIII 1 ss) e di S. Paolo (I 18-23): in essi non solo è affermata la *possibilità*, anche naturale e razionale, di conoscere Iddio, — possibilità che il Conc. Vaticano ha dogmaticamente definito, — ma vi è affermata anche l'*obbligatorietà* di tale conoscenza, poiché vi è fatto solenne rimprovero contro quanti — specialmente filosofi — non han saputo ascendere dalla cognizione delle creature a quella del Creatore; essi sono inescusabili. La mente che si occupa e preoccupa di tutto, fuorchè di conoscere l'esistenza e la natura di D., che di tutto s'interessa fuorchè del divino, non fa solo un torto a se stessa, manca anche ad un fondamentale dovere, la cui violazione porta con sè gravissime conseguenze morali. Se vi possano essere *atei* in buona fede è questione già esaminata: v. Ateismo.

2.° Ma, dacchè, come insegna il Conc. Vaticano, « piacque alla divina sapienza e bontà rivelare anche per altra via, e questa soprannaturale, se stesso e gli eterni decreti della sua volontà, » sorge per l'uomo il dovere della Fede (v.) nel contenuto della Rivelazione (v.) soprannaturale. D. infatti ad ogni uomo mette innanzi dei *motivi di credibilità* (v. Apologetica) proporzionati alle forze e ai bisogni della sua intelligenza. In mezzo ad una società cristiana nella costituzione di tali motivi ha gran parte l'autorità. Il fanciullo li trova nella parola e nell'esempio dei suoi genitori e dei suoi maestri. La educazione, se è fedele al suo compito, glieli sviluppa ulteriormente. Col crescere del vigore della sua intelligenza e dell'ambito della sua cultura, egli vede allargarsi il campo nel quale sono contenute le ragioni di credere. Può allora comprendere il valore dimostrativo dei miracoli e delle profezie. Inoltre apprende ragioni di credere dalla storia del Cristianesimo e della sua propagazione, dalla testimonianza dei martiri e dei santi, dal carattere benefico delle opere che ispira, dalla sua indefettibile giovinezza, per cui sa adattarsi a tutte le forme di civiltà e far sue tutte le fasi del progresso umano, dalla fecondità sempre rinnovantesi del suo apostolato.

Fra questi vari motivi di credere ciascuno coglie quelli che il suo stato di cultura gli permette di appropriarsi. È la grazia, impressa nell'anima del cristiano dal battesimo, come un germe di vita soprannaturale, asseconda la sua inclinazione a ricevere la luce che gli dona interiormente l'autore e il consumatore della fede. Meno felice è la condizione dell'uomo, che vive al di fuori di una società cristiana, o per effetto dell'empietà, che usa ogni arte per paralizzare l'azione benefica della Chiesa, o per la triste sventura di esser nato in regione, che ancora è nell'ombre della morte. A tutti però Gesù Cristo è venuto a portare la sua luce (I Tim II 4). Ed è certo, che ogni uomo di buona volontà, che cerca D., lo trova; ogni anima che si rivolge liberamente verso la luce, per lasciarsi condurre al conseguimento del proprio fine, incontra per via il Redentore. « I motivi d'unirsi a lui non mancano mai, dice Mons. D'Hulst, e vien sempre l'ora, in cui quest'anima è posta in istato d'aderire interiormente alla verità che soavemente la trae a sè. Allora comincia per essa il dovere proprio della fede ». Dovere *interiore*, prima, non solo di accettar la fede, ma anche di alimentarla e di preservarla (cf. cann 2314 ss) colla preghiera e collo studio. Donde la necessità dello studio del catechismo (basti per tutti richiamare l'enciclica *Acerbo nimis* del santo Pontefice Pio X) e di una Cultura Religiosa (v.). Dovere *esteriore*, poi, di manifestare la propria fede e di cooperare, secondo le proprie possibilità, alla sua propagazione. Per la questione, se un cattolico possa perdere la fede senza colpa cf. G. Baroni, *È possibile perdere la Fede cattolica senza peccato?* Roma 1937, e GB Guzzetti, *La perdita della Fede nei cattolici*, « La Scuola Catt. » 1940.

3.° Ma credere in D. e a D. non basta; bisogna anche *sperare*. « Chi s'avvicina a D., dice S. Paolo (Ebr XI 6), è necessario che creda ch'egli esiste e che è *rimuneratore* di chi lo cerca ». Virtù soprannaturale, anche la Speranza (v.) ci è infusa nel battesimo coll'adozione divina. Divenendo figlio di D. il cristiano riceve un cuore filiale, ed è proprio del figlio affidarsi al padre e credere alla sua bontà, che, trattandosi di D., è accompagnata da una potenza infinita, messa a nostra disposizione da una formale promessa divina; per cui l'apostolo ha potuto qualificare l'eterno premio come una « corona della giustizia » (II Tim IV 8). Naturalmente, l'oggetto di questa speranza ci impone di vivere sulla terra come pellegrini e viaggiatori (Ebr XIII 14) e di dire colle opere nostre un no alle varie idolatrie della terra.

4.° Il precetto maggiore e il primo che noi abbiamo verso D. è però quello di *amarlo*. Già la legge di natura ce ne fa un obbligo. Se da D. tutto abbiamo avuto, egli ha ben diritto all'omaggio di tutto il nostro essere, e per conseguenza ha diritto all'omaggio del nostro cuore. Certo l'uomo, abbandonato nella sfera della sua sola natura, non potrebbe ascendere troppo in alto nell'amore di D.; all'amicizia di D. non avrebbe potuto aspirare. Ma D. ci ha elevati all'ordine soprannaturale e « per mezzo dello Spirito Santo la carità di D. si è diffusa nei nostri cuori » (Rom V 5). Nel corredo delle virtù infuseci col Battesimo è la Carità (v.), che, crescendo in età, noi abbiamo il dovere di tradurre in atto, perchè non è solo l'amore di concupiscenza che D. attende da noi, è l'amore di benevolenza e di amicizia, è l'amore perfetto. La *carità attuale*, come qualcuno la chiama, o l'*atto di carità*, è necessario *di necessità di mezzo* (v. Necessità) per gli adulti in uso di ragione, che fossero in peccato mortale e non potessero ricevere uno dei sacramenti che donano la « grazia prima » e almeno *di necessità di precetto* qualche volta in vita per tutti indistintamente gli adulti che hanno l'uso della ragione. Sempre poi vige l'obbligo di non perdere la carità come virtù, che è nei nostri cuori, commettendo peccati mortali.

5.° Ma anche se le virtù teologiche, fede, speranza e carità, appunto perchè hanno per oggetto immediato D., ci elevano a lui e ci fanno amici suoi, noi restiamo tuttavia sempre sue creature, da lui distinte ed infinitamente a lui inferiori. Su questa distinzione si fonda la virtù detta *religione*, per la quale siamo resi atti e disposti a rendere a D., supremo principio e signore di ogni cosa, quel che gli è dovuto per la sua eccellenza sovrana dalla nostra infinita inferiorità e dipendenza. Qui non è più, per così dire, nell'interno di D. che ci inol-

triamo, come è colle virtù teologali; è piuttosto la faccia esteriore del Sommo Bene, come s'esprime Mgr D'Hulst, che ci viene mostrata. « La religione ci fa chinare la fronte dinanzi alla maestà di colui, le opere del quale parlano della sua gloria e rendono testimonianza al suo dominio. È dunque una virtù naturale, il cui obbligo proviene dal fatto stesso della creazione ». Nell'attuale economia però della rivelazione e della grazia, essa non rimane nella sua condizione naturale; nella giustificazione anche l'abito della religione viene infuso da D. nell'uomo insieme colle altre virtù morali, compresa la giustizia, colla quale S. Tomaso connette la religione. Così il motivo e la misura che la religione naturale desume dalla ragione umana, la religione soprannaturale li riceve dalla fede e dalla carità. Qui noi non facciamo distinzione tra questi due gradi della religione, ma la considereremo, col de Hulst, « come il frutto prezioso di un ramo della grazia, innestato sullo stelo della natura umana ».

6.° Oggetto della religione è il Culto (v.) a D. dovuto, la cui sostanza è contenuta nei tre primi comandamenti del Decalogo (v. Legge), che Gesù Cristo ha perfezionato e la Chiesa ha ulteriormente determinato. La vastissima materia ha avuto dai teologi, dal tempo degli scolastici in poi, ampia trattazione. Seguendo un chiaro autore moderno, il Lehmkuhl, distinguiamo gli atti, che contengono principalmente l'esercizio della religione, dagli atti, che lo contengono solo secondariamente. Fra i primi sono: a) l'*adorazione* col *sacrificio*, b) l'*orazione*, c) il *rispetto* delle cose dedicate a D. e al culto divino. In contrasto con questi atti stanno: *a*) la *superstizione* nelle sue varie forme, spiritismo compreso, per un verso, e l'*irreligiosità* per l'altro, pure nelle sue varie forme, come la bestemmia, il tentar D., il sacrilegio, la simonia. Fra i secondi sono: *a*) il *giuramento*; *b*) il *voto*; *c*) l'*uso dei Sacramenti*.

7.° Non è il caso che ci diffondiamo nella trattazione di questi vari esercizi della religione o dei peccati opposti, ciascuno dei quali viene illustrato a suo luogo; per il nostro scopo, basti accennare ai principali tra i doveri, in cui si concreta la religione. Tali doveri sono: *a*) di *adorare* D. rendendogli il culto di latria, intervenendo specialmente al Sacrificio della Nuova Legge, che è la S. Messa, tutte le domeniche e le altre feste comandate; *b*) di *pregare* qualche volta, anche indipendentemente da particolari necessità che rendessero la preghiera indispensabile: *c*) di *rispettare le persone*, le *cose* e i *luoghi sacri*; *d*) di *ricevere i Sacramenti*, che le leggi divine od ecclesiastiche prescrivono, e di *riceverli colle dovute disposizioni*; *e*) di *astenersi da qualunque culto falso* e da qualunque *atto di superstizione*; *f*) di *evitare la bestemmia*, il *sacrilegio*, e qualunque *atto simoniaco*; *g*) di *rispettare il riposo festivo*; *h*) di *astenersi dal giurare*, se speciali circostanze non lo esigano, e, nel caso che si giuri, di non giurare se non *in veritate, in iudicio et in iustitia* (can 1316 § 1); *i*) di *non formulare voti*, che non si possano mantenere, e, emesso che sia un voto, di *mantenerlo fedelmente* (v. anche cann 2320 ss.).

8.° Quanto siamo venuti dicendo a proposito del culto, si riferisce più che altro ai doveri dell'individuo, tanto per riguardo all'omaggio che egli deve prestare a D. colle sue potenze interne, intelligenza, volontà, cuore (*culto interno*), quanto per riguardo all'omaggio delle sue potenze esterne, che si traduce in riti e cerimonie (*culto esterno*). Ma esiste pure la società degli uomini. Sotto questo aspetto si è potuto parlare di una obbligazione *sociale* al culto divino. Certo è che, almeno dal tempo nel quale il genere umano cominciò a riprendersi dalla sua caduta, precise prescrizioni divine stabilirono un culto collettivo. Nel V. T. abbiamo disposizioni quanto mai particolareggiate e fissate da D. stesso, allo scopo di mantenere sulla buona via il popolo eletto e tenerlo lontano dal consorzio dei popoli idolatri. Cristo ha poi istituito la Chiesa, che, soprattutto mediante il S. Sacrificio, esplica un culto sociale. Egli non volle però fissare immediatamente ogni cosa; molto lasciò alla determinazione della Chiesa stessa. È al regime della Chiesa sono soggetti non soltanto gli atti, che essa giudica di dovere imporre a tutti, ma anche gli atti, che singoli individui, desiderosi di seguire i consigli evangelici, credessero di imporre a se stessi. Abbiamo così un duplice esercizio sociale della religione, l'uno comune, prescritto dalla Chiesa a tutti, e l'altro particolare, assunto volontariamente, per l'onore di D., mediante lo stato di perfezione. La Chiesa ha sempre circondato di cure speciali e onorato particolarmente lo *stato religioso* propriamente detto. Simile stato l'ha anzi insignito col nome specifico di *religione:* (v. Professione Religiosa).

9.° Per l'esercizio sociale comune della religione v. Anno Liturgico; Culto; Domenica; Feste Cristiane; Liturgia; Messa.

Bibl. — Summa Theol., IIª-IIæ, 99, I-C. — Suarez, *De virtute et statu Religionis*, 14 voll. 1608-1635. — Lessius, *De Iust.* l. 2, c. 14-45. — A. Lehmkuhl, *Theol. Mor.*, ed. V, Friburgi 1880. P. I, lib. 1, pp. 173-341. — D. Prümmer, *Manuale Theol Mor.* ed. VI, e VII, Friburgi 1933, vol. II, tract. XI, sect. II, quaest. I. — L. Désers, *Nos devoirs envers Dieu*, Paris 1908. — Mons. D'Hulst, *Conferenze*, vol. II-III: *I doveri verso Dio*, versione ital. del P. Norberto di S. Merullo, Torino 1912. — Massimo Massimi, *La nostra legge. Le basi e la sintesi della morale cattolica*, Roma 1937, parte II — Fritz Tillmann, *Handb. der kath. Sittenlehre*, IV, I Düsseldorf 1938. — R. Garrigou-Lagrange, *La Providence et la confiance en Dieu. Fidélité et abandon*, Paris 1932. — Fr. Tillmann, *Il Maestro chiama*, Brescia 1910, libro II

DIO. Iconografia. Rimandando alla voce Gesù Cristo quanto si convien dire circa l'iconografia del Redentore, ci limitiamo qui a dire come l'arte cristiana abbia tentato di raffigurare Iddio. Naturalmente ogni tentativo doveva subordinarsi al concetto che di Dio ci danno e la filosofia e la Rivelazione. Problema insolubile quello di rappresentare la divinità secondo il concetto filosofico, essendo Iddio essere purissimo e assolutamente alieno da ogni elemento sensibile. L'arte, in questo caso, non avrebbe potuto altro che affidarsi ad espressioni simboliche, mutuando eventualmente dall'arte antica figure e tipi che si adeguassero il più possibile alla dottrina filosofica cristiana.

Problema di più facile soluzione invece si presentava la raffigurazione di Dio secondo il concetto dato dalla Rivelazione, per il fatto che questa ci presenta spesse volte Iddio in modo che una sua antropomorfizzazione non riesce nè assurda nè sconveniente. v. Antropomorfismi. La stessa dottrina della trinità delle persone nell'unica natura divina,

pur restando mistero impenetrabile alla ragione, si rendeva passibile di varia e sensibile ideazione all'estro artistico. Ecco quindi che l'arte cristiana risolve il problema proponendosi quasi esclusivamente la raffigurazione della Trinità o delle singole Persone di essa. Il concetto di Dio, quale viene dato dalla filosofia, si fonde nel concetto di Dio Padre o di Dio Figlio e qualche volta in quello di Dio Spirito Santo.

Bisogna dir subito che le prime rappresentazioni di Dio nell'arte cristiana si limitano per molti secoli alla raffigurazione della seconda Persona, il Verbo Umanato, il **Dio Figlio**. Più tardi appare la raffigurazione di **Dio Padre**. Questi, prima del sec. XIV (ad eccezione di un sarcofago dell'epoca basilicale) vien trattato dall'arte attraverso il simbolismo. L'iconografia cristiana primitiva è ancora dominata, se non proprio dal rigore legale che agli Israeliti aveva vietato di foggiarsi per mano degli artefici immagini della Divinità, per lo meno da un residuo di quella mentalità, che tale provvedimento aveva reso opportuno per gente così facile a prostrarsi dinanzi... al vitello d'oro. È così, che, nell'arte, i primi accenni della presenza di Dio sono dati in quest'epoca dalla delineazione di un braccio o di una mano: simboli della potenza di Dio Padre. È una mano con tre dita aperte, o una mano, da cui scorrono raggi di luce sulla Vergine (molte Annunciazioni) o rivolta verso la figura del Cristo, ecc. In una « Natività » di Filippo Lippi si notano due mani protendentisi da una nube, nella luminosità di un raggio, verso il Bambino, con un gesto di misteriosa paternità che commuove.

Nel sec. XIV incomincia ad apparire anche il volto di Dio Padre; dapprima non ben distinto da quello del Figlio, indi assumente i tratti caratteristici di un vegliardo dalla lunga barba bianca, emergente con tutto il busto dalle nubi, e col capo luminoso o col nimbo triangolare. Ciò, ordinariamente, nelle scene del Battesimo di Gesù, della Annunciazione (Incarnazione del Verbo all'assenso di Maria), della Natività, della Trasfigurazione. Nel sec. XV Dio Padre appare tutto intero, con gli emblemi della sovranità: lo scettro, il globo, la corona, talvolta la tiara (coronazione della Vergine del Botticelli), e perfino colla triplice tiara pontificale (polittico di Van Dyck a Gand). Nel sec. XVI si stabilizza l'iconografia di Dio Padre nelle classiche rappresentazioni dei grandi maestri dell'arte. Noteremo, tra le più significative, le sculture dei Della Robbia in genere, intrise di alto e pacato senso religioso, e specialmente una lunetta dell'Ospedale degli Innocenti a Firenze, dove l'Eterno Padre, cerchiato da testine di cherubini, tende amabilmente le braccia alla Vergine Annunciata. Benedetto da Maiano fa apparire l'Eterno Padre benedicente, in tre quarti di figura, con la corte di due angioletti, in un rilievo a Monte Oliveto in Napoli. Ma grandissimo fra gli scultori è il Ghiberti, che nel primo riquadro della porta del battistero di Firenze, negli episodi riferentisi alla creazione dell'uomo e alla cacciata dei progenitori dall'Eden, dà una triplice presentazione di Dio Padre di impressionante maestosità. Nè gli è di molto inferiore Jacopo della Quercia in analoghe scene scolpite sulla porta di S. Petronio a Bologna.

Tra i pittori, il Perugino ripete in molte sue opere l'immagine dell'Eterno Padre in aureole a mandorla o a cerchio su sfondi ariosi e lucenti. Francesco Raibolini (il « Francia ») e tra i maestri che meglio interpretano l'immagine paterna di Dio nell'Incoronazione della Vergine a S. Frediano di Lucca, dove il Divin Padre appare intero sulle nubi in una mandorla luminosa incorniciata di testine cherubiche e affiancata da due angeli volanti. Un tipo umano e pieno di dignità creano il Borgognone e Bernardino Luini. Raffaello rappresenta l'Eterno Padre a metà figura, isolato nella sua gloria, nella « Disputa » in Vaticano. Michelangelo finalmente fissa la figura dell'Eterno negli immortali affreschi della Sistina, segnando i limiti invarcabili per ogni artista, che intenda infondere nella figura del Creatore i segni della potenza, della maestà e della gloria.

Dio **Spirito Santo**, che secondo il dogma cattolico è Amore e Intelligenza, non poteva trovare iconograficamente rappresentazione diversa da quella, con cui viene in simbolo rappresentato nelle pagine del Nuovo Testamento; in figura cioè, di colomba, come apparve nel Battesimo di Gesù, o di lingue di fuoco, come apparve il giorno della prima Pentecoste. Col segno della colomba lo Spirito Santo entra nell'arte cristiana fin dai primi secoli e vi starà permanentemente raffigurato non solo per la scena del Battesimo di Cristo, ma anche per altri quadri del Nuovo Testamento, nei quali lo specifico intervento dello Spirito Santo è implicitamente richiesto, come nell'Annunciazione dell'Angelo a Maria; come in tutte le altre raffigurazioni dei misteri cristiani, nelle quali l'artista crede opportuno, secondo le esigenze dell'insegnamento dogmatico, far apparire la Terza Persona della Augustissima Trinità; caso tipico la rappresentazione dei trionfi celesti della Vergine. In tutti questi casi la colomba vien raffigurata o senz'altri elementi decorativi, o circonfusa di luce, o emanante raggi, o nimbata, o su sfondo luminoso a forma di croce, ecc. Qualche volta lo Spirito Santo, malgrado la proibizione della Chiesa, entra nelle opere pittoriche dei secoli scorsi, sotto lineamenti umani, posto alla sinistra del Padre in forma di bambino, o di adulto, o con le identiche caratteristiche del Padre e del Figliuolo. Antropomorfismo vietato, ma comprensibile in artisti, quasi fatale legge di armonia in essi che l'antropomorfismo usavano con così largo criterio nei riguardi della prima Persona della SS. Trinità e di cui razionalmente si servivano per raffigurare la Seconda.

La **SS. Trinità**, mistero di assoluta trascendenza, non poteva trovare nell'arte alcuna espressione diretta. Si ricorre necessariamente alla riunione delle figure, sotto le quali vengono presentate le singole Persone divine, e così si ha l'ordinaria posizione del Padre, vegliardo augusto, del Figlio, adulto, nello splendore della forma virile, e dello Spirito Santo, colomba; le figure sono disposte orizzontalmente così: la colomba che aleggia al di sopra delle due figure, il Padre con alla destra il Figliuolo; ovvero verticalmente: la colomba al di sopra del Padre che tiene il Figliuolo in seno, a guisa di Pietà (Alberto Dürer a Vienna, Raffaello nella « Disputa »). Ma, se questo è il tipo fondamentale nell'iconografia del mistero trinitario, non mancano lungo i secoli tentativi di espressioni simboliche che più immediatamente riferissero il concetto dell'identità sostanziale delle Tre Persone. Quindi raffigurazioni del mistero sotto forme geometriche, di cui la più frequente quella di un'area

triangolare occupata al centro dal nome di Dio o dall'occhio di Dio. Talvolta il triangolo è circoscritto in un cerchio, simbolo dell'eternità. Questo triangolo « trinitario » passò poi come elemento caratteristico nelle raffigurazioni dell'eterno Padre, che ne riportava circoscritto il capo. Frequente nei sec. XIII e XIV è anche la figura di tre cerchi circoscritti portanti ciascuno una sillaba della parola UNITAS (battistero di Albenga). San Paolino da Nola ricorda esistente nella basilica di San Felice la SS. Trinità raffigurata da un agnello (Figlio), da una colomba (Spirito Santo) e da una mano (Padre). Tipo non unico nell'arte dell'alto medio evo. In quest'epoca non potevano mancare raffigurazioni simboliche di un antropomorfismo puerile e non raro volte sconveniente. Si hanno così figure di una sola persona umana con tre capi (tipo di origine francese), o di tre persone umane uguali sedute (manoscritto di San Dunstano, arciv. di Canterbury), con l'identico sembiante e atteggiamento, distinte però dai singoli attributi: lo scettro (Padre), la colomba (Spirito Santo), la Croce (Figliuolo). Tale è il quadro della SS. Trinità a Monte Autore di probabile origine orientale. Non mancano raffigurazioni che sintetizzano mostruosamente il mistero in tre teste con un solo cranio, o tre visi con due soli occhi. Anche in Italia vennero abrase, dopo il Concilio di Trento, figure di una sola testa, dove nelle gote si profilavano altri due nasi e altre due bocche e due menti (Facciata di S. Pietro a Perugia; quadro di Mariotto di Nardo in Santa Trinità a Firenze; affresco di Andrea del Sarto nel Cenacolo di San Salvi). L'intervento della Chiesa valse ad arrestare tanta goffaggine e ad ispirare gli artisti a quel concetto di realistica maestà, cui si attennero poi nel rappresentare il mistero dell'Augusta Triade i più grandi maestri dell'arte.

Bibl. — F. X. Kraus in *Real-Encyklopädie der christl. Alterthümer*, I, p. 628-630. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, IV-1, col. 821-824. — C. Jeglot in *Dict. prat des connaissances relig.*, I, col. 857-859. — Enc. It., II, 917.

DIOCESI, è la circoscrizione territoriale più importante nella Chiesa cattolica, che, parallelamente all'organizzazione personale o gerarchica, prende nome dalla particolare Chiesa cattedrale o dalla città residenziale del Vescovo, a cui come a proprio ed ordinario pastore è soggetto il popolo compreso in quel territorio. Vescovo, territorio e popolo determinati sono, dunque, gli elementi costitutivi delle particolari Chiese, che si dicono Diocesi o episcopati. Le DD. in generale, si possono qui considerare nella loro evoluzione storica, nel diritto canonico e nel diritto italiano.

1. Nel tempo apostolico la Chiesa ebbe una organizzazione piuttosto personale che territoriale; ma fin dai primi secoli essa adottò spesso la terminologia romana per indicare le sue prime divisioni territoriali. Il termine *D.* (διοίκησις) ebbe, anche contemporaneamente, diversi significati: abitazione, vico, territorio separato, amministrazione locale, distretto d'una provincia romana e anche gruppo di province, Chiese particolari, territorio extraurbano soggetto ad un Vescovo e, finalmente, in senso territoriale, tutta la circoscrizione sottoposta alla giurisdizione di un Vescovo.

L'Impero Romano era diviso in 4 prefetture comprendenti 14 DD. e ogni D. comprendeva più province, dette in Oriente *eparchie*, ogni provincia aveva anche più Chiese. L'Africa era una D. divisa in 6 province con numerosissimi Vescovi. I Greci chiamavano παροικία le Chiese vescovili, onde il termine *parrocchia*, che in molti canoni antichi equivale a D. e l'uso promiscuo dei due termini per indicare la medesima circoscrizione ecclesiastica (cf. *Decr. Gratiani*, can XIII, q. I, c. 1). Oggi, com'è noto, le DD. sono divise in parrocchie, e un distretto di più parrocchie costituisce il vicariato foraneo (cann 216 e 217). L'unione di più DD. in province ecclesiastiche (organizzazione metropolitana) data dal sec. II in Oriente e fu introdotta nei secoli seguenti anche in Occidente, in corrispondenza, più o meno, colle province civili.

Assimilate alle DD. sono le Abbazie e le Prelature *nullius* (*dioeceseos*), i Vicariati Apost. e le Prefetture Apostoliche. Vicariati e Prefetture sono eretti dalla Sede Apostolica nelle terre di missione tra i pagani e nelle regioni eretiche e scismatiche, dove non sia possibile introdurre la normale gerarchia della Chiesa. Le Abbazie e Prelature nullius hanno, invece, origini e giustificazioni di carattere storico e costituiscono un territorio separato da quello delle DD. finitime, sotto la giurisdizione di propri Prelati secolari o regolari. Il CJ comprende sotto il nome di D. anche le Abbazie e Prelature nullius e sotto il nome di vescovo comprende di regola anche gli Abbati e i Prelati, sebbene per sè non siano vescovi; e, sebbene abbiano spesso facoltà maggiori di quelle dei Vescovi, si dicono più propriamente Vicari (del Papa) i Vicari e i Prefetti apostolici (can 215).

Tutte queste Chiese particolari hanno di comune, e non in comune, un territorio, un popolo e un clero proprio, sotto un proprio pastore. Ordinariamente hanno anche una propria Curia, un Capitolo, una Cattedrale, un Seminario, ecc.

2. Le divisioni territoriali della Chiesa, iniziate dagli Apostoli, furono continuate dai Patriarchi, dagli Esarchi, dai Metropoliti e dai Vescovi comprovinciali, col tacito consenso del Pontefice romano. Purtroppo, vi si immischiarono talora anche i principi civili; ma dopo il mille rimase diritto esclusivo del Papa l'erezione delle nuove DD. Oggi, non solo l'erezione, ma anche la divisione, l'unione, la soppressione o la diversa circoscrizione delle DD. sono di *competenza della S. Sede*, come quella che non ha limiti territoriali alla propria giurisdizione (can 215 § 1). Per essa agisce in materia la *S. Congreg. Concistoriale* nelle regioni sottoposte al diritto comune dell'organizzazione ecclesiastica; per le altre regioni di missione agisce la *S. Congr. de Propaganda Fide* (can 248 § 2 e 252).

3. Sebbene la Chiesa siasi liberamente qua o là giovata delle esistenti circoscrizioni civili per determinare le proprie, non s'adattò tuttavia alle frequenti mutazioni determinate dai rivolgimenti politici e militari, pur tenendo conto, pel bene delle anime, anche di elementi geografici, storici e politici. Di che si trova un'eco anche nei più recenti Concordati. Per quanto riguarda l'Italia, gli artt. 16 e 17 del *Concordato* prevedono che i sudditi dello Stato italiano non siano sottoposti a pastori d'altra nazionalità o aventi sede fuori del territorio nazionale (onde l'erezione della D. di Zara e la divisione di quella di Bressanone); inoltre, per non

rompere bruscamente tante tradizioni locali e diritti acquisiti, lasciano largo margine alle Alte Parti contraenti per fare coincidere le circoscrizioni delle DD. italiane con quelle delle province del Regno. E se si tiene conto che ogni provincia, in media, ha tre DD. che vi sono DD. di 5 mila km.² e altre di 100 km.² molte con meno di 30 mila abitanti e altre con oltre un milione, si troverà giustificato l'intento. La riduzione, però, non importerebbe soppressione dei titoli delle DD. nè dei capitoli nè delle attuali risorse economiche. Con ciò, lo Stato italiano accoglie la secolare tradizione della Chiesa, che, salvo eccezionali motivi, non sopprime le sue circoscrizioni e conserva, ab antiquo, con l'istituto dei Vescovi titolari, sia pure nominalmente, le antiche DD. in territori già cristiani ed ora tenuti da infedeli. Non si sopprimono, dunque, le DD. ma si procederà cautamente alla loro *unio aeque principalis* (cf. can 460 § 1).

Si discute se la D. debba ritenersi una persona giuridica riconosciuta dal diritto italiano, come lo è nel diritto canonico. L'art. 29, lett. *a*, del Concordato ci indirizza in senso affermativo, perchè tra gli enti cui resta la personalità giuridica, finora riconosciuta, elenca *ad exemplum* anche le DD. E tale sarebbe la D. non quale circoscrizione territoriale o quale corporazione di fedeli, ma come ufficio che provvede all'organizzazione della Chiesa nel territorio diocesano, di cui è titolare il vescovo.

Bibl. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, IV. col. 1212-1219. — F. Maroto, *Inst. iuris canon.*, Matriti 1919, t. II, nn. 769-774. — G. Castellari in *Encicl. Giuridica Ital.* (1905), vol. IV, parte IV, pp. 497-582. — M. Petroncelli, in *Nuovo Digesto It.*, 1938, IV, 840 *b*-843 *b*. — F. Baroni, *Lo studio della storia* « diocesana » *nei Seminari*, in *Scuola Catt.*, 65 (1937) 317-326. — Annuario Pontificio 1943, p. 77 s. — Cf. Bibl. alla v. Vescovo.

DIODATI Giovanni (1576-1649), pastore e teologo calvinista, di famiglia italiana guadagnata alla riforma ed emigrata da Lucca a Ginevra, dove egli nacque e morì. Fu stimato da Teodoro Beza. Ebbe rapporti con Paolo Sarpi, di cui tradusse in francese la « Storia del Concilio di Trento ». In un suo viaggio a Venezia fece vani tentativi di propaganda calvinista: cf. Pastor, *Storia dei Papi*, XII (1930) p. 146 ss.

Nel sinodo di Dordrecht (1618) rappresentò il calvinismo rigido. Fece fortuna e si ripubblica tuttora ad uso dei protestanti la sua versione italiana della Bibbia. Ne curò una anche in francese.

DIODORO, Santi. Il Martirologio Rom. ne ricorda cinque.

1) Martire ad **Afrodisia** nella Caria, con *Rodopiano*, lapidati dai concittadini durante la persecuzione di Diocleziano (3 maggio). Cronologia, nomi e altri dati molto incerti per le varianti che si riscontrano nei sinassari e nella *Passio*. — Analecta Bolland., XXIII (1904) p. 255-257.

2) Martire nella **Campania** nel gruppo che fa corona a una S. Lucia (v.), 6 luglio.

3) Martire con Diomede e Didimo, periti sotto i flagelli a **Laodicea**, in tempo non precisato. — Acta SS. *Sept.* III (Ven. 1761) *die* 11, p. 776.

4) Martire a **Perge** con *Papia* ed altri, nella persecuzione deciana, uccisi poco prima del vescovo Nestore (v.); 20 febbraio.

5) Sacerdote, martire col diacono *Mariano* e parecchi altri a Roma, sotto Numeriano (1 dicembre).

DIODORO di Tarso. Assieme al Crisostomo e a Teodoro di Mopsuestia, forma il trittico rappresentativo della « Scuola Antiochena »: v. Esegesi (*Storia dell'*). Tutte le notizie riguardanti la sua persona e la sua opera ci sono giunte attraverso le testimonianze altrui, non possedendo noi che pochi resti della immensa sua produzione letteraria.

Nacque ad Antiochia (o a Tarso) nel decennio 320-330; compì gli studi in patria e ad Atene. L'ardente desiderio di perfezione cristiana lo indusse a vita monastica insieme all'amico Carterio e a discepoli cui impartiva anche lezioni di scienza sacra. Di questo cenacolo di virtù e di scienza (Ἀσκητήριον) furono precisamente membri per qualche tempo il Crisostomo e il Mopsuesteno. Si oppose energicamente all'azione paganizzatrice di Giuliano, e nei torbidi scismatici scoppiati nella Chiesa di Antiochia, mentre il vescovo Melezio era esule, fu guida sicura al popolo, tanto che poi Melezio lo consacrò sacerdote (363). Sopraffatto dal partito avverso a Melezio, se ne dovette con lui andare in esilio in Armenia (372). Al ritorno (378) fu eletto vescovo di Tarso. Partecipò al concilio di Costantinopoli (381) e morì verso il 391.

S. Gerolamo, Teodoreto di Ciro, Suida e Fozio riportano lunghi cataloghi delle opere di D. Commentò quasi tutto il Vecchio Testamento e gran parte del Nuovo; a noi sono giunti soltanto dei frammenti nelle Catene (PG 33, 1561-1628) e assai probabilmente il commento sui Salmi, alla cui pubblicazione, da un codice della Nazionale di Parigi, sta attendendo da ormai tre decenni L. Mariès. Fra i suoi scritti esegetici D. aveva inserito un *Chronicon* « corrigens errorem Eusebii Pamphili de temporibus » e una dissertazione sulla « Differenza fra la *teoria* e l'*allegoria* ». In contrasto colle esagerazioni della scuola alessandrina, sosteneva la necessità di interpretare la Bibbia innanzitutto nel suo senso letterale, storico, come base di quello tipico, mentre l'allegorismo alessandrino soppiantava il senso letterale storico. L'altre sue opere miravano a combattere pagani, giudei ed eretici (eunomiani, manichei, apollinaristi...).

Portato a considerare in Cristo più l'umanità che la divinità, diede ad essa consistenza ed'autonomia tale, che non seppe, almeno nelle espressioni, salvaguardare pienamente l'unione sostanziale delle due nature: non solo distingueva, ma separava in Cristo Dio dall'uomo, dicendo per es. che il Figlio di Dio si era unito al figlio di Davide, come a suo tempio, e, forse, che Maria era madre dell'uomo Cristo (ἀνθρωποτόκος). Fatto è che dagli antichi D. fu ritenuto come il padre, sia pure involontario, del nestorianesimo. E fu la condanna lanciata contro Nestorio e il Mopsuesteno, suo discepolo, la causa principale della distruzione totale dei suoi scritti.

Bibl. — Tillemont, VIII, 558-568; 802-804. — Funk in *Revue d'Hist. Eccl.*, (1902) 947-971. — Palmieri, *D. di Tarso: sua vita e sue gesta*, Bessarione 1916, p. 188-197. — L. Pirot, *L'oeuvre exégétique de Théod. de Mops.*, Paris 1913, p. 284 ss. e passim. — Ermoni, *D. de T. et son le rôle doctrinal*, in *Muséon*, 1901, p. 424-444. — N. Fetisov, *D. T.: saggio di ricerche di storia ecclesiastica sulla sua vita e sulla sua azione* (in russo), Kiew 1915. — L. Mariès, *Le Commentaire de D. de T. sur*

les Psaumes. Examen sommaire . . ., Paris 1924 e in *Revue de l'Or. Chrét.*, 24 (1924) 58-189. — Id., *Études préliminaires à l'éd. de D. de T. sur les Psaumes*, Paris 1933. — R. Abramowski, *Untersuchungen zu D. von T.*, in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 30 (1931) 211-15 (col testo e la vita scritta da Barhadbesabba). — Vaccari, *La « teoria » nel metodo esegetico della scuola antiochena*, in *Biblica* 1 (1920) 3-36; 15 (1934) 94-101.

DIOGENE e CC., Santi, Martiri a Roma sotto Diocleziano, commemorati nel Martirologio Geronimiano il 17 giugno sulla via Salaria vecchia « ad clivum cucumeris ». Nel gruppo figura anche il console *Liberale:* « Un console martire, trascinato dall'aula senatoria e dal Campidoglio al luogo dell'esecuzione capitale sotto accusa di Cristianesimo! Sono purtroppo pagine dell'antica storia ecclesiastica oggi comunemente ignorate, ma che dovrebbero essere in grande onore presso tutti i fedeli », Schuster, VII, 252. Ivi, p. 251-253, si hanno trascritte anche delle epigrafi antiche conservateci dai collettori medievali. Il Martirologio Rom., al 17 giugno, ricorda senza nomi un gruppo di 262 martirizzati sotto Diocleziano e deposti appunto sulla via Salaria vecchia « ad clivum cucumeris ».

DIOGNETO o **Diognete**, nobile pagano che, per pura ipotesi, si suppose essere il D. ricordato come precettore di Marc'Aurelio. È conosciuto solo come destinatario di una importante lettera anonima, l'epistola ad **Diognetum**. La completa mancanza di criteri estrinseci e la insufficienza dei criteri intrinseci ha permesso di collocarne la composizione in un amplissimo lasso di tempo: dall'età apostolica al rinascimento. Vero è che solo per una fantasia si può pensare ai secc. XV-XVI (M. Donaldson), o all'età postcostantiniana (M. Overbeck), o agli anni precedenti il 70 d. C. (Tillemont). Secondo il parere quasi unanime della critica, va posta entro i limiti fissati dal II e III sec. Luce non maggiore abbiamo per rintracciare l'anonimo autore della lettera che fu variamente identificato Nel Cod. Argentoratense gr. 9 (sec. XIII-XIV) della Bibl. di Strasburgo la lettera portava il nome di S. Giustino martire. Ma dopo gli studi di Tillemont (1691) a buon diritto questa assegnazione è ripudiata.

La lettera consta di 12 capi, dei quali gli ultimi 2 sono comunemente ritenuti spuri. L'anonimo si propone di rispondere alle domande postegli da D. e accennate nel c. I: 1) Perchè i cristiani disprezzino il mondo, la morte e le pratiche pagane e giudaiche. 2) Quale sia la carità che li lega. 3) Perchè il Cristianesimo non sia comparso prima sulle scene del mondo. Rispondendo a queste domande l'autore svolge non senza genialità, limpidamente e con eleganza, tutti i motivi dell'antica apologetica cristiana. Gli dèi pagani che cosa sono se non modesti e corruttibili pezzi di materia? I pagani stessi disprezzano i loro idoli più che i cristiani (c. II). I Giudei, poi, adorano il vero Dio, ma stoltamente pensano che Dio abbia bisogno dei loro sacrifici e delle loro feste (c. III). Senza dire dei loro scrupoli sull'uso dei cibi, sull'osservanza gretta del sabato, ecc., che sono addirittura ridicoli (c. IV)

I cristiani non si distinguono dagli altri uomini. Se mai, una differenza sta in questo, che essi vivono sulla terra come ospiti e pellegrini e riconoscono la loro patria nel cielo, differenza che torna ad essi d'onore, ma è anche motivo di persecuzione (c. V, meraviglioso). In poche parole: come l'anima sta al corpo, così il cristiano sta al mondo; caratteristica ed efficace comparazione sviluppata in tutto il c. VI. La religione cristiana non è una qualsiasi fortunata e geniale invenzione umana, ma fu istituita da Dio mediante il suo Verbo, per mezzo del quale aveva creato tutte le cose (c. VII). Prima dell'avvento di Cristo il mondo vaneggiava ed impazziva: non conosceva Dio. E Dio amante e paziente si manifestò agli uomini attraverso la fede (c. VIII). La redenzione fu ritardata, perchè prendessimo esperienza della nostra terribile indigenza e volgessimo a Dio solo tutta la nostra speranza. E quando fu al colmo la nostra iniquità Dio ci mandò il suo Figlio come nostro riscatto, ὑπὲρ ἡμῶν (c. IX). E tutti gli inestimabili beni della divina Redenzione sono assicurati anche a D., se egli vorrà abbracciare la fede cristiana (c. X).

Questa lettera, che è un gioiello letterario, ha pure la sua importanza storica, in quanto riflette la vita cristiana dei primi secoli (cf. c. V-VI) e la sua importanza dogmatica per le chiarissime affermazioni sulla natura e gli attributi di Dio, e specialmente in materia cristologica (cf. c. VII ss.). Quasi tutti gli articoli del Credo vi sono affermati, com'è affermata la necessità della Rivelazione e della Redenzione (cf. c. VIII-IX).

Bibl. — Il cod. succitato, l'unico ms. della lettera, andò perduto in un incendio il 24 agosto 1870, durante la guerra franco-prussiana. Ma su di esso nel 1592 Enrico Stefano aveva fatto l'*editio princeps* (Parigi). — G. Vizzini, *Patres Apostolici*, III, 107-149, con altre informazioni. — Funk in *Kirchenlexikon*, III (1884) 1774-1778. — Enchiridion *fontium historiae eccles. antiquae* (K. Kirch, 1941[6]) 151-53; *patristicum* (Rouet de Journel, ed. 10-11) 96-100. — O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Lit.*, I[2] (1913) 316-325. — P. Godet in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 1366-69. — Altra *bibl.* presso Altaner, *Patrologia*, Torino 1940, p. 78 s.

DIOMEDE, SS. Fra i molti martiri di questo nome il Martirologio Rom. ne commemora tre:

1) Martire con un gruppo d'altri, senza indicazioni di tempo e di luogo (2 settembre).

2) Martire a **Laodicea** con Diodoro (v.).

3) Martire a **Nicea** in Bitinia (16 agosto). Nativo di Tarso in Cilicia, di nobile famiglia, era medico distinto, che coll'arte sua curava i corpi e con la pietà, la fede, lo zelo, edificava le anime. Al tempo di Diocleziano venne a Nicea nella Bitinia, dove, accusato all'imperatore, per suo ordine fu decapitato da alcuni soldati. — Synaxarium *Eccl. Constantin.* (Bruxellis 1902) col. 901. — Acta SS. *Aug.* III (Venetiis 1752) *die* 16, p. 266-270.

DIONIGI di Alessandria, Santo. Nato ad Alessandria da famiglia pagana verso il 200, convertito alla fede cristiana, discepolo di Origene, successe ad Eracla, prima nella direzione del Didaskaleion (232), poi nell'episcopato di Alessandria (248). Il suo episcopato fu turbato da due persecuzioni, quella di Decio (249-251), dalla quale si salvò colla fuga, e quella di Valeriano, durante la quale fu bandito in esilio (257-262). Alle persecuzioni si aggiunsero gli scismi, la guerra civile, la carestia e la peste, che fecero splendere la sua carità. Morì verso il 264. Già Eusebio gli dà il titolo di *grande*; la Chiesa Orientale lo venera quale *martire*; nella Chiesa Romana si festeggia ai 17 di novembre.

Della sua attività letteraria a noi non sono giunti che frammenti, molto preziosi, conservatici in massima parte da Eusebio, dal quale parimenti si desumono le poche notizie riportate attorno alle vicende della vita di D. (*H. E.* VI, 29, 35, 40; VII, 7, 11, 27). Scrisse prima dell'episcopato una opera intitolata Περὶ φύσεως (*La natura*), che doveva essere, a giudicare dai sette frammenti conservatici da Eusebio (*Praep. Ev.* XIV, 23-27), una confutazione del materialismo fatalista di Democrito e di Epicuro e la dimostrazione dell'esistenza d'una causa intelligente creatrice delle cose e del loro ordine meraviglioso. Fatto vescovo scrisse, sembra, l'opera in due libri « *Sulle promesse* » contro l'interpretazione millenarista dell'Apocalisse, la quale, secondo D., non risulterebbe essere con certezza di Giovanni Apostolo: v. Apocalisse, I, e cf. E.-B. Allo, *L'Apocalypse*[3], 1933, p. CXCIII s; CC; CCIII; CCXX; M.-J. Lagrange, *Hist. ancienne du Canon du N. T.*, P. I, 1933, p. 103-105. La lotta contro il Sabellianismo (v.) fece uscire D. in espressioni che sembravano compromettere la consustanzialità delle tre divine Persone: D. diceva il Figlio creatura del Padre e si rifiutava di dirlo consostanziale (ὁμοούσιος) al Padre. Papa Dionigi lo riprese: D. difese le sue intenzioni ortodosse in una apologia, perduta nel testo originale, ma nota a noi nella sua sostanza attraverso S. Atanasio (*De sententia Dionysii*, PG 25, 479-522). Le *lettere* di D. sono le fonti principali dei libri VI e VII della « Storia Eccl. » di Eusebio, che ne riporta due intere e frammenti delle altre. Esse si riferiscono allo scisma novaziano, alla controversia battesimale, alla celebrazione della Pasqua (lettere festali), e della quaresima (lettera a Basilide). Quest'ultima, che tocca anche delle condizioni per ricevere la Comunione Eucar., è passata nelle raccolte canoniche orientali (PG 10, 1271-90). Da quello che di lui sappiamo e dai frammenti delle sue opere si può con una certa probabilità intravvedere l'indole piuttosto pratica e pacifica del suo carattere. S. Atanasio, S. Basilio ed Eusebio ne ebbero alta stima.

L'identificazione di D. il Grande con D. Areopagita, ancora recentemente sostenuta con tutte le possibili ragioni dal prelato alessandrino Atenagora (Διονύσιος ὁ Μέγας, Alessandria 1934), non incontra il favore dei dotti.

Bibl. — *PG* 10, 1233-1344, 1575-1602. — Tillemont, IV, 242-288; 657-663. — Ch. L. Feltoe, *The Letters and other Remains of Dionysius of Alex.*, Cambrigde 1904. — F. Dittrich, *D. der Grosse*. Freib. i. Br. 1867. — J. Burel, *D. d'A. sa vie, son temps, ses oeuvres*, Paris 1910. — Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Lit.*, II[2] (1914) p. 203-227.

DIONIGI da Borgo S. Sepolcro, ivi nato in anno imprecisato, di casa *Roberti*, morto a Napoli nel 1342. Agostiniano, si laureò a Parigi intorno al 1325 e v'insegnò per qualche tempo Provinciale nell'Ordine, incaricato di legazioni pontificie, nel 1339 fu eletto vescovo di Monopoli. Teologo, filosofo, famoso oratore, scrisse anche opere importanti sui classici latini. Molto amico del Petrarca, lo indirizzò a vita spirituale, specialmente collo studio di S. Agostino. Il Poeta ne pianse la morte e scrisse un epitaffio affettuoso e laudativo al sommo. — D. Acr. Perini, *Bibliographia Augustiniana*, vol. II, 1921, p. 26-8 — Hurter, *Nomenclator*, II (1906) col. 543. — Emil. Moe, *Les Ermites de Saint Augustin, amis de Pétrarque*, Paris 1929, p. 3-10.

DIONIGI (S.) **di Corinto**, Vescovo di C. al tempo di papa Sotero (166-175), tenuto in grande stima dai contemporanei. Eusebio conosceva di lui 7 epistole « cattoliche » ed una di carattere privato (a Crisofora). Dell'epist. indirizzata ai Romani Eusebio ci à conservato preziosi brani (*H. E.*, II, 25, 8 e IV, 23, 9-12), nei quali si ha testimonianza del soggiorno e del martirio di Pietro e Paolo e della lettera di Papa Clemente I ai Corinzi: cf. C. Kirch, *Enchir. fontium Historiae Eccl. antiquae*, 1941, n. 69-62. Nelle altre, mandate a diverse Chiese, prendeva occasione di confutare questa o quell'eresia, come marcionismo e montanismo. — Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Lit.*, I (1902) p. 532-534.

DIONIGI (S.) **delle Gallie**, primo vescovo di Parigi. Secondo Gregorio di Tours (*Historia Francorum*, I, 28; *PL* 71, 175), papa Sisto II, sotto l'imperatore Decio, mandò in Gallia sette vescovi, tra cui il più celebre S. Dionigi, che vi subì il martirio, per decapitazione (272?). Tutto il resto è frutto di aggiunte posteriori. Così si è voluto connettere San D. con papa Clemente I (92-101) e più tardi coi martiri Eleuterio e Rustico. Nel secolo IX l'abate Ilduino (v.) completò gli accostamenti identificando San D. col Dionigi Areopagita (v.).

Dal martire di Parigi, il cui culto fu diffusissimo, prese nome la celeberrima abbazia benedettina di Saint Denis (v.).

Bibl. — Acta SS. *Oct.* IV (Bruxellis 1856) *die* 8, p. 696 ss. e 865 ss. — Tillemont, IV, 439-507; 703-737. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, IV, col. 588 ss. — G. Théry, *Hilduin et la première traduction des écrits du Ps-Denis*, in *Rev. d'hist. de l'Église de France*, 1923, p. 23. — J. Baudot in *Dict. des connaissances relig.*, II, col. 767-769.

DIONIGI da Genova, O. M. Cap. (1636-1695), benemerito iniziatore della storia letteraria dei Cappuccini colla *Bibliotheca Scriptorum O. M. Cap.*, Genova 1680 e 1691. Lasciò pure altri lavori di storia francescana e tradusse opere spirituali dal francese. — Hurter, IV (1910) col. 574.

DIONIGI di Lussemburgo, O. M. Cap. († 11 febbraio 1703), teologo della provincia renana, oratore erudito e apprezzato, religioso di profonda pietà e dottrina. Lasciò, in tedesco, una *Vita dell'Anticristo dedotta dalla S. Scrittura e dagli autori provati* (Francof. s. M. 1682), opera molto diffusa in Germania, ma poco critica, e varie opere spirituali. — Bernardo da Bologna, *Bibliotheca Script. O. M. Cap.*, Venetiis 1747, p. 73. — Pellegrino da Forlì, *Annali dell'Ordine*, IV, p. 121.

DIONIGI, Santo, Vescovo di **Milano** tra S. Eustorgio (v.) e l'ariano Aussenzio (v.). Per non aver aderito, nel concilio milanese del 355, alla condanna di S. Atanasio (v.), il campione dell'antiarianesimo, fu dall'imperatore Costanzo cacciato in esilio nella Armenia Prima, ossia in Cappadocia, mentre simile sorte toccava a Lucifero (v.) di Cagliari e ad Eusebio (v.) di Vercelli. Il Savio concede che in un primo momento D. si fosse lasciato indurre a condannare Atanasio, non già come « eretico », ma come reo di lesa maestà, « sacrilego ». Ma ciò che

più conta è la purissima fede nicena di D. Papa Liberio (v.) confortò gli esuli con una lettera. D. morì in esilio. S. Ambrogio (v.) nel 375-76 mandò una commissione di preti e chierici a prendere la venerata salma, che, per l'interessamento del grande S. Basilio (v.) e d'un suo sacerdote di nome Tarasio, potè essere trasportata a Milano. Una leggenda attribuisce la traslazione ad Aurelio (v.), vescovo di « Redicione », e suppone che il santo corpo fosse deposto a Cassano d'Adda, donde solo al tempo di Ariberto (v.), sarebbe stato trasferito nella metropoli. Nel santuario della Madonna del Miracolo a Cassano si ammirano quattro bellissimi affreschi rappresentanti gli episodi salienti del quasi-martire Dionigi.

Bibl. — Lettera di S. Ambrogio alla Chiesa di Vercelli: *PL* 16, 1207 s. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Maji* V (Ven. 1739) *die* 25, p. 505-515. — F. Savio, *Gli antichi Vescovi d'Italia*, La Lombardia, Parte I « Milano », Fir. 1913, p. 114-122. — Lanzoni, II, 1014.

DIONIGI della **Natività**, B. (1600-1638), carmelitano scalzo, al secolo *Pietro Berthelot*. Oriundo di Normandia, passò in servizio della marina portoghese: e celebre la vittoria da lui riportata nello stretto di Malacca contro il re di Sumatra nel 1629. Fu pilota maggiore e cosmografo del re di Portogallo per le Indie Orientali. Abbandonò poi la carriera militare per entrare fra i Carmelitani Scalzi. Fece parte di una ambasciata del vicerè di Goa presso il re di Sumatra: ma questi lo fece imprigionare e un mese dopo (29 nov. 1638) lo fece uccidere insieme col confratello laico **Redento della Croce** e 58 compagni. Essi furono beatificati nel 1900. — Acta S. Sedis XXXII (1899-1900) 569 s., 574-576, 689-694. — Thomas de Jésus, *Les Bienh. Denis de la Nat. et Réd. de la Croix*, Paris 1900. — Documents . . . in *Etudes Carmélitaines* 2 (1912) 426-442. — Henry de La Sainte-Famille, *Recherches documentaires* . . . ib., 3 (1913) 215-227; 387-397. — P. Gontier, *Vie admirable de Pierre Berthelot*, Paris 1917.

DIONIGI († 845), n. a **Tellmahre** presso Callinice sul Balikh, affluente dell'Eufrate, scrittore giacobita. Il sinodo di Callinice dell'818 lo chiamò a succedere a Ciriaco come patriarca di Antiochia. Barebreo c'informa minutamente sulla vita tempestosa di D. costretto a difendersi continuamente dai nemici e dai governatori mussulmani. Compose degli *Annali* (di cui conosciamo qualche frammento da Barebreo e da Assemani, *Bibl. Or.*, II, 72-77), su domanda di Giovanni, metropolita di Dara, in 16 capi distribuiti in 2 parti, i quali abbracciano l'intervallo dal 582 all'842 (morte dell'imperatore Teofilo e del califfo arabo Abu Ishak).

Anche la *cronaca* siriaca (dall'origine del mondo al 775, in 4 parti), contenuta nel ms. vat. 162, fu dall'Assemani ritenuta un compendio degli Annali e attribuita allo stesso D. Le prime 3 parti sono piuttosto una compilazione di cronache precedenti. La IV parte è opera originale e dà utili notizie per il periodo della dominazione araba. Gli studi di Nau e Noeldeke hanno dimostrato che la cronaca non è di D., ma di un monaco del monastero di Zukenin, anteriore a D. Essa fu edita parzialmente. Per la IV parte: Assemani, *Bibl. Or.*, II, 98-116 (estratti); Chabot, *Cronique de* (pseudo) *Denys de Tell Mahré, IV partie*, Paris 1895 (intera, con introduzione critica, biografica. — R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris 1920³, v. Indice analitico.

DIONIGI Areopagita. Negli Atti degli Apostoli, XVII 34, è accennata la conversione al Cristianesimo per opera di Paolo di un filosofo di nome Dionigi, membro dell'Areopago, e sotto il suo nome sono giunte a noi alcune opere di carattere teologico-mistico.

Tali opere, e per il nome dell'autore, e per il valore del contenuto, ebbero fortuna così in Oriente come in Occidente ed esercitarono influsso notevole nel medioevo.

Ciò non impedì che dubbi sorgessero fin dall'antichità sull'autore e dopo molte discussioni, riaccesesi di secolo in secolo, tra i sostenitori dell'autenticità degli scritti e i suoi negatori (Lorenzo Valla, Erasmo, Umanisti), sulla fine del sec. XIX lo Stiglmayr e il Koch inappellabilmente dimostrarono trattarsi di un *Pseudo-Dionigi Areopagita*. Gli scritti areopagitici sarebbero stati composti fra il 480 e il 530, come dimostrerebbero anche solo due fatti: *a*) l'autore è discepolo del neoplatonico Proclo († 485) di cui cita, quasi testualmente, un trattato e della cui filosofia è tutto compenetrato; *b*) l'autore conosce l'uso introdotto in Antiochia di cantare il Credo durante la Messa, uso che risale al 476. D'altra parte gli scritti sono nel 533 allegati dal celebre capo del monofisitismo mitigato, Severo (già patriarca di Antiochia dal 512 al 518), sicchè sono anteriori a tale data. Non si errerebbe dunque ponendoli circa l'anno 500.

Da parte sua lo Stiglmayr ravvisa nello Pseudo-Areopagita non altro che lo stesso Severo d'Antiochia, il quale, per appoggiare le proprie vedute monofisitiche, avrebbe ardito porre i propri scritti sotto un nome venerando. La tesi è confutata da J. Lebon, non definitivamente, ci sembra.

Il domenicano C. Pera è pervenuto invece alla conclusione che l'autore va ricercato fra i discepoli di S. Basilio, il quale appunto sarebbe lo *Ieroteo*, il venerato maestro che D. vuol seguire. Gli scritti sarebbero perciò del ventennio 360-380. Per questo nuovo giudizio si è espresso stavorevolmente il Cavallera, favorevolmente il Mazzantini.

Il complesso degli scritti Areopagitici comprende quattro trattati, indirizzati ad un discepolo, Timoteo. Due riguardano Dio:

1) *De divinis nominibus*, in 13 capitoli, scritto fondamentale di D. in cui, dopo una introduzione generale, si esamina ogni nome dato a Dio dalla Bibbia in modo da giungere a dare di Dio una idea per quanto possibile priva da ogni elemento sensitivo (Trad it. per V. Olmo, Venezia 1563);

2) *De mystica theologia*, poche pagine suddivise in 5 capitoli, in cui è descritta una conoscenza superiore, segreta, misteriosa di Dio, comunicata da Dio stesso.

Gli altri due trattati riguardano una duplice gerarchia:

3) *De caelesti hierarchia*, in 15 capitoli, in cui è esposta la divisione degli Angeli in tre gerarchie di tre ordini ciascuna;

4) *De ecclesiastica hierarchia*, in 7 capitoli, breve trattato su tre triadi della Chiesa: 1.ª Battesimo, Eucar., Conferm.: 2.ª Vescovi, preti, diaconi; 3.ª monaci, membri di comunità, imperfetti.

Sono da aggiungere a questi scritti dieci *lettere* indirizzate per lo più a persone che portano il nome di discepoli degli Apostoli: la X è indirizzata

a Giovanni, teologo, evangelista, apostolo, esiliato nell'isola di Patmo.

Da questi scritti è possibile trarre qualche dato che valga a illuminare la fisionomia spirituale dell'autore. Anzitutto egli appare, come già si è detto, discepolo di Proclo. È tutto imbevuto di neoplatonismo tanto che qua e là potrebbe essere accusato di errori derivatigli da tale filosofia, ad es. emanatismo, se il complesso dell'opera non valesse a correggere tale giudizio. Dovette probabilmente nascere pagano e poi convertirsi e fu forse monaco ed anche vescovo. Ciò si deduce dal fatto che egli ha una « altissima idea delle prerogative del vescovo e dalla fermezza che dispiega, pur essendo fervido ammiratore della santità della vita monastica, nel reprimere le pretese dei monaci di contro al clero secolare » (Godet). Dal punto di vista letterario le opere sono stese in uno stile infelicissimo, tutto artifici, così da riuscire non di rado assai oscuro e di difficile interpretazione.

Dottrina. L'interesse degli scritti dello Pseudo-Areopagita è tutto nel sistema teologico da lui escogitato e nell'alto loro valore speculativo. L'autore si pone all'opera mosso probabilmente dal desiderio di mostrare, come già aveva fatto Clemente Alessandrino riguardo alla filosofia del tempo suo, che i concetti e le esigenze espressi dal neoplatonismo, in cui s'era formato, sono meglio formulati e soprattutto veramente realizzati dal Cristianesimo. Tesi di grande valore, come si vede, e per la quale è possibile valutare esattamente il sistema dello Pseudo-Areopagita, sistema che non vuol essere una esposizione tradizionale del contenuto della fede, ma che va giudicato come una interpretazione personale di esso nel senso che s'è detto. Non vi è da stupire, se nel tentativo di D. di conciliare il neoplatonismo, di cui a lotta il metodo correggendolo, col Cristianesimo, qualche punto debole si possa trovare: l'ortodossia di Dionigi ne esce però salva e il valore del felice tentativo è dimostrato dal successo che ebbe e dall'influsso che esercitò. Il linguaggio di D., che è il linguaggio tipico del neoplatonismo, sa di emanatismo e di panteismo, se si commisura colle formule del dizionario aristotelico-tomistico: Dio nella creazione esce dalla sua ineffabile unità e si moltiplica nelle cose, si diffonde in esse, è l'essere di tutte le cose le quali rifluiranno in lui deificandosi. Non sembra che queste espressioni abbiano altro significato che quello ad esse attribuito da S. Tommaso: Dio è la causa efficiente finale (non affatto materiale, formale) delle cose, ad esse trascendente (cf. S. Tommaso, *S. Theol.*, I, q. 3, a. 8, ad 1, e paralleli). Certo la caratteristica del neoplatonismo, cioè l'intellettualismo, colora di sè la dottrina di Dionigi, e se è vero che essa è corretta da un ascetismo sano in cui preghiera e virtù (. . . questa non solo nel senso di spogliamento della materia, ma di sforzo per diventare migliore nella imitazione della bontà di Dio), hanno il posto che loro compete, è forse anche vero che all'influsso neoplatonico si deve se il Cristo, che in realtà segna la via per cui all'uomo è possibile arrivare all'unione con Dio auspicata dalla dottrina neoplatonica, non vi occupa quel posto centrale e di primo piano che gli compete.

Come i titoli stessi degli scritti manifestano, l'opera di D. è consacrata a dare di Dio una altissima e semplicissima e purissima idea, seguendo due vie, l'una affermativa, e l'altra negativa, la prima consistente nell'affermare di Lui tutte le perfezioni delle creature, la seconda, che integra la prima, nel negare di Lui ogni finità e comprensione, per conchiudere alla sua infinità, incomprensibilità e assoluta trascendenza. Questa seconda prepara alla teologia mistica propriamente detta, conduce ad essa, che è luce infusa, opera dello Spirito Santo.

Grande progresso fa con D. l'angelologia: v. Angeli. Questi sono per D. puri spiriti, d'una semplicità deiforme, che conducono una vita tutta intellettuale, e tale dottrina, come quella della divisione degli Angeli in tre gerarchie di tre ordini ciascuna, divenne comune nella Chiesa.

Manchevolezze sarebbe possibile trovare nella dottrina dei Sacramenti, se la si dovesse giudicare come esposizione della dottrina tradizionale; ma D. non si occupa di essi che dal punto di vista della loro azione santificatrice in quanto rientra nel disegno generale dell'opera sua, per cui non gli si deve richiedere quanto non intendeva dare. È questo il criterio generale che va tenuto presente nella lettura non facile di questo scrittore che resta tra i più interessanti dell'antichità cristiana e che fu detto il « padre della Mistica cristiana ».

Le opere dell'Areopagita furon commentate, per dire i maggiori, da S. Massimo il Confessore, da Ugo da S. Vittore, dall'Aquinate, da S. Bonaventura, da Dionigi il Cartusiano. Molti altri autori esposero le dottrine mistiche di D., come il lusitano Giuseppe dello Spirito Santo, O. Carm.: *Enucleatio mysticae Theologiae S. Dionysii* (ediz. critica curata da Anastasio di S. Paolo, Roma 1927-28). Le opere dionisiache verso il 758 furono inviate da papa Paolo I a Pipino il breve e nell'827 dall'imperatore bizantino Michele il balbo a Luigi il buono (cf. PL 89, 1157; 106, 16). Su proposta di Carlo il calvo esse furono tradotte in latino da Scoto Erigena (v.). Questa versione (PL 122, 1029-1194, con prefazione in versi e lettera dedicatoria a Carlo), fu richiesta per l'esame e l'approvazione da papa Nicola I, fu lodata e corretta da Anastasio bibliotecario (testi riportati in PL 122, 1026-30), fu commentata dagli scolastici e attraversò tutto il medioevo soppiantando tutti i tentativi simili fatti da Ilduino (v.) e da Odone (v.), abati di Saint Denis. Cf. Théry, sotto citato; inoltre, *L'entré du Pseudo-Denis en Occident*, in *Melanges Mandonnet*, Paris 1930, p. 23-30; J. De. Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII siècle*, Paris 1914, p. 70 ss.

Bibl. — *Opere* in *PG* 3-4. Traduz. francese; G. Darboy, Paris 1932. Edizioni delle versioni latine delle opere dionisiane sono in corso per cura di G. Théry, *Études dionysiennes*, I, Paris, 1932, II, 1937, e di Ph. Chevallier, *Dionysiaca*, I, Bruges 1937. — Rob. Grossatesta, *Il commento al* « De Mystica Theologia » *del Ps-Dionigi*, a cura di Uld. Gamba, Milano 1942. — Studi: si troveranno le indicazioni più utili presso Godet in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 429-436; F. Cayré, *Patrologia* . . , II (Roma 1938), p. 91-105; J. Stiglmayr in *Lexikon für Theol. und Kirche*, III, col. 334-336. Ma gli studi dionisiani sono in pieno fervore e la bibliografia aumenta di giorno in giorno. Segnaliamo fra i contributi recenti: J. Stiglmayr in *Scholastik* 3 (1928) 1-27; 161-189; 7 (1932) 52-67; J. Lebon in *Revue d'Hist. Eccl.*, 25 (1930) 880-915; 28 (1932) 296-313: a proposito dell'ipotesi accennata sulla paternità severiana degli scritti dionisiani. — J. Du

RANTEL, *S. Thomas et le Pseudo-Denis*, Paris 1919, (dove si registrano presso S. Tomaso ben 1702 citazioni esplicite di D.). — G. BARDY in *Recherches de Science Relig.*, 21 (1931) 201-04. — J. MARIC, *Pseudo-Dionysii Areop. formula christologica celeberrima de Christi activitate theandrica*, Zagreb 1932. — C. PERA in *Revue des Sciences Phil. et Théol.*, 25 (1936) 5-75. — VL. LOSSKY, ib., 28 (1939) 204-221 (sulla teologia negativa). — F. CAVALLERA in *Rev. d'Ascét. et Mistique* 17 (1936) 90-95. — C. MAZZANTINI in *Riv. di Fil. Neosc.*, 29 (1937) 413-421. — É. STEPHANON in *Échos d'Orient* 31 (1932) 446-469.

DIONIGI Bar Salibi Scrittore giacobita, n. a Mitilene, morto ad Amida (Diarbekir) nel 1171. Il patriarca Atanasio VIII nel 1154 lo elesse vesc. di Marʿash. Bar Salibi allora mutò in D. l'originario nome di Giacomo. Nel 1155 gli fu aggiunta la diocesi di Mabbug; nel 1166 dal successore di Atanasio fu trasferito ad Amida.

Le moltissime opere di questo fecondo scrittore, ci son fatte conoscere da un catalogo siriaco del contemporaneo patriarca Michele (*Chronique de Michael le Syrien*, ed. Chabot) e da un altro, raccolto da Assemani in *Bibliotheca Or.*, II, 210.

Abbracciano il commento di gran parte del Vecchio e di tutto il Nuovo Test. (ed. dei Vangeli per SEDLAČEK-CHABOT in *Corpus Script. Christ. Or.*, Scriptores Syri, serie II, t. 98 [1906]); questioni liturgiche; una storia dei Padri, dei Santi e dei Martiri; un compendio dei canoni apostolici; un compendio di teologia; alcune spiegazioni del simbolo; un trattato contro varie eresie; un trattato sulla Provvidenza composto quand'era ancora diacono; varie omelie; scritti sulla penitenza, sulla Eucaristia; lettere e poesie.

Il dottrinale di D. b. S. è assai vicino all'ortodosso. Riguardo all'Eucaristia sembra aver ammesso un'unione ipostatica del pane e del vino colla persona del Verbo. L'influsso delle sue opere, specie del commento al NT, è stato sempre vastissimo.

BIBL. — H. LABOURT in *Corpus Script. Christ. Or.*, ecc., t. 93. — R. DUVAL, *La Littérature syriaque*[3], Paris 1920, p. 399 s. — A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 295-97. — J. LIPPL in *Lexikon für Theologie und Kirche*, III, col. 334. — M. JUGIE, *Theol. dogmatica Christianorum Orient.*, V (Parisiis 1935), v. Indice analitico.

DIONIGI Certusiano o Certosino, *Venerabile* (1402-1471), *Doctor extaticus*. Nato a Rykel presso Liegi (Belgio), dall'onorata famiglia Van Leeuwen, sentì la passione monastica prima che quella per lo studio. Tuttavia solo dopo aver preso i gradi nell'Università di Colonia, fu accolto dai Certosini di Roermond (1423). La sua giornata era ugualmente ripartita fra la contemplazione e lo studio. Le sue opere si estendono a tutti i rami dello scibile ecclesiastico. L'alta stima di cui si circondò fece sì che di lui si usasse in importanti negozi ecclesiastici. Nel 1451-52 accompagnò il Cusano in Germania. Negli anni 1466-69 diresse la certosa da lui fondata in Herzogenbusch.

1) Tra le sue opere esegetiche ricordiamo: *Enarrationes* o *Commentaria* su tutti i libri del Vecchio e Nuovo Testamento. Vi si distingue il senso letterale dall'allegorico, tanto che di uno stesso libro si dà una duplice e perfino una triplice spiegazione. Notissimo è poi il *Monopanton*, una specie di Teologia di S. Paolo che il Calmet giudicava d'infinito pregio. Lasciò ancora una *Passio D. N. I. C. iuxta textum IV Evangeliorum*, un metodo per salmodiare devotamente (*Sonus epulantis*), una spiegazione di passi difficili del libro di Giobbe, una *Enarratio* delle epistole e dei Vangeli domenicali e festivi.

2) Tra le opere filosofiche (molte delle quali perdute) va notato il commentario mistico sul *De consolatione philosophiae* di Boezio, un compendio di filosofia, e il trattatello d'estetica: *De venustate mundi et pulchritudine Dei*.

3) Tra le opere teologiche va ricordato il *Commentario dei libri delle sentenze*, in cui con grande lucidità e penetrazione riporta e spiega il testo di Pier Lombardo. Per quest'opera preziosissima sia storicamente che dottrinalmente, D. va collocato tra i migliori rappresentanti della scolastica del sec. XV. Lasciò ancora un compendio delle opere di S. Tomaso (nelle edizioni: *Summa fidei orthodoxae*), un compendio di teologia (*Elementatio theologica*) in 159 articoli. Ricordiamo pure i trattati: *Sui vizi e sulle virtù; sulle passioni dell'anima; sulla felicità dell'anima; sulla natura di Dio; sui doni dello Spirito Santo; de lumine christianae theoriae; sulla dipendenza delle creature da Dio; sulle lodi di Dio; de laudibus gloriosae V. Mariae* (in 4 libri); *de praeconio et dignitate beatissimae V. Mariae* (in 4 libri); *laudes sive horae Passionis amarissimae J. Christi: inflammatorium divini amoris; spiegazione della Messa: de sacra Communione frequentanda*.

Si provò con onore anche nella teologia polemica scrivendo: *De fide catholica dialogion* (in 8 libri); *contra Alcoranum* (in 5 libri); *contra artes magicas et errores waldensium* (perduto). Scrisse inoltre: *sulla riforma della Chiesa* (perduto); *de auctoritate generalium conciliorum* (dove, come in altre opere, ha idee poco chiare sull'infallibilità pontificia); *de officio legati; de vita et regimine praesulum; de statu et vita sacerdotum*, e molti altri simili trattati canonico-morali.

4) Nelle opere ascetiche D. s'è costruito la sua gloria maggiore. Scrisse d'ascetica e di mistica colla competenza di un grande erudito e di un santo contemplativo. Commentò le opere dello Pseudo-Dionigi, fece una *translatio librorum Cassiani ad stylum facillimum*, spiegò la *Scala del paradiso* di Giovanni Climaco. I suoi *Specula* (*speculum conversionis peccatorum*, *dialogus*; *speculum amatorum mundi*) ebbero una gloria pari quasi all'Imitazione di Cristo. Tra gli altri moltissimi e fortunati opuscoli ascetico-mistici va notato il *de contemplatione* in 3 libri, il *de oratione*, e il *de discretione spirituum*, il *de quattuor hominis novissimis* (libro d'oro anche se *caute legendus circa statum animarum in purgatorio degentium*, come giudicò il Bellarmino).

D. morì a Roermond. Più che il genio speculativo originale, più che il severo controllo critico, si nota in lui un possente afflato ascetico-mistico, un vivo fuoco di pietà che affascina. È un intellettuale che raccoglie le ragioni del cuore più che le ragioni della mente. Nella dottrina teoretica fu tomista, nell'ascetica s'ispirò largamente allo Pseudo-Dionigi, ma senza partiti presi, specialmente nei confronti di quest'ultimo.

Bibl. — I ed., incompleta, Colonia 1530. Una nuova ed. monumentale fu iniziata dai Certosini di Montreuil-sur-Mer nel 1896 e terminata nel 1913, in 42 voll., con 1 vol. di Indici. Nel 1 vol., come in Acta SS. *Mart.* II, è una biografia per D. Loer. Altri biografi: P. Dinbani, Siena 1782; H. Welters, Roermond 1882; A. Mougel, Montreuil 1896. — S. Autore in *Dict. de Théol. cath.*, IV, coll. 436-448. — P. Teeuwen, *Dionysius der Karthuizer en de philosophische theologische Stroomingen aan de Keulsche Universiteit*, Antwerpen-Brussel-Leuven-Gent, 1938.

DIONIGI il Piccolo, *Dionysius Exiguus*: così egli stesso umilmente si qualificò. Di lui ben poco conosciamo all'infuori di ciò che ne scrisse con devota ammirazione l'amico e compagno di studi Cassiodoro (*Institut.*, c. 23; PL 70, 1137). Nacque nella Scizia: « Scytha natione, sed moribus omnino Romanus » (Cassiodoro). Lo troviamo a Roma al tempo di papa Ormisda (514-523). Nella tradizione è conosciuto come monaco, anzi il Ven. Beda e Paolo Diacono lo chiamano abate, forse di un monastero romano. Quando Cassiodoro, nel 555, scriveva di lui, D. era già morto.

Fu piissimo e dotto specialmente nel greco, nella S. Scrittura e nel diritto canonico. Conserviamo alcuni notevoli saggi delle sue traduzioni dal greco, ma il suo nome è legato soprattutto alle collezioni canoniche e all'introduzione dell'èra cristiana.

D. raccolse, traducendoli dal greco in latino, canoni di sinodi orientali, e la sua collezione, più esatta e ordinata che le precedenti, fu accolta con simpatia, tanto che sotto papa Simmaco (498-514) fu pregato anche di raccogliere le decretali pontificie da papa Siricio (385) fino a papa Anastasio II (498). Di una terza collezione di canoni greci con versione latina, intrapresa per incarico di papa Ormisda, (514-523), non ci rimane che la presentazione. Le due prime collezioni furono dallo stesso D. completate e fuse in una sola collezione, il *Corpus Canonum* o *Collectio Dionysiana*, divisa in due parti, che s'apre coi 50 canoni degli Apostoli. La collezione, benchè non autentica, ossia ufficiale, ebbe grande autorità nella Chiesa Occidentale. Subì nel tempo modificazioni e aggiunte. Nella forma in cui papa Adriano I nel 774 la offrì a Carlomagno (*Collectio Dionyso-Hadriana*) fu accettata e ratificata nel sinodo d'Aquisgrana (802) e divenne il *Codex seu Liber Canonum*, se pure non esclusivo, per tutto l'Impero.

D. è inoltre noto come fondatore dell'Era Volgare (v.).

Bibl. — PL 67, 9-520; 73, 227-272. — Hurter, *Nomenclator*, I[4] (1926) col. 495-498. — Bardenhewer, *Geschichte der alkirchl. Literatur*, V (1932) p. 221-28. — Enc. It., XII, 937. — Fr. X. Vernz, *Ius Decretalium*[3], 1913, I, n. 210. — F. Cayré, *Patrologia . . .*, II (Roma 1938) p. 242-244.

DIONISI Filippo Lorenzo (1711-1789), n. e m. a Roma, beneficiario della Basilica Vaticana, di cui illustrò la storia. Mise a profitto la sua straordinaria erudizione ecclesiastica anche nella compilazione, in collaborazione col Martinetti, del *Bullarium Vaticanum*.

DIONISI Gian Giacomo, veronese (1734-1808), dotto ecclesiastico, autore di celebrati lavori di erudizione. Più noto come studioso di Dante, di cui diede l'edizione parmense del 1795, accompagnata per la prima volta da regolare punteggiatura. Preziose notizie sul divino Poeta raccolse in una serie di sette fascicoli intitolati: *Serie di aneddoti*. Si occupò anche del Petrarca, particolarmente nella dissertazione *Dei vicendevoli amori di F. P. e della celebratissima Donna Laura* (1802), dove i punti di vista del D. discordano sensibilmente, per eccessivo soggettivismo, da quelli della gran maggioranza degli eruditi e degli storici. — Enc. It., XII, 938 *a*.

DIONISIA, Santa. Martire con *Dativa*, *Leonzia*, *Terzo*, *Emiliano* medico, *Bonifacio*, *Maiorico*, ecc., in Africa, sotto Unnerico, re dei Vandali, nel 484. Fu crudelmente flagellata sulla pubblica piazza e con fortezza mirabile incoraggiò al martirio il figlio Maiorico e la sorella Dativa. — Martirol. Rom. e Surius, *De probatis Sanctorum historiis* VI (Coloniae Agrippinae 1575) p. 810.

DIONISIO o Dionigi, Papa, Santo (259-268|269). Greco d'origine, appartenne al clero romano ed Eusebio ci informa che durante il pontificato di Stefano si occupò della questione dei rebattezzanti e che Dionigi di Alessandria gli scrisse, perchè patrocinasse il metodo conciliante. Eletto pontefice, in un sinodo (260-262) vagliò le accuse di eresia fatte al suo omonimo alessandrino; risultò che si trattava solo di improprietà di linguaggio, che l'accusato stesso chiarì.

In una importante lettera D. precisò la dottrina dell'unità e trinità di Dio contro triteisti e sabelliani (*Denz.-B.*, n. 48-51) e consigliò il termine « ὁμοούσιος » consacrato poi dal Niceno (325). Scrivendo a Dionigi Aless., ne accettò la giustificazione e lo premunì contro l'origenismo. Basilio ci ricorda l'invio di una sua lettera e di soccorsi alla Chiesa di Cesarea di Cappadocia nell'occasione di una invasione nemica; Eusebio a sua volta parla di una lettera a lui inviata dal concilio di Antiochia (264-269) per la questione di Paolo di Samosata e di altra di D. al suo omonimo di Aless. a riguardo di Luciano Martire.

Il *Liber pontificalis*, gli fa merito della riorganizzazione ecclesiastica a Roma. Fu sepolto nella cripta dei Papi nel cimitero di Callisto.

Bibl. — *Liber Pontificalis*, ed. Cantagalli, vol. III (1933) p. 56-59. — L. Duchesne, *Storia antica della Chiesa*, Roma 1911, c. XXIII. — P. Batiffol, *La paix constantinienne*, Paris 1914, p. 94 ss.

DIOSCORO, Antipapa († 14-10-530), alessandrino, si distinse a Roma come abile ambasciatore di papa Simmaco (v.) presso re Teodorico (505), da cui ottenne un più energico intervento contro Lorenzo (v.) e i laurenziani, e come legato di papa Ormisda (v.) in Oriente (519): D., ancora diacono, il più benemerito membro dell'ambasceria che comprendeva inoltre Germano vescovo di Capua, un vescovo Giovanni, il prete Blando e il diacono Felice, ebbe la gioia di veder accettata la *formula Hormisdae* dal patriarca Giovanni, dall'imperatore, dal senato e dal popolo bizantino, con che si chiudeva, dopo 35 anni, il tempestoso scisma acaciano (v. Acacio *di Costantinopoli*). Si veda la relazione di D., presso Mansi, VIII. 454-56.

Alla morte di Felice IV (v.), nel settembre del 530, veniva eletto papa nella Basilica Vaticana dalla maggioranza del clero romano, mentre un altro papa, Bonifacio II (v.) veniva eletto nella basilica Giulia. Morto D. un mese appresso, 60 preti suoi

sostenitori rinunciarono allo scisma, anatematizzando in un *libellus* D. e professando fedeltà a Bonifacio. Il partito dioscoriano si pentì poi di questo atto, ed ebbe soddisfazione quando papa Agapito (v.) riesaminò la questione e reintegrò l'onore di D. (535), bruciando in mezzo alla chiesa il libello dell'anatema (*Liber Pontificalis, Vita Agapiti* 1, ediz. Cantagalli, IV, p. 131 s).

Bibl. — Duchesne, *La succession du pape Félix* IV, in *Mélanges d'Archéol. et d'Hist.*, 3 (1883) 239 ss. — P. Ewald, *Akten zum Schisma des Jahres 530* in *Neues Archiv* 10 (1885) 412 ss., in base ai nuovi documenti scoperti e pubblicati da G. Amelli in *Scuola Cattolica*, 1882. — J. B. Sagmüller in *Teologische Quartalschrift* 85 (1903) 91-108, 235-54. — H. Grisar, *Roma alla fine del mondo antico*, II (Roma 1930, v. indice analitico (*D diacono*).

DIOSCORO, Santo Figlio di un lettore e capoesattore delle imposte in Cinopoli (probabilmente l'odierna El-Qis nel Medio Egitto), fu arrestato dal curatore della città e inviato al prefetto d'Alessandria Culciano che, dopo averlo tenuto a lungo in prigione, lo chiamò in giudizio, lo sottopose tre volte a tormenti e infine lo fece decapitare. Ciò avveniva circa il 305-306, all'inizio della persecuzione di Diocleziano e Massimiano, come sembra assai probabile. E, invece, impossibile stabilire la data sicura del martirio, tra le varie indicate. Il 13 ottobre, seguito dai Greci, e il 18 maggio, festeggiato dai Latini, son le più attendibili.

L'interesse suscitato recentemente intorno alla figura di questo martire dipende dalla sicura antichità della sua *Passio* (non è più tardiva degli inizi del sec. VI) e dal fatto che essa, nonostante alcune amplificazioni, conserva una solida trama storica, attraverso la quale ci vien tramandata in D. la figura di un martire mistico che, non solo non sacrifica agli dèi nè consegna i libri santi, ma è reso insensibile ai dolori più strazianti, per una specie di rapimento estatico, nel quale, con ardore d'apostolo, chiese a Dio il dono della fede per i suoi carnefici.

L'ipotesi che il culto ai santi di nome D. abbia origine da quello mitico ai Dioscori non à nessuna base scientifica, tanto meno per il nostro.

Bibl. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Maji* IV (Venetiis 1740) *die* 18, p. 145. — Synaxarium *Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. H. Delehaye (Bruxelles 1902) col. 786. — Analecta Bolland., XXIII (1904) p. 427-432; XXIV (1905) p. 321-342; XXXIX (1921) p. 333-344; XL (1922) p. 324-327 e 352-354. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, IV-1, col. 1034-1039. — P. Allard, *La Passion de saint Dioscore*, in *Mélanges Godefroid Kurth*, Liège 1908, p. 61-72. — J. Rendel Harris, *The Dioscuri in the Christian Legends*, London 1903. — Pio Franchi de' Cavalieri, *I SS. Gervasio e Protasio sono una imitazione di Castore e Polluce?* in *Nuovo Bullettino di Archeologia Cristiana*, t. IX, 1903, p. 109-126.

DIOSCORO e Dioscoriani. D. fu arcidiacono e successore (444) di S. Cirillo nella sede patriarcale di Alessandria.

Carattere violento, si attirò, appena eletto, ostilità non lievi per le vessazioni contro i parenti e i confidenti del predecessore. Dominato da forte ambizione, favorito dalle circostanze, sognò di portar la sua sede ad un potenziamento non mai prima raggiunto. Purtroppo non fece che dar esca all'incendio che stava per scoppiare con l'eresia di Eutiche (v.). Lanciato l'allarme in un sinodo costantinopolitano del 448 contro le dottrine eretiche di Eutiche, condannato e deposto l'eresiarca, fu Dioscoro a riceverlo nella sua Chiesa ed a reintegrarlo nelle sue funzioni sacerdotali e di archimandrita. Quando, nell'agosto del 449, l'imperatore Teodosio II convocò un concilio ad Efeso, Dioscoro lo presiedette. Benchè papa Leone avesse mandato, a mezzo dei suoi legati, alcune lettere per regolare le decisioni del concilio — tra esse la celeberrima ep. 28.ª a Flaviano (v.) che esprimerà, nel 451, a Calcedonia la fede ortodossa — la piega che Dioscoro fece prendere al concilio meritò alla riunione il nome di « Latrocinio » (v.). Il concilio di Calcedonia (v. Monofisitismo), che riesaminò la dottrina di Eutiche, dovette occuparsi pure di D. e del suo conciliabolo. Il patriarca di Alessandria fu deposto coll'imponente suffragio di 294 voti non tanto per ragioni dottrinali, quanto piuttosto per i gravi atti di violenza, di insubordinazione e di abuso di autorità di cui si era reso colpevole.

Si trattò pure dei complici di D., ma incontrarono molta clemenza, perchè la debolezza con cui ad Efeso nel 449 avevano seguito il patriarca, apparve più frutto di paura che di animo cattivo.

D. morì esule a Gangra in Paflagonia (454). Di lui non conosciamo nessuno scritto.

Uno dei seguaci di D., Timoteo, dai monofisiti fu consacrato vescovo di Alessandria nel 457, e fu autore di un violento libello contro S. Leone papa e il concilio di Calcedonia.

Bibl. — PL 54, 624-27: lettera di Leone Magno a D.; PG 83, 1231 e 1266-75: due lettere di Teodoreto di Ciro a D. — F. Nau, *Histoire de Dioscore, patriarche d'Alexandrie, écrite par son disciple Théopiste*, in *Journal asiatique*, serie X (1903) t. I, 5 ss, 241 ss; II, 181 ss. — F. Haase, *Patriarch Dioskur I von Alexandria, nach monophysitischen Quellen*, Breslau 1908. — Id. in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 340. — Hefele-Leclercq, II. 669 ss. — G. Bareille in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 1369-75.

DIPLOMATICA. È la scienza che studia i diplomi, ossia le originali attestazioni scritte di contenuto giuridico. Scienza relativamente recente, di cui può considerarsi fondatore il grande Mabillon (v.) coi suoi *De re diplomatica libris sex*, Parigi 1681: *Supplem.*, 1704. Essa studia distintamente: i fattori dei documenti (autore, destinatario, scrittore, ecc.), la forma (soggettiva e oggettiva) e le caratteristiche (interne ed esterne), allo scopo di accertarne l'autenticità e quindi il valore. Si distinguono documenti privati, D. sovrani e D. pontifici: questi ultimi sono i più importanti sia per l'autorità da cui promanano, che per la varietà di argomenti e di destinatari. Il più antico documento papale sembra sia un frammento d'una lettera di Adriano I a Carlo M. Vengono poi sempre più copiosi i privilegi e le epistole; bolle, brevi, motu proprio, scritti d'altra forma. — Enc. It., XII, 954 *b*-62 *b*, con *bibliografia*, cui s'aggiunga: D. Papebroch, *De diplomatis discernendis* in Acta SS. *Aprilis* II (Venetiis 1738), *Propylaeum antiquarium*, p. I-XXXII. — A. De Bonard, *Diplomatique générale*, Paris 1929. — F. Zoepfl in *Lex. für Theol. u. Kirche*, X, col. 444-47.

DIPLOMAZIA Pontificia. v. Corpo diplomatico.

DIRCKING Giovanni, S. J. (1641-1716), scrittore ascetico, n. a Bocholt (Westfalia), m. a Geyst (Westfalia). Tra le sue opere di solido contenuto, spesso ristampate, notiamo: *Horologium sacerdotale* (1691); *Manuale Pastorum* (1702); *Exhortationes ad Religiosos* (1704); *Semita perfectionis* (1705); *Domus aeternitatis damnatae*, 4 voll. (1713); *Horologium juventutis* (1718); *Pharetra infirmorum* (1714); ecc. — Sommervogel, III, 91-97; IX, 229 s. — Dubr, *Gesch. der Jesuiten*, vol. III e IV.

DIREZIONE Spirituale. Si può intendere sotto questo nome qualunque forma di assistenza spirituale volta ad aiutare il prossimo nel conseguimento della salvezza, come in genere la D *pastorale* e, più particolarmente, la D. *sacramentale*, data nel sacramento della Penitenza: v. Confessore.

L'uso ha però consacrato ormai un senso specifico, intendendosi per D. S. *l'assistenza prestata in modo abituale ad un'anima, allo scopo di aiutarla a conseguire una maggiore perfezione di vita cristiana.*

I. **Concetto e limiti.** Per una esatta concezione della D. S. è indispensabile delimitarne la natura, distinguendola da altre forme di azione spirituale che, per esserle affini o associate, tuttavia non le appartengono. *Direttore spirituale* è colui, al quale un'anima si affida abitualmente, manifestandogli il proprio interno, onde venir guidata nella via della perfezione. In quanto tale, il D. S. è *distinto* dal confessore. L'oggetto proprio della confessione sono soltanto i peccati; l'oggetto invece della D. S. è tutto ciò che interessa il perfezionamento delle anime (cf. Tanquerey, n. 541). Tuttavia d'ordinario avviene che il confessore e il D. S. coincidano.

Il D. S. è generalmente sacerdote, sebbene in via straordinaria, come lo comprovano fatti di tutti i tempi, anche dei laici ne possano esercitare le funzioni. A) Egli non è un semplice amico. Pur essendo l'amicizia spirituale un valido stimolo e aiuto nella ricerca della perfezione, essa è basata su di una eguaglianza di rapporti ch'è contraria alla superiorità implicita nel concetto stesso di direzione. B) La misura esatta dell'*autorità del D. S.* sull'anima non va, d'altra parte, cercata nell'ambito della virtù d'obbedienza; si deve dir piuttosto un'*autorità morale*, a cui corrisponde nell'anima l'esercizio combinato delle virtù di prudenza e di umiltà. C) Per questo, gli avvisi e le direttive del D. S. sono, di solito, indicazioni di un giudizio, al quale l'anima deve prudentemente accedere, ma non si posson giudicare senz'altro come manifestazioni dei divini voleri circa le concrete circostanze, in cui essa si trova. D) Ne segue pure che il *voto di obbedienza al D. S.*, quale fu praticato da parecchi santi, non va accettato dal direttore, se non dopo un accurato esame delle circostanze; nè egli deve imporlo, se non eccezionalmente nel caso di certe anime scrupolose. E) Delicato è il caso possibile di *conflitto fra sottomissione al D. S. e obbedienza al superiore*. È chiaro che il D. S. potrà, eventualmente, basandosi sui principi della teologia morale, dichiarare che il precetto dell'autorità non obbliga, o che, viceversa, esiste obbligazione mentre il superiore lascerebbe libertà; ma egli non può assolutamente esimere l'anima dal vincolo di obbedienza all'autorità. Quando poi non si tratti di un vero precetto, il giudizio del D. S. potrà divergere da quello del superiore, data la maggior conoscenza ch'egli ha dell'anima; ma va tenuto presente che il superiore può facilmente da parte sua essere a conoscenza di circostanze ignote al D. S., sì che occorre a questo una grande avvedutezza nel giudicare e consigliare e non minor tatto nel mantener salvo il riguardo dovuto all'autorità.

II. **Necessità.** In diverse occasioni la Chiesa ebbe a condannare atteggiamenti avversi alla pratica della D. S.; recentemente ancora, a proposito dell'Americanismo (v.); ma è soltanto nel corso degli ultimi decenni che si è studiata metodicamente la questione della necessità di una D. S., per raggiungere la perfezione. La pratica e l'insegnamento dei santi, da una parte, e l'esame delle condizioni psicologiche e teologiche di un'attiva vita interiore dall'altra, hanno portato alle seguenti ormai comuni conclusioni:

1) La direzione è il mezzo normale e ordinario, col quale Iddio conduce alla perfezione l'anima, sebbene non si possa proclamarla mezzo assolutamente necessario.

2) La sua utilità per il conseguimento della perfezione è tale, che sarebbe temerario, e in ogni caso dannoso, il trascurarla.

3) Il grado di necessità e utilità, come anche le funzioni della D. S. variano sensibilmente col variare di diversi fattori: inclinazioni dell'anima, grado di vita spirituale raggiunto, stato di vita, circostanze straordinarie, ecc.

III. **Qualità del Direttore Spirituale.** L'attività del D. S. si risolve in una serie di giudizi pratici, aderenti alle concrete circostanze, in cui si va svolgendo l'esperienza spirituale dell'anima, ma regolati nello stesso tempo da un insieme di principi propri della teologia spirituale. Di qui un duplice ordine di esigenze, teoriche e pratiche, che saranno soddisfatte soltanto grazie ad una complessa preparazione che vada arricchendosi via via con l'esercizio.

Il campo delle *conoscenze scientifiche e letterarie* necessarie al D. S. è abbastanza vasto e vario. Anzitutto si esige una solida conoscenza della teologia, e, più specialmente, della teologia spirituale, delle varie scuole di spiritualità e della letteratura spirituale, tanto del passato quanto del presente. E' anche necessaria una buona cultura in fatto di psicologia e di psicopatologia (v. più innanzi). Privo di tali conoscenze, egli si ridurrebbe ad una attività puramente empirica e casuale con poco o nessun vantaggio dell'anima.

Ancor più numerose ed importanti sono le *esigenze pratiche* che l'esercizio della D. S. impone. E' necessaria una certa esperienza personale della vita spirituale e della direzione, sia attiva che passiva; quantunque non sempre sia necessaria una diretta esperienza degli stati — specialmente superiori — in cui può trovarsi l'anima.

E' chiaro che ove questa personale esperienza di vita spirituale sia sbocciata in una vera santità, si ha la condizione ideale, che rende il direttore perfettamente sintonizzato alla vita che deve promuovere nell'anima.

Regola insieme e movente di tutte le qualità richieste nel D. S. sono una prudenza affinata e un criterio giusto delle concrete possibilità e circostanze. In una parola si può definire tutto ciò: *dono del consiglio*.

Nei suoi rapporti con l'anima il D. S. deve sempre mantenere un certo riserbo, che serve ad assicurare la sua posizione di superiorità morale. Questo riserbo non si applica solo a ciò che riguarda la propria vita individuale, ma anche al concetto pieno che egli si forma dell'anima che dirige e alla maniera di trattarla. La manifestazione del proprio giudizio circa l'anima e l'uso di prove a suo riguardo sian dunque cauti e moderati.

Una vivida coscienza della propria condizione di strumento a fianco dell'artefice principale della perfezione che è lo Spirito Santo e, per conseguenza, lo sforzo per conoscere, quanto più è possibile, i misteriosi modi dell'azione divina nelle anime al fine di assecondarla costantemente, e una volonterosa adesione alle ispirazioni divine, che, preparate nello studio e nella riflessione e sollecitate nella preghiera, Dio si degnerà accordargli, assicureranno al D. S. le condizioni necessarie ad un fruttuoso ministero.

IV. **Funzione del D. S.** Si può considerare l'azione, necessariamente molteplice, del D. S. sotto tre aspetti: *conoscenza* dell'anima, *insegnamento*, *aiuto*.

È fondamentale che il D. S. *conosca* intimamente l'anima che dirige. Il suo temperamento, l'indole, le qualità e i difetti naturali, le abitudini (buone o cattive) acquisite; le grazie ricevute; i progressi attuati; i peccati commessi; le disposizioni e gli impulsi attuali della grazia; la condotta spirituale attuale; sono tanti punti, a cui va estesa la sua conoscenza. Questa si consegue con vari mezzi. Principalmente mediante le relazioni o comunicazioni spirituali, con cui l'anima rende conto del proprio interno. Il D. S. deve abilmente addestrare l'anima all'introspezione e a una chiara e sobria esposizione del proprio intimo, osservando l'effetto prodotto da letture consigliate, interrogando, dando suggerimenti, facendo discussioni, ecc ; ma, tenendo ben presente di non trasformare l'anima in un « soggetto » di esperienza, e di non coltivare in lei una tendenza morbosa all'autoinquisizione.

Inoltre il D. S. non si limita a ciò che può conoscere per via diretta, ma ricorre ai comuni mezzi d'informazione messi a sua disposizione della moderna psicologia. Molto discreto ed avveduto sia l'uso delle relazioni scritte (v. più innanzi).

Il compito di *istruire* l'anima va svolto in forma concreta, cogliendo tutte le occasioni che si prestano. Si comunicano da una parte i principi generali della vita spirituale, nel grado e nella forma che sono meglio adatti allo stato dell'anima, avendo a cuore che la sua vita interiore sia saldamente basata sulla conoscenza della dottrina dogmatica e morale e su di una profonda partecipazione allo spirito della liturgia. D'altra parte si deve applicare ai casi individuali e concreti la dottrina generale, con prudenza e perseveranza, cercando contemporaneamente di allenare l'anima a fare da sè questo lavoro di applicazione al concreto dei principi generali.

L'*aiuto* del D. S. resta quasi sempre necessario anche in anime assai avanzate, per controllare e stimolare la buona volontà e lo sforzo. Quest'azione di assistenza si risolve negativamente nell'applicazione del Discernimento degli spiriti (v.) e positivamente in varie forme di illuminazione immediata, di incoraggiamento, e talvolta anche di rimprovero.

V. **Doveri del discepolo.** Tre momenti vanno considerati: la *scelta* del D.; le *relazioni* con lui; il *cambiamento* del D.

La *scelta* del D. S., eccetto il caso di indicazione ordinaria fatta dalle stesse circostanze o quello di speciale ispirazione di origine soprannaturale, deve venir condotta con una diligente ponderazione delle qualità delle persone su cui potrebbe cadere, delle circostanze esterne e personali. Bisogna tener conto anche dell'accessibilità del direttore e ricorrere al miglior consiglio di persone avvedute. Tutta la scelta va guidata da spirito schiettamente soprannaturale. Ma la libertà nella scelta o accettazione della persona è una condizione fondamentale per l'efficacia stessa della direzione. Giova qui ricordare come lo stesso *CJ* interdica severamente a tutti i Superiori Religiosi di indurre in qualsiasi modo i propri sudditi a rendiconti di coscienza (conscientiae manifestatio), benchè non sia proibito ai sudditi e anzi sia vantaggioso che essi spontaneamente e con filiale fiducia aprano il proprio animo ai Superiori, richiedendone anche, se questi siano sacerdoti, lumi e direzione per la propria coscienza (can 530 § 1-2).

Il D. S. dev'essere *unico*, sebbene si possa sempre convenientemente ricorrere al consiglio di altri.

Le *relazioni* col D. S. si raccolgono nei seguenti termini: rispetto, apertura, docilità e costanza.

Il rispetto dev'essere alimentato dalla considerazione della funzione soprannaturale del direttore ed espresso in una corrispondente tonalità di sentimenti e di condotta al suo riguardo. L'apertura di cuore, che si traduce in una fiduciosa e franca esposizione del proprio intimo, è l'esigenza fondamentale di una direzione efficace; ma dev'esser regolata da una vigile sobrietà di espressione. Senza docilità e senza costanza i vantaggi della direzione sono annullati.

Il *cambiamento* di D. S. esige una valutazione delle circostanze esterne e personali fatta con i criteri stessi, coi quali se ne conduce la scelta; ma si deve, inoltre, far attenzione a che l'incostanza o altro movente disordinato non ne siano ispiratori.

VI. **Forme speciali di Direzione.** 1) *Direzione delle donne.* Data la peculiarità della psicologia femminile e per diversi ordini di considerazioni — sia individuali che sociali — la direzione femminile esige una particolare avvedutezza e delicatezza di esercizio. Il direttore deve in questo caso, far tesoro degli aiuti che la psicologia e una lunga tradizione ecclesiastica mettono a sua disposizione, come pure, negativamente, delle cautele da esse indicate.

2) *Direzione epistolare.* Questa forma di direzione è soggetta a parecchi inconvenienti che la rendono consigliabile soltanto in casi piuttosto rari. Si tratta generalmente di anime già conosciute e con le quali si ebbe rapporto direttivo per un certo periodo di tempo. Quando sia opportuno scegliere tale forma, occorrono prudenza e sobrietà, sia nella sostanza che nella forma. L'uso di scrivere lettere spirituali non va senz'altro addotto come prova che autorizzi la corrispondenza per direzione poichè, a ben guardare, nelle classiche corrispondenze spirituali del passato si tratta più spesso di lettere d'amicizia o, più largamente, spirituali, che non di vere lettere di direzione.

3) *Direzione dei nevropatici e dei psicopatici.* Per lungo tempo non si è avuto un criterio scien-

tifico, che fosse di guida nella direzione di queste anime. Oggi è più facile inquadrare, sia pure da un punto di vista generale, i casi che più facilmente si presentano nella pratica. Occorre per questo distinguere nettamente le forme mentali, propriamente dette, dalle così dette psiconevrosi; ed assegnare peraltro un posto particolare agli Scrupolosi (v.).

Le forme mentali suscettibili di direzione sono evidentemente quelle, che non implicano una totale alterazione della vita psichica, ma pur presentano delle notevoli anomalie a carico di questo settore della persona umana. Sarà perciò opportuno che il sacerdote conosca non solo superficialmente i sintomi principali, tenendo soprattutto presenti le così dette distimie e ciclotimie, nella perturbazione del sistema della vita sentimentale ed emotiva. Il D. S. dovrà in questi casi tenere particolarmente conto dei così detti complessi di inferiorità non rari a riscontrarsi in soggetti aventi tare psichiche; starà al suo intuito saper cogliere questi motivi anche in coloro che non sono dei malati mentali, ma ne possono presentare taluni sintomi caratteristici. Va notata in particolare la melanconia propria degli stati depressivi, di cui dovrà tenersi conto onde prevenire le possibili conseguenze che possono giungere nei casi estremi sino al suicidio.

Una terapia psichica di elevazione del tono spirituale depresso dovrà coadiuvare efficacemente l'opera del medico.

La D. S. dei nevropatici va soprattutto considerata nel confronto dei nevrastenici (secondo l'antico e oramai superato termine), degli psicastenici e degli isterici. Il direttore dovrà attingere la nozione esatta delle forme, che si presentano in questo campo, nei libri di medicina pastorale. Egli corre in questa prima iniziazione, ove non venga avvalorata da una successiva esperienza, un frequente rischio: quello di confondere i campi, e di non tenere sufficientemente conto delle reciproche relazioni psicosomatiche, oppure di insistere eccessivamente in queste onde spiegare tutto ciò di cui non sa rendersi esattamente conto. Per questo come del resto negli altri campi della direzione, il sacerdote dovrà, pure valorizzando i criteri generici di giudizio, applicare questi ai singoli casi, non mai del tutto identici e perciò suscettibili di un diverso trattamento.

Mentre nei nevrastenici si ha un prevalere di sintomi fisici che non è nella competenza del sacerdote di curare, i sintomi psichici verranno assumendo una sempre più larga importanza nel caso della psicoastenia e dell'isterismo. Per la psicastenia esistono nella letteratura scientifica moderna delle ampie ed esaurienti descrizioni, che possono venire utilizzate per una diagnosi dei casi che si presentano. Assai più difficile è la cura di queste forme morbose. Occorrono in più larga misura nel D. S. la pazienza, la fermezza, la comprensione e la carità. Certamente sarà opportuno ricorrere ad una valutazione esatta delle differenze che intercorrono tra coscienza psicologica e coscienza morale (v. Coscienza), tra questi elementi che sono spesso deficienti nella forma consueta di psicoastenia e di scrupolo. Il fatto che il soggetto sappia di essere affetto da questa forma presenta una indubbia utilità e giustifica la sua dipendenza dal direttore che dovrà essere sollecita di mantenere un grande equilibrio e una grande prudenza, cercando di infondere una più larga confidenza in Dio, specialmente negli scrupolosi, e uno spirito di gioia e di serenità sempre necessario, ma specialmente importante per queste anime. Il D. S. dovrà cercare, per quanto è possibile, di rieducare all'autocontrollo e all'autodominio, per far superare più compiutamente la crisi. Trattandosi di casi passati allo stadio cronico, il compito è più difficile ed offre minori probabilità di riuscita.

È certo però che molte volte dipende anche dall'incapacità del D. S. lo sviluppo di forme che sarebbero, ben trattate, suscettibili di guarigione, almeno parziale. Il principio dell'evidenza, e dell'agire « come va » forniscono una base assai ragionevole alla direzione e alla formazione all'autodominio degli scrupolosi. Particolare attenzione merita pure la frequenza dei Sacramenti, in particolare alla Penitenza, da parte degli scrupolosi. Si dovranno usare in questi casi criteri morali che valgano ad equilibrare il rigorismo proprio di tali anime.

Di fronte agli isterici è soprattutto indicata una grande prudenza di atteggiamenti. Non si deve credere che questa infermità rappresenti una tara dal punto di vista morale come spesso si è inclini a credere. Giovera insistere sulla correzione di quelle alterazioni morali della personalità, che possono nascere ove non siano corrette in questi soggetti e soprattutto la tendenza alla simulazione e all'egocentrismo. L'attività caritativa e la semplicità formano una base favorevole allo sviluppo dei sentimenti contrarii.

In particolare considerazione dovranno prendersi i fatti di ordine paranormale presentati dagli isterici.

Bibl. — Tutti i manuali di teologia spirituale (Tanquerey, Zimmermann, Naval, Schrijvers, v. Hertling, Garrigou-Lagrange, ecc.), hanno un capitolo sulla D. S. — Notevole, fra tutti, P. de Guibert, *Theologia spiritualis, ascetica et mystica*, Romae 1937, p. 167-197.

Opere: Beaudenom, *Pratica progressiva della confessione e della direzione*, tr. it., Torino, s. d. — Adloff, *Ars Artium, Il confessore direttore*, Torino. — L. Boccardo, *Confessione e direzione*; Parte prima: *Il figlio spirituale* (un vol.); Parte seconda: *Il padre spirituale* (2 voll.), Torino 1921. — R. Plus, *La direzione secondo i maestri spirituali*, tr. it., Torino 1930. — H. D. Noble, *Le discernement de la conscience*, Paris 1934. — A. Saudreau, *I gradi della vita spirituale*, Milano 1937 (2 voll.). — J. G. Menendez-Reigada, *De dirección espiritual*, Salamanca 1934 — Far vivere la Grazia, Milano 1939. — Per campi speciali: Ehl-Creusen, *Direction spir. des Religieuses*, Paris 1936; Toth Tihamer, *L'educatore spirituale del giovane*, Venezia 1936; M. Pellegrino, *La D. S. dei giovani*, Roma 1938; C. Gnocchi, *I giovani del nostro tempo e la D. S.*, Roma 1940; Ed. Poppe, *La D. S. dei fanciulli*, Milano 1939; G. Nosengo, *Formazione del fanciullo alla pietà*, Milano 1938.

Non è stata ancor fatta una storia della D. S., che riuscirebbe di grande utilità e sommamente suggestiva. La via migliore per impadronirsi dello spirito e della tecnica della direzione sarà difatti sempre quella di frequentare i grandi direttori spirituali del passato, come per esempio San Francesco di Sales (cf. Vincent, *S. F. de S. directeur d'âmes*, Paris 1923; Müller *La joie dans l'amour de Dieu*, Paris 1935), oppure San Vincenzo de' Paoli (cf. Arnaud d'Agnel, *S. V. de P. directeur de conscience*, Paris 1925). Lo studio dei loro procedimenti e l'assimilazione dei loro scritti forniranno la più pratica illustrazione dei principi sopra esposti.

Per la D. S. degli psicopatici: H. Bless, *Psychiatrie pastorale* (vers. dall'olandese), Bruges 1936. — Schulte, *Was der Seelsorger von nervosen Seelenleiden wissen muss*, Paderborn 1936. — De Sinety, *Psicopatologia e Direzione*, Brescia 1938 — Tonquedec, *Anormaux* (*Sanctification des*) in *Dict. de Spiritualité*, I, col. 678-689. — Id., *Les maladies nerveuses et mentales et les manifestations diaboliques*, Paris 1938. — A. Eymieu, *Le gouvernement de soi même. Obsession et scrupule*, 2 voll., Paris 1930 (tradotti anche in ital.) — Klug, *Les profondeurs de l'ame*, Mulhouse 1938.

DIRITTO. *Definizione.* 1) *Il D. sotto l'aspetto scientifico, filosofico e storico.* 2) *Il D. naturale.* 3) *Distinzioni del D.*

Secondo una definizione autorevole e assai diffusa il D. può dirsi: « Ordine delle azioni tendenti al soddisfacimento dei veri interessi umani, posto e garentito dall'autorità sociale »; esso è quindi un complesso di norme poste non soltanto dall'autorità costituita nello Stato, ma anche da qualsiasi autorità costituita in una società organizzata (dottrina della *socialità* del D., che si contrappone a quella della *statualità* del D.); e se si può dubitare che sia vero e proprio D. quello posto da ogni e qualsiasi società (per es. le società di ladroni, ecc.), ciò avviene perchè quando ci si riferisce ad una « società organizzata » si pensa ad una società riconosciuta comunemente come vera e propria istituzione e che si affermi come tale da lungo tempo.

1) Ma è sufficiente a caratterizzare il D. l'essere esso emanato dall'autorità sociale come comando munito di sanzioni? Non occorre forse che nella loro sostanza tali comandi rispettino la giustizia? In altri termini, il D. ingiusto è vero diritto? L'affermazione, tradizionale nella dottrina cattolica, che « lex injusta non est lex » non farebbe appunto concludere che una norma ingiusta, sia pure posta dall'autorità sociale (per es., dallo Stato) non sarebbe in realtà una norma di D., ma soltanto una manifestazione di forza prepotente? Questo gravissimo problema, che sta a base di tutta la teoria del D. ed è uno dei più gravi problemi della vita umana sociale, può essere probabilmente, se non del tutto risolto, almeno chiarito e avviato alla sua soluzione, se, accogliendo una dottrina proposta recentemente da un illustre filosofo neoscolastico italiano (Francesco Olgiati), si distinguono tre aspetti del concetto di D.: l'aspetto *scientifico*, l'aspetto *filosofico*, l'aspetto *storico*.

Sotto l'aspetto *scientifico*, si considera come D. quel concetto empirico e meramente estrinseco che si ricava dall'insieme delle legislazioni di cui si può avere conoscenza; senza dubbio, in questo concetto, ottenuto mediante un'astrazione dai vari fenomeni concreti di legislazione, non si potranno avere che elementi soltanto *formali*, cioè il carattere di *comando* delle norme, l'essere esse accompagnate da *sanzioni*, l'essere esse emanate dall'*autorità* costituita in una data società organizzata, o istituzione, l'avere esse per oggetto soltanto le attività *esterne* sociali, degli uomini, ecc.; questi caratteri *formali*, ci daranno perciò il concetto *scientifico* di D.; e, inteso in questo senso, certamente noi possiamo dire che il D. può essere giusto o ingiusto e che perciò anche la legge ingiusta è legge, legge però soltanto formalmente.

Non più alla forma, ma alla sostanza, al « quid sit » si guarda invece, quando si considera il D. dal punto di vista *filosofico* e si indaga perciò come il D. dev'essere per corrispondere alla sua intima essenza e alla sua ragion d'essere. Nessun dubbio, allora, che il D. si riduca alla *giustizia*, che, cioè, sia vera l'affermazione di S. Tommaso (*Summa Theol.*, II^a-II^{ae}, q. LVII, art. 1 e ss.) « jus sive quod justum est »; prove di questa identificazione tra il concetto di *D.* nella sua sostanza e il concetto di *giustizia* si hanno sia nell'intuizione profonda che di tale identificazione ha la coscienza umana, sia nella persuasione radicata in ogni popolo, e tanto più chiara quanto più alta è la civiltà di esso, che il D. è giustizia, e che il D. posto dallo Stato o da altri enti contro i principî della giustizia, è esplicazione di forza bruta, è violenza, e non « vero D. ». L'identificazione tra *D.* e *giustizia* si ha dunque sempre quando si intenda per *D.* non già *sic et simpliciter* le norme effettivamente poste dalle varie autorità sociali, ma ciò che dovrebbe essere comandato in osservanza dei principî fondamentali della giustizia. Fortunatamente spesso ciò che è *D.* da un punto di vista soltanto *scientifico*, che ne ha cioè soltanto i caratteri formali, è anche *D.* dal punto di vista *filosofico*, in quanto corrisponde alla giustizia (così per es., le norme penali che puniscono l'omicidio, il furto, ecc.); altre volte invece, non vi è tale coincidenza e si può dire allora che una data norma, poichè è ingiusta benchè appaia come *giuridica* da un punto di vista formale, non costituisca però una *norma di D.* se la si valuta nella sua essenza, cioè dal punto di vista filosofico.

L'identificazione tra *D.* e *giustizia* non significa affatto una negazione dell'importanza della *forza* per il D.; la forza dev'essere strumento del D. ma bisogna affermare chiaramente che la forza non è il D., che vi può essere anzi tra i due elementi una opposizione assoluta; e occorre anche aggiungere che in questa opposizione la vittoria non è detto spetti alla forza, poichè gli elementi morali di cui il D. vero è risultante finiscono per trionfare, per una profonda legge di giustizia insita nella umanità. Identificare D. e giustizia non vuol dire poi negare lo stretto nesso che corre tra *D.* e *utilità*; l'utile razionale, la ricerca ordinata del proprio bene, la realizzazione dei propri interessi nell'ambito della legge morale, costituisce anzi per il D. un elemento di essenziale importanza; poichè il D. è appunto indirizzato a proteggere l'attività dei singoli rivolta al proseguimento dei propri interessi. Soltanto l'utile egoistico, in cui si dimenticano le esigenze della complessa realtà sociale e si cerca di sacrificarle ai propri interessi intesi in un senso ristretto e contingente, è in opposizione al D. giusto.

I due punti di vista finora esposti, lo *scientifico* e il *filosofico*, trovano in certo modo la loro unità nel punto di vista *storico* del D., l'aspetto cioè sotto il quale si riguarda il fenomeno giuridico non già tenendo presenti i suoi caratteri formali o la sua essenza, ma considerandolo nella sua connessione con tutta la realtà, cioè in rapporto alle concezioni religiose, filosofiche e morali delle società in cui quel dato D. vige, alle attività culturali, politiche economiche, che in esse si svolgono, agli stessi caratteri psicologici in esse dominanti, ecc. Da questo punto di vista, ci si mostra quella che è l'unità fondamentale, anche se ancora oscura, dei due concetti, *scientifico* e *filosofico*, pur nella loro apparente contraddizione. Infatti assai spesso quelle norme che,

per averne i caratteri formali, potevano essere dette *D.* in senso scientifico, e si opponevano d'altra parte al *D.* in senso filosofico, perchè ingiuste, rivelano all'esame dello storico la loro intima *anti-giuridicità* anche sul piano della forma in quanto, facendo trionfare l'ingiustizia e la forza bruta, hanno scosso anche proprio le basi dell'ordinamento giuridico concreto e ne hanno rovinato la vita e l'autorità; ed è possibile, e perfino probabile, il caso inverso, che cioè l'esame storico di date norme giuridiche che erano sembrate in netta opposizione con la giustizia, si rivelino poi fornite oltre che dei caratteri formali della giuridicità anche di quelli essenziali, si dimostrino coincidenti con la giustizia. È da aggiungersi che, a chi considera lo sviluppo della storia del D. si rivela chiaramente la importanza di quelle aspirazioni alla giustizia, che i legislatori possono dimenticare o anche contraddire per qualche tempo, ma che sovente riescono presto o tardi a realizzarsi in norme giuridiche concrete.

2) Il **D. naturale** è « ciò che è giusto in forza della natura degli esseri e dei loro rapporti concreti, prescindendo da ogni determinazione o norma positiva » (Olgiati). Ciò che si è affermato sopra, circa l'identificazione tra *D.* e *giustizia,* va dunque precisato in questo modo: il *D.* inteso in senso filosofico, si riduce tutto e sempre alla *giustizia:* ciò vale sia per il *D. positivo* (effettivamente vigente per volontà delle autorità costituite nelle varie società organizzate, Stati, Chiesa, ecc.) che per il *D. naturale.* Ma quanto al *D. naturale* l'identificazione tra D. e giustizia si ha senz'altro, per definizione; mentre vi possono essere norme di D. positivo, che *scientificamente* fanno parte del concetto di D. e dal punto di vista *filosofico* ne sono escluse in quanto ingiuste.

Il D. naturale, che è D. *divino*, ha la più grande importanza come fonte di D. nell'ordinamento giuridico della Chiesa (v. D. Canonico).

3) Molteplici sono le **distinzioni** che possono tracciarsi nel campo del D.

Per quel che riguarda il D. dello Stato, e in particolare dello Stato italiano, una « summa divisio » è quella tra *D. pubblico* e *D. privato.* Essa si fonda sulla natura dei rapporti regolati dalle norme: se questi rapporti sono tali che in essi interviene lo Stato od altri enti pubblici, nella loro qualità di enti forniti di potestà d'impero, essi sono considerati pubblici e le norme che li regolano sono attribuite al *D. pubblico;* altrimenti, si hanno rapporti e norme di *D. privato.*

Queste due vastissime categorie sono poi suscettibili di ulteriori distinzioni. Così il D. *privato* si divide in *D. civile,* che riguarda tutti i rapporti privati comuni, e *D. commerciale,* che regola invece quegli speciali rapporti privati che appartengono alla materia commerciale; il *D. pubblico* si distingue poi in *D. costituzionale,* complesso di norme relative alla organizzazione generale dello Stato; *D. amministrativo,* che regola l'attività degli organi dello Stato o degli altri enti pubblici sia tra loro sia nei confronti dei privati; *D. penale,* in cui sono indicate quali violazioni dell'ordinamento giuridico siano accompagnate da sanzioni penali; *D. ecclesiastico,* che regola l'attività dello Stato nei confronti della materia religiosa, in quanto questa dia luogo a rapporti esterni e sociali; *D. corporativo,* che ha per ambito i rapporti di lavoro e di produzione; *D. finanziario,* che si riferisce all'attività dello Stato e degli altri enti pubblici rivolta alla amministrazione dei beni pubblici e alla percezione dei tributi; *D. processuale, che* è il complesso di norme secondo le quali debbono applicarsi nei casi concreti le norme astratte contenute nell'ordinamento giuridico e che danno luogo ai diritti e a obblighi (cosiddette *norme di D. sostanziale,* in contrapposto alle *norme di D. formale,* che sono le norme contenute nel D. processuale e così si chiamano perchè si riferiscono alla *forma* in cui debbono essere attuate le norme di *D.* sostanziale).

Vi è poi, all'infuori del *D. interno* (parte dallo Stato nell'interno del suo ordinamento), il D. Internazionale (v.) complesso di norme poste non già da uno Stato o più Stati ma dalla comunità degli Stati (« comunità internazionale ») per regolare i rapporti tra più Stati, o anche tra uno Stato e la Chiesa (v. Chiesa e Stato).

Bibl. — Immensa fu in ogni tempo la letteratura sul concetto di D. nelle varie accezioni. Cf. i classici della filosofia e del diritto e i loro commentatori. V. anche s. v. Giustizia, Legge, Stato, ecc. — Rivista *internazionale di Filosofia del diritto.* — Vari notevoli contributi recenti in Riviste, ad es. in *Riv. di Filosofia Neoscol.* — L'Università Cattolica di Milano ha iniziato nel 1940 la pubblicazione di una rivista di scienze giuridiche, Jus, che ha per fine la costruzione e la difesa della scienza del D. nella luce del pensiero cristiano; contiene anche numerose rassegne dei movimenti legislativi, dottrinali e giurisprudenziali dell'Italia e dell'estero.

DIRITTO Canonico. I. La definizione del D. C. attualmente preferibile ci sembra la seguente: « Il D. C. è il sistema delle norme giuridiche, stabilite o fatte valere dalla competente Autorità della Chiesa Cattolica, secondo le quali è ordinata e opera la Chiesa stessa, e dalle quali è regolata l'attività dei fedeli, in relazione ai fini che della Chiesa sono propri ».

Da questa definizione si trae che il D. C. va considerato come *sistema* e come sistema di *norme giuridiche.* Il D. C. deve cioè essere visto come un « ordinamento organico obbiettivo di comandi », non come un semplice cumulo di norme; il che ha per conseguenza la necessità di tener presente, nella interpretazione e applicazione delle singole norme del diritto della Chiesa, tutto l'ordinamento di cui esse fanno parte.

Il D. C. dev'essere poi considerato come sistema di *norme veramente giuridiche,* come vero e proprio *diritto.* Poichè non sono mancate opinioni che hanno negato questo carattere essenziale al D. C., è bene brevemente dimostrare la nostra asserzione. In realtà, si può negare il carattere *giuridico* delle norme canoniche, soltanto se ci si attenga rigidamente alla c. d. « dottrina della *statualità* del diritto », per cui è vero diritto soltanto il complesso di norme emanate dallo Stato. Ma questa dottrina si può dire ormai superata, soprattutto in base alla considerazione che la *coattività* delle norme poste dallo Stato (cioè possibilità di farle osservare con la forza) è limitata in termini non molto diversi da quelli in cui è limitata la *coattività* delle norme poste dalla Chiesa; infatti, anche la forza dello Stato non può servire che in via preventiva, in quanto generalmente non può ripristinare integralmente l'ordinamento violato; ed è certo che la coazione che in via preventiva esercitano le norme della Chiesa

non ha minore forza ed efficacia di quella delle norme statuali. Secondo la dottrina ormai prevalente, detta della « *socialità del diritto* », si afferma che ove si abbia una società organizzata si ha anche, nell'interno di quella società, la possibilità di aversi vere e proprie norme giuridiche (ubi societas ibi jus); ed anche se si vuole ridurre tale dottrina in confini più ristretti, e seguire la dottrina della *istituzionalità del diritto*, per la quale sono norme *giuridiche* soltanto quelle che vengono emanate in una società organizzata che costituisca una « istituzione munita di supremazia originaria (sovranità) e considerata come tale da secoli », indubbiamente le norme canoniche sono norme giuridiche, poichè nessuno potrà mai negare che la Chiesa Cattolica costituisca una istituzione da considerarsi come munita di supremazia originaria da secoli. Il D. C. è quindi vero diritto, anche nei suoi caratteri *formali*, oltre che in quelli *sostanziali* (cioè di corrispondenza alla giustizia).

II. La storia del D. C. si può riassumere brevemente distinguendo cinque periodi:

1) Dalla costituzione della Chiesa al sec. XII. È questo un periodo in cui l'attività legislativa della Chiesa non è cospicua; l'elaborazione scientifica è scarsa o soprattutto non distinta dalla elaborazione delle dottrine teologiche e morali. Si hanno in tale periodo le *collezioni pseudo apostoliche* (« Doctrina duodecim Apostolorum »; « Didascalia Apostolorum »; « Canones ecclesiastici Sanctorum Apostolorum »; « Constitutiones Apostolorum »; « Canones Apostolorum »), le *collezioni orientali o greche-latine* (tra cui il *Nomocanone* di Fozio), le *collezioni antiche* (di cui particolarmente notevoli le *Collectiones Dionysii Exigui*, la *Collectio Hispana seu Isidoriana*, i *Libri poenitentiales*), la *Collezione pseudo-isidoriana o delle false Decretali* (v. Decretali) [False] varie collezioni in Italia (specialmente notevole la *Collectio Anselmo dedicata*, sec. IX), in Germania (così la *Collectio Reginonis*, del 906), in Francia (così il *Decretum Ivonis*, sec. XI), in Spagna (il *Polycarpus*, la *Collectio Tarraconensis*, la *Collectio Caesaraugustana*)

2) Dal sec. XII al sec. XVI. E' il periodo veramente aureo della legislazione e della letteratura canonistica. Non soltanto in esso fu composto in ogni sua parte il *Corpus Iuris Canonici* (v. Corpus Iuris Canonici) e videro la luce le *Regulae Cancellariae Apostolicae*, ma sorse, si sviluppò e si consolidò, non senza dare già qualche segno di grave decadenza verso la fine del periodo, una fioritura veramente mirabile di scienza canonistica: appartengono a questo periodo le scuole dei Decretisti, dei Decretalisti e dei Commentatori, e tre nomi bastano a riassumere la gloria di questa epoca del D. C.: Graziano (metà sec. XII) Sinibaldo dei Fieschi (Innocenzo IV † 1245); Giovanni Andrea († 1348); ma vi si aggiunge una pleiade di grandi canonisti: Enrico da Susa (il Card. Ostiense, † 1271), Guglielmo Durante († 1296), Guido da Baysio (*Archidiaconus*, † 1313), Baldo degli Ubaldi († 1400), Pietro di Ancarano († 1416), Francesco Zabarella († 1417), Antonio di Butrio († 1409), Giovanni da Imola († 1436), Niccolò Tudeschi (*Abbas Panormitanus*, † 1445), Felice Sandeo († 1503), Filippo Decio († 1535), Ludovico Gomez (1553).

3) Dal sec. XVI al sec. XIX. Questo periodo è dominato dalla grande opera di riforma compiuta dal Concilio di Trento che informa di sè la legislazione; la letteratura canonistica dell'epoca è assai abbondante, ma, verso l'ultima parte del periodo, a fianco di alcune opere veramente monumentali, si ha molta produzione di scarso valore dottrinale così che, mentre i diritti laici hanno un notevolissimo sviluppo scientifico e legislativo, il D. C. è in uno stadio di scarso sviluppo e di debole vitalità.

Nella legislazione, appartengono a questo periodo la *Collectio canonum et decretorum Concilii Tridentini*, e varie edizioni di *Bullaria* e di *Acta*, contenenti gli atti dei Romani Pontefici. Importanti sono poi le collezioni degli atti delle Sacre Congregazioni romane (tra cui le *Collectiones S. Congregationis Concilii*, *S. Congregationis Rituum*, ecc.). Nella letteratura canonistica, si hanno i nomi meritamente celebri di Francesco Suarez († 1617), Tommaso Sanchez († 1610), Ludovico Thomassin († 1695), Agostino Barbosa († 1669), Emanuele Gonzalez Tellez († 1640), Prospero Fagnani († 1678), Enrico Pirhing (1673), Anacleto Reiffenstuel († 1703), Francesco Schmalzgrueber († 1735), Carlo Sebastiano Berardi (1768), Prospero Lambertini (Benedetto XIV, † 1758).

4) Dal sec. XIX al sec. XX. In questo periodo matura, in modo sempre più evidente, la necessità della « codificazione » del D. C., la necessità, cioè, di riunire in una sola collezione di valore autentico ed esclusivo, le innumerevoli norme del D. C., in parte racchiuse nel *Corpus juris canonici*, collezione anch'essa lungi dal costituire un sistema legislativo adatto ai tempi moderni, e in parte sparse in una formidabile quantità e varietà di raccolte private, di atti ufficiali, di decisioni di Dicasteri pontifici, ecc..

Già da questo punto di vista, il periodo qui considerato è notevolissimo. Ma occorre anche notare che in esso si ha un altro fatto non meno rilevante: il fiorire della scienza romanistica, soprattutto in Germania, al seguito di un indirizzo prevalentemente storicistico quale è quello insegnato dal Savigny e dalla sua « scuola storica del diritto », ha per conseguenza che da parte di studiosi soprattutto tedeschi, formatisi ai severi e progrediti metodi di quella scuola, vengono portati allo studio della storia e del sistema del diritto della Chiesa contributi veramente fondamentali: basti ricordare le opere dei cattolici Giorgio Phillips († 1872), Federico Schulte († 1886), Rodolfo Scherer († 1918), Federico Vering († 1890), di Federico Maassen († 1900), e dei protestanti Emilio Friedberg († 1910), e Paolo Hinschius († 1898). Se da parte di studiosi laici e perfino acattolici si veniva così potentemente contribuendo allo studio del diritto della Chiesa, purtroppo meno veramente scientifica era l'opera di studiosi ecclesiastici del D. C., ad eccezione di qualche ecclesiastico di grandissimo valore quali, ad esempio, Francesco Saverio Wernz († 1914) e Pietro Gasparri († 1934).

5) Dalla pubblicazione del Codex juris canonici (1917) in poi. E' il periodo in cui ora viviamo e che rimane aperto ai più ampli sviluppi. Benchè la pubblicazione del *Codex* non abbia dato tutti i frutti di cui essa era feconda, non soltanto l'opera di applicazione della legge canonica da parte degli uffizi e dei tribunali ecclesiastici è stata enormemente facilitata e si svolge in maniera assai più univoca e sicura, ma la stessa scienza canonista appare attualmente destinata a nuovi e più alti sviluppi che non dovranno più aversi soltanto nel campo della

storia (dove pure resta moltissimo da fare) e della *esegesi* (metodo di commento ai singoli canoni del *Codex*, che ha la sua utilità grande, ma deve essere integrato con lo studio di tutto il sistema del D. C.), ma dovranno avere la loro attuazione soprattutto nel campo della *costruzione sistematica di tutto l'ordinamento della Chiesa*, allo stesso modo con cui la stessa costruzione (che è necessaria per una conoscenza veramente scientifica ed è essenziale, anche ai fini pratici, per comprendere il vero significato delle singole norme legislative), è stata compiuta negli ordinamenti laici moderni, specialmente in Germania, in Austria, in Italia e in Francia. A questo scopo è necessario porre a contatto con le norme del D. C. i concetti della scienza giuridica moderna senza dimenticare quello che è l'inconfondibile spirito del diritto della Chiesa. Cf. Del Giudice in *Diritto eccl.*, 50 (1939) 221-237.

III. Bibliografia. Non è possibile dare qui altro che l'indicazione delle principali trattazioni generali recenti di D. C., che possono essere più utili per la consultazione.

A) Studi Introduttivi. F. Cimetier, *Pour étudier le Code de Droit Can.*, Paris 1927, con supplementi fino al 1938. — B. Lijdsman, *Introductio in Jus Can. cum uberiori fontium studio*, I, Hilversum 1924. — M. Falco, *Introduzione allo studio del CJ*, Torino 1925. — G. Mollat, *Introduction à l'étude du droit canonique et du droit civil*, Paris 1930. — J. Zeiger, *De Juris Canonici ad Ecclesiae naturam habitudine*, in *Gregorianum* 16 (1935) 3-15. — A. Retzbach, *Das Recht der Katholischen Kirche nach dem CJ*, Freiburg in Br. 1935. — C. Sartori, *Enchiridion Canonicum* (le risposte della S. Sede dopo l'ediz. del CJ), Vicenza 1935[5], 1938[6]. — Kl. Mörsdorf, *Die Rechtssprache des CJ*, Paderborn 1937. — O. Giacchi, *D. C. e dogmatica giuridica moderna*, estratto da *Foro Italiano*, 1939. — U. Beste, *Introductio in Codicem*, S. John's Abbey Press 1938.

B) Manuali. R. Sohm, *Kirchenrecht*, München-Leipzig 1923, in 2 voll. — E. Eichmann, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des C. J. C.*, Paderborn 1923. — Claeys Boúúaert et Simenon, *Manuale juris Canonici*, Gand 1924. — I. B. Sägmueller, *Lehrbuch des kath. Kirchenrechts*, Freiburg i. B. 1925. — Koeniger, *Katholisches Kirchenrecht*, Freiburg i. B. 1926. — A. C. Jemolo, *Elementi di diritto ecclesiastico*, Firenze 1927. — G. Cavigioli, *Manuale di Diritto Canonico*, Torino 1939[2]. — Sipos, *Enchiridion Juris Canonici*, Pécs 1936[3]. — Del Giudice, *Istituzioni di Diritto Canonico*, Torino 1932. — M. Falco, *Corso di diritto ecclesiastico*, vol. I, Padova 1933, con successive ediz.; il vol. II, 4.ª ed., 1938, riguarda il *D. ecclesiastico italiano*. — G. Stocchiero, *Il codice del clero*[2], Vicenza 1938.

C) Trattati, Commenti. Sono ben noti e apprezzati quelli di B. Ojetti, incompleto (1927 ss), Vermeersch-Creusen, A. Blat, Wernz-Vidal, Van Hove (*Commentarium Lovaniense*, 1928 ss.), G. Michiels, F. M. Cappello, A. Coronata, Maroto, Berutti, Cocchi, ecc. — Fra le Riviste segnaliamo soprattutto *Apollinaris*, 1928 ss. — Per l'interpretazione autentica del *CJ* esiste una apposita Commissione Pontificia (v.), le cui risposte dal 1917 al 1940 sono state raccolte e pubblicate presso la Libreria Vaticana. Cf. anche Matth. A Coronata, *Interpretatio authentica C J*, Taurini-Romae 1941.

D) Studi storici. v. Corpus Juris. — A. Ortscheid, *Essai concernant la nature de la Codification et son influence sur la science juridique*, Paris 1922. — C. G. Mor, *Lex Romana canonice compta*. Testi di leggi romano-canoniche del sec. IX, Pavia 1927. — H. Eppler, *Quelle und Fassung katholischen Kirchenrechts*, Zurich-Leipzig 1928. — P. Fournier-G. Le Bras, *Histoire des collections canoniques en occident depuis les fausses décrétales jusqu'au décret de Gratien*, Paris 1931-32, in 2 voll. (cf. A. Van Hove in *Ephemer. Theol. Lovan.*, 9 [1932] 450-61), con un capit. preliminare sullo sviluppo delle collezioni can fino all'epoca delle false decretali — G. Le Bras, molti studi in *Revue historique du droit français et étranger*. — E. Roetser, *Göttliches und menschliches, unveränderliches und veränderliches Kirchenrecht von den Enstehung der Kirche bis zur Mitte des 9 Jahrh.*, Paderborn 1934. — G. Ermini, *Guida bibliografica per lo studio del D. comune Pontificio*, Bologna 1934. — O. Giacchi, *Formazione e sviluppo della dottrina della interpretazione autentica in D. C.*, Milano 1935. — E. Fournier, *Questions d'histoire du Droit Canonique* (I: Glosse e commentari sulle costituz. di Gregorio X; II: Le collezioni delle Estravaganti dal 1234 al 1294), Paris 1936. — S. Kuttner, *Repertorium der Kanonistik* (1140-1234), *Prodromus corporis glossarum*, Città del Vaticano 1937. — I. A. Zeiger, *Historia juris canonici*, I: *Historia fontium et scientiae juris can.*, Romae 1939. — Bertr. Kurtscheid, *Historia Juris Can.* Historia Institutorum, I. *Ab Ecclesiae fundatione ad Gratianum*, Romae 1941. — Guisc. Moschetti, *Bibliografia Juris Can.*, Romae 1942.

DIRITTO Ecclesiastico, secondo un'accezione spuria, ma pure invalsa fra i civilisti, indica *il diritto costituito dallo Stato in materia ecclesiastica o religiosa*. Invece, nel suo genuino concetto e considerato « oggettivamente », *D. E. è il complesso delle leggi d'origine divina o umana (ecclesiastica), che costituiscono e governano la Chiesa assicurandone la conservazione e il raggiungimento delle sue alte finalità*. Perciò, a rigore di termini, *D. E.* equivale a Diritto Canonico (v.).

Il D. E. si suole poi suddistinguere in *pubblico* e *privato*. Vario è presso gli Autori il criterio di questa suddistinzione, se essa si consideri dal lato scientifico, ripetendolo gli uni « ex parte finis », altri « ex parte causae efficientis », oppure « ex parte subiecti », altri ancora « ex parte obiecti ». Tuttavia i confini tra il D. E. *pubblico* e quello *privato* non sono chiaramente delineati e seguiti neppure nel *CJ*. Ond'è che praticamente nelle scuole per D. E. *pubblico* si intende *tutto e solo ciò che per diritto divino riguarda la Chiesa quale società perfetta*, e per D. E. *privato* (= *Diritto Canonico*) si intende *tutto il resto che riguarda la Chiesa per diritto umano (ecclesiastico) o che riguarda, sia per diritto umano sia per diritto divino, il governo dei fedeli*.

Il D. E. *pubblico*, nel senso ora determinato, si suddistingue a sua volta in *interno* ed *esterno;* quello riguarda la Chiesa, quale società perfetta, in se stessa: v. Chiesa; questo riguarda la Chiesa, quale società perfetta, nei suoi rapporti coll'altre società: v. Chiesa e Stato.

DIRITTO Internazionale. 1. Preso in senso oggettivo, il D. I. può definirsi: il complesso delle norme giuridiche che regolano i rapporti dei membri della società internazionale. Preso in senso soggettivo, è il complesso dei diritti e doveri che legano i membri della società internazionale.

2. La questione circa il *fondamento* del D. I. è di tanta importanza che dalla sua soluzione dipende l'efficacia, il contenuto e l'esistenza stessa del D. I. Essa è solidale colle teorie sulla natura del Diritto (v.) in generale, ed è anzi un punto critico dove chiaramente si rivela la loro consistenza e resistenza. Così è che la *Scuola storica del diritto* (Von Savigny, 1815, Puchta, Stahl, ecc.), che concepisce il diritto come espressione del Volksgeist etico-nazionale, la *Scuola materialistica* (Machiavelli, A. Lasson, E. v. Hartmann, ecc.), per la quale l'unica regola dei rapporti umani è l'egoismo e il diritto è la forza coadiuvata dall'« arte politica », dall'astuzia e dalla prudenza, la concezione della *Statualità del diritto* (vastissima corrente in cui confluiscono diverse tendenze e dottrine, Thomasius, Kant, Fichte, Hegel, il positivismo giuridico, il neo-Kantismo, la scuola giuridica viennese di Hans Kelsen, la scuola tecnico-giuridica, ecc.), per la quale una norma è giuridica in quanto è emanata dallo Stato e fatta valere da esso mediante la coazione (jus quia jussum est), rendono impossibile l'esistenza obiettiva e la validità superstatale di un vero D. I., sottratto ai capricci dei singoli Stati.

Solo l'antica *Dottrina scolastica del diritto naturale* (che non è affatto il *giusnaturalismo moderno*, soggettivo e astrattistico) è in grado di conservare, pur rispettando il dinamismo storico, il contenuto e il valore del D. I., in quanto assegna come fondamento del D. in generale, e del D. I. in particolare, il *diritto naturale*, ordine etico razionale, obiettivo ed eterno, superindividuale e trascendente la volontà del principe.

Ammessa la molteplicità delle società che coesistono come *persone morali*, queste, al pari delle persone fisiche individuali, necessariamente, per legge di natura, entrano in rapporti mutui di diritti e doveri secondo la norma della retta ragione; del resto, ammessa l'esistenza di un D. I. positivo fondato su convenzioni e trattati, ognun vede che esso riceve il suo valore solo da una legge presupposta che obblighi i contraenti a rispettare i patti (« Pacta sunt servanda »), la quale non potrà essere di diritto positivo (in quanto è la condizione presupposta a ogni contratto positivo), ma sarà di diritto naturale. È ovvio che le ripetute violazioni delle norme internazionali non ci autorizzano a negare l'esistenza di un D. I., o ad evacuarne il contenuto; che anzi la tragedia, tristo frutto di quelle violazioni, che oggi il mondo soffre, mette la coscienza universale in condizioni particolarmente favorevoli per apprezzare tutto il valore dall'antica dottrina giuridica cristiana.

Sicchè, concludiamo che duplice è la fonte o causa efficiente del D. I.: la natura, da cui derivano le leggi di *diritto naturale*, e la concorde volontà dei membri della società internazionale, da cui derivano le leggi di *diritto positivo*. Questa concorde volontà si manifesta mediante le consuetudini e i trattati. Si ha perciò D. I. positivo: consuetudinario e convenzionale.

Il D. I. è prevalentemente diritto *pubblico*, perchè regola specialmente i rapporti che intercedono fra società indipendenti come tali e cioè regola i rapporti fra più Stati ed i rapporti fra la Chiesa Cattolica e gli Stati. Le norme di D. I. che regolano i rapporti intercedenti fra sudditi o società dipendenti, appartenenti a vari Stati, costituiscono il D. I. *privato*. Anche i rapporti fra più Stati, considerati come persone private, sono regolati dal D. I. *privato*.

Le leggi internazionali che riguardano la guerra, che hanno cioè per oggetto i rapporti fra Stati belligeranti, in quanto belligeranti, ed i rapporti fra belligeranti e Stati neutrali, in quanto tali, costituiscono il *D. I. di guerra;* le altre leggi costituiscono il *D. I. di pace*.

D. I. è prevalentemente diritto *cristiano*, poichè soltanto dal Cristianesimo ha avuto gli elementi necessari al suo sviluppo e progresso. Il che, però, non ci permette di inferire che il D. I. non abbia un fondamento naturale, imposto dalla natura e rilevabile colla pura ragion filosofica, ma si esaurisca senza residui nella legge positiva della rivelazione cristiana. Vero è, invece, che la legge naturale, scritta nelle menti umane e, per se stessa, insopprimibile (cf. Rom II 14 s), fu obliterata dalla decadenza morale dell'umanità (ivi I 18-32), perdendo la sua chiarezza e la sua pratica efficacia. La rivelazione positiva divina non fece che ritornarla al primigenio splendore, confortando la sua originaria obbligatorietà naturale con una nuova obbligazione soprannaturale.

3. L'idea di separazione e ostilità che regolò per tanti secoli i rapporti fra popoli, diversi per razza, potenza e gradi di civilizzazione, rese quasi impossibile la vita internazionale pacifica e ordinata. Con la sua dottrina di unità di tutto il genere umano e soprattutto con i suoi precetti di giustizia, di carità e di fraternità, il Cristianesimo accrebbe i rapporti pacifici fra vari popoli e pose il duplice fondamento della vera vita internazionale: la giustizia e la carità.

4. La trattazione scientifica sistematica del D. I. si elaborò specialmente dopo il secolo XVI, ma anche nei secoli precedenti non mancarono ottimi scrittori che nelle loro opere trattarono problemi di D. I. Sant'Agostino, ad es., nel *De Civitate Dei*, (lib. I cap. I; l. IV c. VI; l. XV c. IV; l. XIX c. VII, XII, XXV), nelle lettere: CLXXIX *ad Bonifacium;* CXXX *ad Marcellinum;* CXXIX *ad Darium;* nel *contra Faustum* (lib. XXII), stabilì ottimi principi giuridici e morali sulla liceità della guerra. S. Tommaso, nella *Summa Theologica*, II^a-II^{ae}, q. 40, ha trattato pure della liceità della guerra; Francesco Vitoria (1480-1546) studiò varie questioni di D. I. nelle sue « *Relectiones* » e precisamente nella V^a: *De Indis prior*, e nella VI^a: *De Indis posterior seu de Iure Belli*, e Francesco Suarez (1548-1617) nel Trattato *De Charitate*, Disput. XIII^a, nel *De legibus* e nel *De bello*, ha ampiamente parlato di D. I. cf. Vitoria et Suarez, *Contribution des Théologiens au droit international moderne*, Paris 1989. Così Dom. Soto (*De justitia et jure libri septem*), B. Ayala (*De jure et officiis belli*), L. Molina (*De justitia et jure*), ecc.

Tra i non cattolici sono da ricordare: Alberico Gentile (1551-1608) con le opere: *De iure belli*, 1589; *De legatione*, 1588, e *De advocatione hispanica*, 1603; Ugo Grozio (1583-1645) con il notissimo: *De iure belli et pacis*, 1625 e con il: *De iure praedae*, 1604.

Nei secoli XVII-XVIII ricordiamo: PUFENDORF con: *Iuris naturae et gentium libri VIII*, 1676; ZOUCHE con: *Iuris et iudicii fecialis sive iuris inter gentes et quaestionum de eodem explicatio*, 1650; WOLF con: *Institutiones iuris naturae et gentium*, 1750, e con: *Ius gentium methodo scientifica pertractatum*, 1749; DE WATTEL con: *Le droit des gens ou principes de la loi naturelle appliquée à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, Leiden 1758 in 2 voll., Parigi 1863 in 3 voll., J. J. MOSER (1701-1785), G. F. v. MARTENS (1756-1821), ecc. Per gli scrittori più recenti cf. la bibliografia.

5. I *soggetti* di D. I., gli enti, cioè, o persone a cui competono diritti e doveri internazionali, sono tali o « iure proprio » o per volontà di altri soggetti già esistenti. Appartengono alla prima categoria, oltre agli Stati, la Chiesa Cattolica e gli individui. I primi due (Chiesa e Stati) sono soggetti di D. I. pubblico, gli individui, di D. I. privato.

Sono soggetti di D. I. per volontà di altri soggetti tutti gli enti costituiti dalla concorde volontà degli Stati, che esercitano una loro attività nella società internazionale, distinta da quella dei singoli Stati. Tali sono le Commissioni permanenti internazionali, i Tribunali e gli Uffici internazionali. Anche la Società delle Nazioni è soggetto di D. I.

Gli Stati derivano la loro personalità giuridica internazionale dalla loro sovranità territoriale, la Chiesa Cattolica dalla sua sovranità spirituale che si manifesta in rapporto agli Stati specialmente con la stipulazione dei CONCORDATI (v.) e con l'esercizio del diritto di legazione diplomatica attivo e passivo: v. CORPO DIPLOMATICO.

Gli Stati sono soggetti di D. I. dal primo momento della loro costituzione, indipendentemente da qualsiasi riconoscimento da parte degli altri Stati.

Anche lo Stato della Città del Vaticano, essendo vero Stato, ha una sua personalità giuridica internazionale distinta da quella della Chiesa.

6. I *diritti* delle persone di D. I. che derivano dalla legge di natura sono detti *diritti fondamentali*, e sono necessari, assoluti ed universali. Tali sono il diritto alla propria conservazione, perfezione, pubblica stima, indipendenza esterna ed interna ed uguaglianza giuridica. I diritti derivanti dalla concorde volontà degli Stati (della Chiesa e degli Stati) sono detti diritti positivi e sono accidentali, secondari e relativi.

Fonte precipua di questi diritti positivi sono i trattati internazionali, per la cui validità occorre la capacità dei contraenti, la liceità dell'oggetto e la libertà di consenso. Si richiede inoltre quasi sempre la ratifica da parte del Capo dello Stato (e della Chiesa per i Concordati) e spesso anche quella delle Camere in conformità delle leggi costituzionali dei singoli Stati contraenti.

7. L'*oggetto* del D. I. è costituito non soltanto dalla terra ferma, ma anche dalle acque (mare, fiumi, ecc.) e dall'atmosfera, poichè l'attività reciproca degli Stati si svolge anche in tali zone.

Il principio della libertà dei mari, in tempo di pace, costituisce una regola comune di D. I Tuttavia i singoli Stati esercitano la loro sovranità nella zona di mare più vicina alla terra ferma, detta mare territoriale. La navigazione per il mare libero (alto mare) è libera; ma anche per il tempo di pace si danno delle limitazioni stabilite di comune accordo dagli Stati per reprimere la pirateria, il commercio dei negri e per proteggere i cavi sottomarini.

Anche la navigazione di alcuni fiumi e canali, detti internazionali, è regolata da norme di D. I.

Ogni Stato ha la sovranità sull'atmosfera che è sopra il proprio territorio e le proprie acque territoriali. In tempo di pace è libero il transito delle aereonavi per l'atmosfera degli altri Stati. Norme di D. I. e, specialmente, di diritto interno, regolano l'aereonavigazione e la radiotelegrafia e radiotelefonia.

8. La soluzione delle *controversie* internazionali rientra nell'ambito del D. I. Vi sono soluzioni ricercate con mezzi diplomatici (buoni uffici, mediazione, commissioni internazionali di conciliazione o d'inchiesta, Società delle Nazioni) e di quelle ricercate con mezzi giudiziari e cioè mediante tribunali internazionali (tribunali arbitrali, Tribunale permanente di Giustizia Internazionale dell'Aia).

9. Il D. I. si deve, in fine, occupare anche dell'uso di atti coercitivi che uno Stato può usare contro un altro in difesa dei propri diritti lesi.

La guerra stessa, mezzo coercitivo a cui possono ricorrere gli Stati quando sono gravemente lesi nei propri diritti e non hanno altri mezzi per ottenere piena soddisfazione, è e deve essere regolata da norme di D. I. sia naturale che positivo. v. GUERRA.

BIBL. — Tra le opere degli autori dei secoli XIX e XX citiamo soltanto quelle generali di alcuni dei più recenti. — E. VON ULLMANN, *Trattato di D. I. pubblico* (versione italiana di G. Cesare Buzzatti, dalla 2.ª ed. tedesca) Torino 1914. — G. MONETTI, *La società dei popoli*, Torino 1918. — P. FAUCHILLE, *Traité de droit international public*, Paris 1921-1926. — M. FLEISCHMANN, *Das Völkerrecht systematisch dargestellt*, Berlin 1926. — A. VERDROSS, *Die Verfassung der Völkerrechtsgemeinschaft*, Wien-Berlin 1926. — HERSCHEY, *The essentials of international public law*, New York 1927. — A. ANZILOTTI, *Corso di D. I.*, Roma, ed. 3ª 1928. — G. DIENA, *D. I. pubblico*, Milano, ed. 3.ª 1930. — Y. DE LA BRIÈRE, *La conception du droit intern chez les Théologiens catholiques*, Paris 1930. — HOLD-OERNECK, *Lehrbuch des Völkerrechts*, Leipzig 1931. — G. OLIVI, *Manuale di D. I. pubblico*, Milano, ed. 3.ª 1932. — A. CAVAGLIERI, *Corso di D. I.*, Napoli 1932. — SANTI ROMANO, *Corso di D. I.*, Padova 1933. — A. BUSTAMANTE Y SIERVEN, *Derecho international publico*, Habana 1933-1937. — P. FEDOZZI, *D. I.*, Padova 1933. — J. DEVEAUX, *Traité élémentaire de droit international public*, Paris 1935. — G. PASQUAZI, *Ius internationale publicum*, Romae 1935. — BRIERLY, *The law of nations*, Oxford 1936. — G. BALLADORE-PALLIERI, *D. I. pubblico*, Milano 1937. — P. FEDOZZI-S. ROMANO, *Trattato di D. I.*, Torino dal 1937. — ENC. IT., XII, 1003 *b*-1007. — J. FOLLIET, *Morale internationale*, Paris 1935. — PIO XII, Enciel. *Summi Pontificatus*. — A. MESSINEO, *Il D. I. nella dottrina catt.*, Roma, « Civiltà Catt. » 1942. — RIVISTE di D. I.: Roma, Parigi (2), Londra, Bruxelles, Washington, Breslavia.

DIRITTO, Personalità del. Territorialità del. I. La necessità, universalmente avvertita sul terreno internazionale, di una sistemazione organica del mondo, presupposto della stessa restaurazione economica generale, non è cosa piccola o trascurabile. Donde l'impossibilità, anche sperimentalmente confermata e provata, che vi si possa pervenire con metodi minimalistici di ordinaria amministrazione.

Supporre che sia possibile raggiungere l'obiet-

tivo di una pace organica, lasciando intatte le premesse dell'individualismo internazionale e delle onnipotenze statali, è non meno utopistico del credere che sia possibile raggiungerlo di punto in bianco, con deliberazioni meramente formali e testuali. Noi pensiamo proprio, all'opposto, che il prezzo ne sia la revisione preliminare dell'attuale sistema di pesi e di misure, per quanto concerne precisamente il concetto del D. e dello Stato; e che il fatto terminale sarà il superamento del concetto della territorialità del D. pur con una correlativamente più larga applicazione del principio della sua personalità intesa come limite alla sovranità dello Stato territoriale. Personalità del D., che, del resto, nel corso dei secoli, a parte la sua ispirazione originaria sostanziale nel Cristianesimo, ha trovato applicazioni politiche e giuridiche, pure fra errori e contraddizioni, in solenni documenti storici, quali la *Magna Charta* di Enrico III del 1221; la conferma della *Magna Charta* di Edoardo I del 1297; la *Petizione* dei diritti del 1627; il *Bill* dei diritti del 1689; l'*Act of Settlement* del 1701, l'*Habeas corpus* del 1679: « for pleading the liberty of the subjects and preventing imprisonments beyond the sea »: la *Dichiarazione americana dei diritti dell'uomo* del 14 ottobre 1774; la *Dichiarazione francese dei diritti* del 1789.

II. Il concetto di *sicurezza collettiva* e quello di *neutralità* in sostanza si escludono.

Se, perciò, è stato viceversa possibile, anche a Stati fautori della sicurezza collettiva, di aderire, a lungo, a indirizzi di neutralità e di non intervento, in casi recenti, segno è che operano, nel processo storico, leggi (per lo meno altrettanto forti di quelle agenti in senso opposto) che trattengono dall'affidare alle armi e alla guerra la sanzione della politica della sicurezza collettiva.

Donde il disegnarsi di forme giuridiche di assicurazioni della pace, che siano, forse, meno assolute, ma, in realtà, più efficaci.

Lo sbocco di una simile evoluzione giuridica, a parer nostro sarà il riconoscimento convenzionale, da parte di tutti gli Stati, entro certi limiti, della *volontarietà individuale*, non solo nella scelta fra le cittadinanze dei varii Stati, da parte dei residenti, ma anche nella scelta della legge, sotto cui questi dichiarino di voler vivere. La restaurazione, insomma, della professione di legge dell'alto medioevo e la facilitata instaurazione della professione di cittadinanza. Cose che significherebbero appunto la prevalenza del principio della *personalità* e della *volontarietà* su quello della *territorialità* del D.

III. La efficacia solidaristica di forme costituzionali giuridiche analoghe è sufficientemente dimostrata dal riflesso, che saranno, per questa via, radicalmente interdetti, se non i conflitti fra gli Stati, la coattiva moltiplicazione dei singoli impegnati nei conflitti degli stessi Stati, e, all'opposto, sarà promossa la costituzione di zone neutralizzate, nell'ambito di ciascuno degli Stati in conflitto. Ciò che, per converso, darà alla stessa guerra il carattere, non di un violento fatto meccanico amministrativo, con partecipanti irresponsabili, ma invece quello di un vero fatto spirituale, volontario, di partecipanti responsabili. Così pure la professione di legge e di cittadinanza conferirà lo stesso carattere di spiritualità e di volontarietà al rapporto di cittadinanza.

IV. La limitazione del principio della territorialità nel D. e, così, della sovranità dello Stato territoriale, è, ad esempio, convalidata (data l'unità fondamentale del fenomeno giuridico) dalla limitazione apportata, da molteplici norme ed istituti di D. vigente, a quell'istituto, che è il parallelo privatistico della sovranità politica territoriale: vogliamo dire l'istituto della proprietà privata.

Molteplici sono i limiti, posti, ad es., dal Codice Italiano al concetto assolutistico della proprietà e la limitazione è già sensibile nella stessa nozione data della proprietà come « diritto di godere e disporre delle cose in modo pieno ed esclusivo, entro i limiti e coll'osservanza degli obblighi stabiliti dall'ordinamento giuridico » (art. 832).

Ci sono, dunque, dei limiti, che vengono assegnati alla proprietà, unicamente per rendere possibile la coesistenza di altre proprietà: l'esercizio, cioè, di un D. omogeneo, da parte anche di altri titolari. Tali limiti appaiono perciò estrinseci, in quanto non attenuano, anzi, in definitiva, estendono il concetto della proprietà.

Ma ci sono, poi, invece, altri limiti, che intaccano il concetto stesso di proprietà, perchè non sono nell'interesse di altre proprietà, ma rappresentano la coesistenza colla proprietà, staremmo per dire la inerenza nella proprietà, di istituti giuridici *diversi*. Tali, esemplificando, il possesso, l'uso, la abitazione, l'usufrutto, la locazione, l'enfiteusi, la ipoteca, i privilegi, ecc. In tutti questi casi è un D. *eterogeneo* al D. di proprietà, che lo tempera, e, parzialmente, lo svuota, a favore di *un'altra* sfera e categoria di interessi. Questi limiti intrinseci, derivanti alla proprietà dalla sua interna commistione con diritti eterogenei, forniscono il parallelo alla coesistenza, col D. territoriale, del D. personale, nel campo del D. pubblico costituito.

Ora, una simile disciplina limitatrice dell'istituto della proprietà, che si aggiunge alla limitazione della giurisdizione del D. territoriale privato, conferma che una estensione del principio della personalità del D. attraverso una larga sfera riconosciuta alla professione di legge e di cittadinanza, non è affatto priva del tronco di precedenti costituiti, in cui innestarsi.

V. Oggi, nel nostro D. positivo, quale è configurato dalle preleggi e dalla disciplina dell'istituto della cittadinanza, la rinuncia alla cittadinanza è ammessa; ma è subordinata: *a*) all'assunzione della cittadinanza di un altro Stato; *b*) al trasferimento effettivo della residenza nello Stato di cui qualcuno voglia assumere la cittadinanza; *c*) al permanere degli obblighi militari verso lo Stato d'origine. È innegabile che tutte queste disposizioni e condizioni sono perfettamente logiche, date le premesse della inesistenza di uno *status di cittadinanza* che non si colleghi ad uno Stato particolare, e quella inoltre della coscrizione. Mentre simili disposizioni, date le richiamate premesse, sono perfettamente logiche, evidentemente implicano, però, come conseguenza pratica, che, con esse, il sistema della personalità del D., se consegue le sue finalità nella sfera del D. privato, non le attinge in quella del D. pubblico.

Perchè il sistema della personalità del D. possa conseguire la sua efficacia e una particolare efficacia pacificatrice anche nella sfera del D. pubblico, è inevitabile una modificazione del rapporto, ancor oggi necessario, fra lo *status* di cittadinanza

e uno Stato particolare: attraverso il riconoscimento, la sanzione di forme di appartenenza individuale giuridicamente garantite e sanzionate, a organismi sopranazionali.

Queste forme di appartenenza individuale, giuridicamente garantite e sanzionate, ad organismi sopranazionali non sarebbero altro che la creazione di una cittadinanza vera e propria, internazionale di essi, normalmente, se non necessariamente, coesistente colle cittadinanze particolari (il che, del resto, oggi avviene negli Stati federali).

Posta la quale cittadinanza, diverrebbe possibile non subordinare più la rinuncia ad una cittadinanza particolare, nè alla assunzione della cittadinanza di un altro Stato, nè al trasferimento della residenza in questo Stato, nè al permanere degli obblighi militari verso lo Stato particolare. Nè si creerebbe per converso una condizione di apolidismo.

VI. Come ogni rapporto di cittadinanza, anche il rapporto di cittadinanza internazionale non potrà non evolversi in un duplice senso. Nel senso, prima di tutto, di una protezione, da parte dell'organismo collettivo, del suo cittadino, con correlativa partecipazione di questo alla costituzione di almeno qualcuno degli organi sociali, per esempio, delle assemblee, attraverso la elezione dei loro membri. Inversamente, si svolgerebbe nel senso di una serie di controprestazioni, a cui il cittadino sarebbe obbligato verso l'organismo collettivo. Il rapporto si attuerebbe quindi in un senso *attivo* pel cittadino, e in un senso, per lui, per così dire, *passivo*. A tutti i cittadini si garantirebbe la protezione giuridica dell'organismo collettivo, essenzialmente colla facoltà, loro riconosciuta, di attivare la giurisdizione delle Supreme Corti internazionali, a tutela dei diritti soggettivi contro provvedimenti legislativi e amministrativi e i pronunciati giudiziari dello Stato particolare, presi, in ipotesi, nei loro confronti, con lesione di detti diritti.

Parimenti, a tutti i cittadini verrebbe consentita la partecipazione attiva alla formazione, come abbiamo per es. detto, delle assemblee.

Nel *senso passivo*, invece, sarebbe concepibile una diversità di posizione giuridica fra i titolari del D. Infatti solo ad un rapporto diretto di cittadinanza, al carattere immediatamente volontario dell'appartenenza all'organismo collettivo, dei cittadini diretti (non tali, cioè, pel semplice fatto di esserlo di Stati aderenti all'organismo collettivo) potrebbe inerire la sottoposizione dei titolari a oneri fiscali e personali diretti verso di questo.

Dal D. positivo dello Stato reclamato, il giudice internazionale non potrà normalmente prescindere; ma, d'altra parte, non vi si dovrà attenere in modo perentorio e assoluto, perchè, quando una determinata legge di D. privato o pubblico violasse davvero le prerogative fondamentali della personalità umana, individuale e collettiva (anche avuto riguardo allo sviluppo storico e civile del popolo dello Stato in questione, e secondo i dettami della *communis opinio* internazionale), il giudice internazionale dovrebbe poter dichiarare la nullità della legge e la sua caducazione, come legge di D. interno.

Il giudice internazionale verrà, così, grado a grado, ad esplicare una funzione riformatrice analoga a quella esplicata dal Pretore nei tempi più fulgidi del D. romano: con una progressiva adeguazione e perequazione dei diritti particolari, nelle materie più strettamente attinenti alla personalità umana — ripetiamo — individuale e collettiva, privata e pubblica.

In sostanza ci sembra di poter affermare che la forma, prevedibile nelle sue linee fondamentali, di estensione della personalità del D. che la evoluzione giuridica della società internazionale prepara, si gnificherà, quanto meno:

1) Garanzia giurisdizionale internazionale dei diritti privati e pubblici della personalità umana, che si aggiungerebbe, completandola (specie di doppio grado di giurisdizione sul terreno del D. sostantivo e su quello del D. procedurale), alle garanzie giurisdizionali nazionali.

2) Sostituzione alla Società delle Nazioni — pura e semplice intercancelleria, scarsamente vitale, ossia esclusivo terreno di *incontro* e di *scontro* di poteri esecutivi — di una società giuridica di popoli, profondantesi nell'*humus* di soggetti e di personalità umane, e traentene vitalità.

3) Rappresentatività, nell'ordinamento costituzionale di essa e dei fondamentali suoi organi.

4) Organizzazione, tanto dell'istituto della cittadinanza, quanto dei fatti delle partecipazioni bellica e militare come istituti e fatti liberi e volontari, anche pei singoli individui, e così a contenuto spirituale, anzichè a contenuto meramente meccanico amministrativo, coatto.

5) Apprestamento di metodi preventivi dei conflitti armati, attraverso (non in via di perpretazione di delitto, ma in via di esercizio di diritto) la possibilità di recessi legali.

6) Organico riconoscimento e organica tutela, non solo dei diritti soggettivi dei singoli, ma anche di quelli politico-collettivi, attraverso i singoli, delle minoranze, con conseguente soluzione giuridica, sul terreno etnico, del problema delle zone miste.

DIRITTO DIVINO dei Re (Teoria del). È la dottrina dell'assolutismo monarchico, lentamente preparata dalle età precedenti, ma rigorosamente sviluppata e formulata solo nei secc. XVI-XVII. Le sue tesi più strutturali sono: 1) *la monarchia* è la migliore delle forme di governo, anzi l'unica cui venga assicurata la sanzione divina; 2) il diritto del principe è sottratto alla volontà dei sudditi, inalienabile; onde il *principio legittimistico*, per cui si rivendica al re il diritto di regnare per il solo titolo della sua nascita; 3) il potere del reggitore è *assoluto*, insindacabile e irresponsabile dinnanzi alle creature, responsabile solo dinnanzi a Dio.

Il Gallicanismo (v.) e il Febronianismo (v. Febronio) sono una forma e un'applicazione di questa teoria alla questione dei rapporti colla Chiesa.

I fautori dell'assolutismo credettero di poter citare in proprio favore le fonti patristiche; si confuse assai spesso il diritto divino dei re col carattere sacro, coll'origine divina che la dottrina cristiana riconosce al Potere (v.) anche politico (Rom XIII 1-7; Tit III 1; I Piet II 13-17, ecc.); parimenti, se si intende la teoria del diritto divino dei re nel senso specifico sopra definito, troppo frettolosamente la si giudicò come la concezione caratteristica del medioevo cristiano.

In effetto: 1) *Il primato della monarchia* non è nè un elemento, nè un corollario necessario della dottrina del carattere sacro del potere, il quale è assicurato a ogni forma legittima di potere; se anche nel medioevo la monarchia si affermò su tutte le

altre forme, per ragioni storiche che qui non si discutono, e raccolse le simpatie ideali degli scrittori, tuttavia i due concetti sono dissociabili e storicamente si dissociarono, quando si affermarono altre forme politiche.

2) *Il principio legittimistico* è completamente estraneo alla dottrina politica normale del medioevo, il quale tende a far valere l'opposto *principio della idoneità*, della rispondenza fra la persona del principe e la sua funzione; principio barbarico, accettato anche dalla Chiesa, la quale su di esso costruisce la gerarchia ecclesiastica e in omaggio ad esso regolò talora il suo intervento politico nelle questioni dinastiche, affinchè il potere fosse raccolto dalla persona più adatta; e ciò, per quel che s'è detto sopra, senza sconfessare il principio del carattere sacro del potere (celebre l'intervento di Innocenzo III in favore di Ottone di Brunswick contro Filippo di Svevia: decretale *Venerabilem* del 1202; PL 216, 1065 ss).

3) *L'assolutismo del principe* e la sua irresponsabilità sono parimenti estranei alla dottrina della origine divina del potere. Questa nella storia del pensiero politico cristiano fu intesa in due modi profondamente diversi.

a) Il Cristianesimo primitivo e i Padri la intesero come un *privilegio*, un diritto inalienabile del principe, il quale non decade dal suo potere nemmeno quando ne faccia un uso malvagio. Con che veniva consacrato l'assolutismo, che parve l'interpretazione più genuina di S. Paolo, ricevette la formulazione più energica da S. Gregorio M. e perdurò fino a S. Isidoro di Siviglia; si deve riconoscere, peraltro, che la difesa di esso dovette ispirarsi, almeno presso i primi Padri (Clemente Rom., Ireneo, ecc.) a necessità polemiche, apologetiche contingenti, in quanto siffatta professione di assoluto lealismo politico avrebbe dovuto disarmare finalmente l'ostilità contro i Cristiani dello Stato Romano persecutore. Comunque, prevalse, come interpretazione del pensiero patristico, la concezione che il principe, buono o malvagio che sia, detiene il potere e governa per investitura divina esclusiva ed immediata (senza la mediazione della volontà popolare), perciò merita sempre obbedienza, attiva ed interiore, o, almeno, quando imponga cose malvage, passiva ed esteriore. (Onde la teoria dell'*obbedienza passiva*, l'atteggiamento dei martiri, l'esaltazione della *pazienza*, il *pessimismo* politico, caratteristici del pensiero politico patristico). Cosiffatta dottrina potè coesistere pacificamente colla teoria dell'innaturalità e convenzionalità del governo politico, il quale per i Padri potè essere concepito come *poena et remedium peccati* e, nullameno, meritare obbedienza, giacchè proprio Dio volle imporre agli uomini questa « poena et remedium ».

b) I Padri tentarono di prevenire gli abusi dell'assolutismo richiamando ai principi il loro dovere verso Dio di rispettare la giustizia e la Chiesa, di amministrare il potere « sine offendiculo » (S. Clem. Rom., *Epist. ad Corinthios*, 61).

Ma non fecero forza sulla distinzione, già apparsa a S. Ambrogio, tra il *munus*, cioè il potere come tale, che è sacro e divino, e l'*actio administrantis*, cioè le forme storiche, concrete di potere, che possono essere diaboliche, non sanzionate da Dio. La distinzione vien maturando a partire dal sec. IX e fonda la concezione politica caratteristica del medioevo. Il potere più che di privilegi è fonte di doveri.

Il principe, come « Dei vicarius », « Dei minister », deve rispettare l'ordine stabilito da Dio, che è l'ordine soprannaturale determinato e custodito dalla Chiesa, e l'ordine naturale razionale, trascendente la volontà del principe ed obiettivo, fissato nel diritto naturale; e non soltanto deve soggiacere a vincoli di natura etica, ma, secondo la tipica dottrina normale del medioevo, deve rispettare anche un ordine giuridico costituzionale, indipendente dalla sua volontà (priorità della legge, anche positiva, sul principe: « non rex facit legem, sed lex facit regem »).

Se il potere viola questi obblighi, cessa di essere cosa sacra e non merita obbedienza: « iniusta lex non est lex » (teoria della *resistenza attiva*); e ciò proprio in omaggio al carattere sacro dell'autorità. Con che si abbandona il principio assolutistico; il quale riemergerà solo quando, alla caduta storica del medioevo, con Marsilio da Padova, si intenderà il diritto non più come « ordinatio rationis » vincolata da un ordine etico-razionale trascendente, ma come atto di volontà del principe.

Bibl. — Oltre i trattati generali di Storia delle dottrine politiche, A. Passerin d'Entrèves, *La filosofia politica medievale*, Torino 1934, soprattutto p. 24 ss. — J. Hitier, *La doctrine de l'absolutisme*, Paris 1903. — J. N. Figgis, *The divine right of Kings*, Cambridge 1922². — F. Kern, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht*, Leipzig 1915. — Per la critica del Bellarmino alla teoria di Giacomo I, v. J. de la Servière, *De Jacobo I, Angliae rege, cum card. Roberto Bell. S. J., super potestate, cum regia, tum pontificia, disputante (1607-1609)*, Parigi-Poitiers 1900. — Yves de la Brière, in *Dict. apolog. de la Foi cath.*, IV, col. 81-94, soprattutto 92-94. — T. Meyer, *Institutiones juris naturalis*, P. II, Frib. Br. 1900, nn. 394 ss., p. 346 ss.

DI ROSA. v. Rosa (di).

DISCERNIMENTO degli Spiriti. S. Paolo (*I Cor* XII 4-11) enumera tra i Carismi (v.) la *discretio spirituum*, διακρίσεις πνευμάτων. Essendovi spiriti buoni e spiriti malvagi, manifestantisi nelle loro opere, come altrove notava S. Paolo (*Gal* V 17 ss), occorre sottoporli a prova e a discernimento. A ciò esorta S. Giovanni: *probate spiritus, si ex Deo sint* (*I Giov* IV 1).

D. d. Sp. è, quindi, « un prudente giudizio, basato sui principi della rivelazione, della teologia e della ragione, intorno alla qualità dei diversi spiriti ». Dovo, sotto il nome di spirito, si intende — coi termini di S. Tomaso (*Summa*, p. I, q. 36, a. 1, in c.) — un certo interno impulso o mozione; donde si può, collo Scaramelli (*Discernimento degli spiriti*, c. I), precisare il concetto di « spirito », col dirlo una impulsione, una tendenza interna o movimento della nostra anima verso qualche cosa che, rispetto all'intelletto, è vera o falsa, e, rispetto alla volontà, buona o cattiva.

Questi movimenti interni possono derivare da vari principi, data la complessità psicologica dell'uomo e il vario possibile influsso degli agenti esterni su di essa. S. Bernardo (*De septem spiritibus* o *De discretione spirituum*) riduce a 6 questi principi: *Dio, gli angeli buoni, i demoni, la carne, il mondo, lo spirito umano;* le tendenze dell'anima, sotto l'influsso di questi vari agenti, possono radicarsi in essa e diventare abituali. Si possono age-

volmente ridurre a due gruppi: *spiriti buoni* (Dio, gli angeli, l'anima stessa in quanto mossa dalla grazia) e *spiriti cattivi* (il demonio, il mondo, la carne).

Il D. ha un duplice fine: distinguere anzitutto i movimenti che nascono dall'interno da quelli eccitati esteriormente; poi, a riguardo di questi ultimi, giudicare, se siano da principio buono o cattivo. Quest'arte, molto difficile ad acquistarsi e ad esercitarsi, perchè è arte di diagnosticare lo spirito (Bona, *Trattato del discernimento degli spiriti*, c. I), può essere *acquisita* mediante *lo studio* della S. Scrittura e delle opere ascetiche, corroborato dall'*esperienza personale* (cf. Gersone, *De probatione spirituum*, Opera omnia, Anversa 1706, t. I, p. 39), dalla preghiera confidente e da una vita virtuosa e intemerata.

Può anche essere *infusa* da Dio, come dono gratuito, del quale furono adorni molti santi e che può comprendere il dono della lettura del pensiero e della scrutazione dei cuori, e quello, più semplice, del giusto giudizio sui fenomeni spirituali conosciuti naturalmente.

Molti autori ascetici si sono sforzati di dar norme direttive per il D. d. Sp.: l'Imitazione di Cristo (lib. III, cap. 54 e 55), Gersone (*o. c.*) e, il più celebre fra tutti, S. Ignazio di Loyola nei suoi *Esercizi spirituali*. Il D. d. Sp. è essenziale per il direttore di anime.

Perchè egli possa rettamente distinguere i moti che provengono dall'interno dell'uomo, da quelli eccitati da cause esterne, deve anzitutto tener conto del *temperamento speciale* di ognuno, richiamandosi alle nozioni sui caratteri e sulle loro possibili deformazioni patologiche, psicopatiche o nevropatiche. Il che sarà necessario specialmente per certi supposti fenomeni mistici. Inoltre deve tener conto massimo anche dei dettami della coscienza del soggetto, quando non sia deformata. L'uomo infatti dev'essere cosciente dei suoi atti o moti interni, sia buoni che cattivi, deve cioè avere coscienza di averli o provocati o approvati o diretti o eccitati a sua volontà, o, nel caso contrario, deve avere coscienza della propria *passività*.

Il direttore attenda poi alla spontaneità o meno degli atti e movimenti, al loro logico sviluppo interno o al loro carattere improvviso e quasi violento, chiaro indizio, questo secondo, di una causa esterna. È infine fondamentale il distinguere, se l'influsso esercitato da cause esterne derivi da Dio o da *azione diabolica*. Manifesti segni dell'azione divina nell'anima sono, nei riguardi dell'intelletto, l'aderenza piena alla verità nel campo della fede, l'umile docilità intellettuale, e, nei riguardi della volontà, un gran senso di pace, la confidenza in Dio, l'arrendevolezza, la rassegnazione e la conformità al divino volere.

Lo Scaramelli e il card. Bona hanno quindi giustamente indicato le seguenti note distintive dell'azione divina nelle anime: 1.° *rettitudine d'intenzione;* 2.° *docilità* al giudizio del confessore e dei superiori; 3.° *impulso* alle opere virtuose e discrezione nell'eseguirle; 4.° *tranquillità e pace,* con una grande libertà di spirito, senza attacchi alle cose del mondo. Contrassegno certo dello spirito maligno è la mancanza, totale o parziale, di tali note, sebbene talvolta il demonio illuda nascondendosi sotto l'apparenza di angelo della luce. Le cause, che facilitano nelle anime le illusioni diaboliche, sono: la superbia, il difetto d'esame e di cognizione di sè, l'abitudine di precipitare i giudizi, la trascuranza del consiglio altrui, l'ambizione di grazie segnalate, oltre alla debolezza organica. Questi mali suggeriscono da sè l'antidoto necessario.

Bibl. copiosa presso A. Chollet in *Dict. de Théol. cath.*, III. col. 1375-1415, ampio studio biblico-storico-spirituale. — L'*o. c.* dello Scaramelli ha avuto molte edizioni in lingua nostra e varie traduzioni in altre lingue: lat. ted. franc. e spagnolo. Aggiungiamo: Tanquerey, *Précis de Théol. ascét. et myst.*, nn. 951-957; 1281-1284. — L. Boccardo, *Confessione e Direzione*, II², Torino 1928, p. 77-232. — Fr. Naval, *Theologiae ascet. et myst. cursus*², Taurini 1925, p. 325-350. — L. Putadas, *Discreción de espíritus* (commento alle norme di S. Ignazio), Zaragoza 1933. — H. D. Noble, *Le discernement de la conscience*, Paris 1934. — V. anche Direzione Spirituale.

DISCESA al Limbo, o, secondo l'espressione del simbolo apostolico, « discesa di Cristo all'*inferno* ». Al pari di ogni anima separata dal corpo, l'anima di Cristo, provvisoriamente sino alla risurrezione, si portò al soggiorno dei morti. L'espressione di tale fatto, in sè semplice, venne rivestita secondo le concezioni cosmografiche dell'oriente antico: Cristo scese all'inferno, rispondente all'ebr. *šeol*, concepito come dimora sotterranea dei morti, come una caverna posta nel centro della terra. La teologia attuale, pur accettando in parte le espressioni israelitiche, preferisce il termine di Limbo (v.).

1. **Il fatto** è chiaramente attestato nel Nuovo Testamento.

Un'esegesi un po' sottile vorrebbe trovare un cenno di questo mistero già nel « Benedictus » (Lc I 72). Ma vi sono testi più espliciti. Per i due testi di S. Pietro, vedi più innanzi (n. 2).

Cristo è sceso nell'abisso ed è risalito dalla dimora dei morti (Rom X 7); è il primogenito dei morti (Col I 18). S. Pietro nel suo discorso agli Ebrei di Gerusalemme riferisce a Cristo un brano del Salmo XVI (XV della Volg.): « Davide . . . prevedendo le cose future, parlò della risurrezione di Cristo, dicendo che *l'anima sua non venne lasciata nell'Ade* (dimora sotterranea), e che il suo corpo non esperimentò corruzione alcuna » (Atti II 31). La morte, sinonima dell'Ade, personificata nel medesimo passo (II 24), soffre i dolori del parto, poichè non può più trattenere nel suo seno le prede mortali dopo la discesa di Cristo; Egli infatti risalendo dall'abisso ha rapito le chiavi « della morte e dell'inferno » (Apoc I 18). S Girolamo ed altri dopo di lui intendono della D. a L. anche Ef IV 9.

I detti passi enunciano per lo più il semplice fatto della discesa di Cristo nella dimora dei morti.

2. **Attività di Cristo nel soggiorno dei morti.** Ci vien espressamente riferita in due passi delle lettere di S. Pietro, che sono forse dei più oscuri e la cui interpretazione ha una storia copiosa. Il giudizio di Cristo sarà universale: nessuno potrà sfuggire; « per questo infatti il Vangelo fu annunziato anche ai morti (νεκροῖς εὐηγγελίσθη), affinchè, giudicati secondo gli uomini per quanto riguarda la carne, essi vivano secondo Dio in rapporto allo spirito » (I Piet IV 5-6). Tale evangelizzazione non eccettuò neppure la generazione incredula e perversa perita nel diluvio, racchiusa in prigione: « Cristo morì una sola volta per i peccati, giusto

per degli ingiusti, allo scopo di avvicinarci a Dio, defunto per il corpo ma vivificato per lo spirito. In questo spirito Egli andò a predicare persino agli spiriti ch'eran in prigione, altre volte increduli, allorchè la longanimità divina pazientava ai giorni di Noè, durante la costruzione dell'arca . . . » (I Piet III 18-20).

S. Agostino (*Ep.* 164: PL 33, 709-718) pensa che qui il Cristo che predica ai periti nel diluvio sia il Verbo che già a quel tempo li invitò a penitenza. I morti poi, di cui parla S. Pietro, sarebbero non i defunti, ma i peccatori: cf. S. Tomaso, *Sum. Theol.*, p. III, q. 52, a. 2. Ma questa esegesi fa violenza al contesto, che parla di un viaggio compiuto da Cristo dopo la morte, mediante la sua anima. L'interpretazione allegoristica del testo di S. Pietro fu suggerita a S. Agostino dall'intento di ribattere l'errore, che tosto accenneremo, di Origene. Ma per l'affermazione del fatto della D. di C. al L. il santo Dottore consuona colla tradizione: « quis, nisi infidelis, negaverit fuisse apud inferos Christum? » (ib. 33, 710).

L'esegesi patristica (Giustino, Ireneo, Atanasio, Tertulliano, Epifanio, Cirillo Alessandrino, Ilario) è quindi nel vero, quando riferisce il testo di S. Pietro alla discesa di Cristo nel soggiorno dei morti. Ma in Oriente le opinioni patristiche son discordi nella ulteriore spiegazione del fatto. Alcuni Padri rimangono dubbiosi, non ne comprendono il significato o non esprimono chiaro il loro parere (S. Giustino, S. Atanasio), altri pensano ad un appello alla conversione realizzatosi in quel momento per tutti i defunti Così Origene: come i medici van nelle case dei malati, così Cristo se ne andò all'inferno per la salvezza dei peccatori (*In libros Regum*, hom. II; PG 12, 1025). L'interpretazione di Origene fu seguita da qualche altro, come S. Cirillo Alessandrino e S. Gregorio Nazianzeno.

La dottrina, divenuta comune, è che l'anima del Cristo non discese nell'*inferno* propriamente detto, nè di là trasse alcun dannato (opinione che S. Filastrio, *PL* 12, 1250 ss. e S. Agostino, *ib.* 42, 45, *Haer.* 79, già qualificarono come « eretica » e che Suarez, impressionato dall'autorità di qualche Padre, tentò invano di salvare come possibile riducendola a « casi eccezionali » deroganti alla legge dell'eternità delle pene); se allora l'anima del Cristo fece sentire la sua forza anche sui dannati, fu solo per loro maggior confusione (S. Tommaso, *l. c.*); nè l'anima del Cristo discese a liberare l'anima dei bambini morti *in istato di peccato originale*, la cui sorte era pure definitivamente segnata (S. Tommaso, Bellarmino, Suarez); ma discese nel *limbo* a liberarne *i giusti*, non nel senso che Egli li traesse tosto di là con sè, ma nel senso che sull'istante Egli donò loro il lume della gloria e li ammise alla visione beatifica (S. Tommaso, *l. c.*, a. 4, ad 1); quell'anime corteggiarono poi il Cristo nell'atto della sua ascensione e con Lui entrarono in cielo (ib. q. 57, a. 6). Fra i liberati furono anche coloro che, nella punizione del diluvio, s'erano negli ultimi istanti convertiti a Dio.

Che i liberati fossero solo « i giusti » e tutti « i giusti » è una verità che nella tradizione patristica si afferma con un crescendo di chiarezza, da S. Ireneo (*Adv. Haer.* III, 20; PG 7, 945; IV, 22; ib. 1046 s; IV, 27; ib. 1058 . . .), attraverso S. Efrem (*Carmina Nisib.* XXXVI, 16), S. Cirillo di Gerusalemme (πάντες οἱ δίκαιοι, *Catech.* XIV, 19; PG 33, 849), S. Epifanio (*Haer.* LXIX, 62; PG 42, 308), fino alla solenne formulazione di S. Gregorio Magno (*Ep.* lib. VII, 15; PL 77, 869 s).

All'ulteriore questione, se la liberazione abbia compreso anche l'anime del *purgatorio*, l'Angelico dà risposta negativa (*l. c.*, a. 8). Pensa inoltre che l'anima del Cristo sia dimorata nel limbo altrettanto tempo che il suo corpo nel sepolcro (a. 4): cf. S. Ireneo, *Adv. Haer.* V, 31; PG 7, 1208.

Sull'errore di Origene, v. anche Apocatastasi.

3. **La tradizione patristica**, come s'è visto, è assolutamente unanime nell'affermazione del fatto, che, a partire dallo scorcio del sec. IV, appare come articolo di fede nei simboli: cf. Denz.-B., n. 3. Nel sec. XVI i protestanti, ripudiata la tradizione e pervertito il senso dei testi biblici sopra citati, negarono il fatto della D. di C. al L. Il che fornì ai cattolici motivo di richiamare in esame tutta la questione. Nella difesa della verità cattolica si distinsero soprattutto il Bellarmino, Suarez, Estius, Petavio. Per discreditare la fede cattolica su questo punto, la moderna critica razionalistica sfoggia le analogie sulla « discesa all'Ade » ricercate nella mitologia pagana. Ma basta fissarli da vicino, come le ombre della sera, questi miti pagani, per riconoscerli « inoffensivi » (Chaine, col. 403).

4. **Le drammatizzazioni posteriori**, lontane dalla semplicità originaria del dato di rivelazione, parlano di una lotta svoltasi tra i demoni e il Cristo trionfatore. Data la loro tardiva età, a torto il Bousset vi ha ricostruito la sua teoria, che nella discesa di Cristo all'inferno vede un puro mito destinato a palesare il trionfo di Cristo nel regno sotterraneo. Come esempio delle successive fantastiche drammatizzazioni ricordiamo l'Evangelo apocrifo di Nicodemo, secondo il quale Cristo scende alla dimora infernale preceduto da una luce che illumina il tartaro e fa trasalire di gioia Adamo ed i Profeti. Il re di quella dimora si lamenta con Satana, perchè ha osato condurre a morte quel Cristo che ha avuto la potenza di risuscitare Lazzaro. Non potrebbe anche ora esser capace di render liberi i prigionieri dell'inferno? Per precauzione il principe delle tenebre fa chiudere le porte di bronzo. Ma nulla può arrestare Cristo, alla cui presenza il re dell'inferno, la morte ed i demoni tutti tremano dalla paura. Il Trionfatore, incatenato Satana, lo dà in balìa al principe infernale, perchè venga castigato. I santi liberati raggiungono Elia ed Enoch nel paradiso; anche il buon ladrone che li attendeva sulla soglia entra con loro (capitoli XVIII-XXVIII).

Bibl. — J. Monnier, *La descente aux enfers. Étude de pensée religieuse, d'art et de littérature*, Paris 1905. — H. Quilliet in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 565-619. — J. Chaine, in *Dict. de la Bibl. Supplément*, II, col. 395-431. — Bousset, *Kyrios Christos*, Göttingen 1913, p. 32-40 (razionalista). — Gschwind, *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt*, Münster 1911. — J. Karmiris, Ἡ εἰς Ἅιδου κάθοδος τοῦ Χριστοῦ ἐξ ἐποψεως ὀρθοδόξου, Atene 1939: dottrina della Chiesa Greca Ortodossa sull'argomento. Cf. *Revue d'Hist. Eccl.*, 40 (1939) 929 s. — Severino Kowalski, *La discesa di G. C. ad inferos sec. la dottrina di S. Pietro*, Poznan 1938: in polacco, con un sommario in francese (p. 143-147); cf. *Biblica* 21 (1940) 96-99.

DISCIPLINA, cordoncino nodoso o mazzo di funicelle o catenella di ferro o striscia di cuoio, il

più semplice ed usato fra gli strumenti di penitenza o MORTIFICAZIONE (v.) del corpo. Altro notissimo strumento di penitenza è il CILIZIO (v.).

DISCIPLINA dell'Arcano. v. ARCANO

DISCIPLINA Ecclesiastica. Se D., in genere, è il regolamento di una istituzione o, meglio, di una corporazione, la D. E., oggettivamente e in senso largo, è contenuta nel diritto canonico. E, in questo significato, nella letteratura conciliare troviamo spesso i canoni *disciplinari* in distinzione dai canoni *dogmatici*. Soggettivamente e in senso attivo, la D. E. è regolata dalla GERARCHIA (v.) ecclesiastica e, in senso passivo, comprende fedeli, religiosi e chierici sottoposti, nelle loro attività associazioni e uffici, alle norme disciplinari della Chiesa. Si parla anche di « diritto disciplinare », come di una branchia più o meno autonoma del diritto pubblico, e amministrativo in ispecie, munita di sanzioni morali e coercitive, distinte da quelle propriamente penali, idonee a garantire il diritto subiettivo di supremazia dell'Autorità sociale per mezzo del regolare comportamento delle persone e funzionamento degli organi sottoposti. In questo significato, la formazione storica più organica e mirabile del diritto disciplinare è data dalla Chiesa, poichè le sue sanzioni sono ancor oggi le più adatte ai fini che essa si propone e le più efficaci a conservare la sua forza organica.

La D. E , sulle basi del dogma e del Vangelo, si forma e si afferma e si dilata in tutto il corpo della Chiesa specialmente con l'attività conciliare. Disciplina (da *discere*, imparare) è scuola, educazione, costumanza e norma di vita, che tende all'uniformità in forza dell'unità stessa di costituzione e di magistero della Chiesa. Perciò anche il CJ (can 290) riconosce ai Concili il diritto e il dovere di conservare e promuovere « *unam eamdemque disciplinam* . . . pro suo cuiusque territorio ». Le singole classi di persone e i vari organi ecclesiastici acquistano e conservano così la loro disciplina.

Vedi le voci: CLERO per la D. clericale, su cui vigila l'Ordinario, anche per mezzo dei Vicari Foranei; PROFESSIONE RELIGIOSA per la D. dei Religiosi; CURIA ROMANA e CONGREGAZIONI RR. per la relativa D., accennata nel can 243 § 1; CURIA VESCOVILE, e così via.

In particolare, la S. Congr. dei Sacramenti è detta: *de disciplina Sacramentorum*, appunto perchè non si occupa delle questioni dogmatiche e liturgiche, ma propriamente di quelle disciplinari (can 249).

In un senso stretto, per D. E. s'intende la correzione fatta ai colpevoli d'infrazioni degli obblighi disciplinari per mezzo di sanzioni non penali, ma disciplinari, comminate in seguito a provvedimenti autoritativi o a procedimenti non giudiziari, ma amministrativi od economici. Caratteristica pena medicinale della Chiesa è la CENSURA (v.); ma con essa, per il can 2242, vien colpito soltanto il DELITTO (v.), onde un carattere disciplinare può esserle riconosciuto solamente in quanto, cessando nel reo la contumacia, deve venire a cessare con l'assoluzione anche la pena. Più prossimi alle *sanzioni disciplinari* sono i c. d. *rimedi penali* (ammonizione, correzione, precetto, vigilanza), di cui ai cann 2306-'11 e le *penitenze*, di cui ai cann 2312-'13. Quanto alla procedura, oltre che nella forma paterna o domestica, senza solennità di rito, le sanzioni disciplinari, che possono giungere fino alla destituzione dall'ufficio e dal beneficio, sono regolate dai cann 2142-2194 sia per rimuovere o trasferire parroci che per punire i chierici non residenti, concubinari o negligenti nel loro ufficio. I provvedimenti contro questi ultimi sono i più affini a quelli adottati dai consigli di disciplina (p. es. delle classi forensi), dai regolamenti disciplinari e dalla giustizia amministrativa degli Stati moderni. — P. FOURNERET in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 1415 s. — ENC. IT., XIII, 3 *b* 7 *b*. — E. MAGNIN, *L'Église enseignée. La discipline du clergé et des fidèles*, Paris 1928. — H. J. SCHROEDER, *Disciplinary Decrees of the General Councils* (Testo, versione, commento), S. Louis-London 1937.

DISCIPLINA Penitenziale. v. PENITENZA CANONICA.

DISMA, Santo. Ai due ladroni che, a compimento della profezia di Isaia (LIII 12), servirono d'ultima beffa atroce contro Gesù, gli apocrifi (Acta Pilati, Evangelo di Nicodemo, Evangelo dell'Infanzia) assegnano nomi vari.

Disma è quello invalso per il Buon Ladrone. Siccome il vocabolo significa « occidente » e si ritrova in un certo numero di rappresentazioni della Crocifissione al di sopra dei due ladroni e del sole e della luna ivi figurati, s'è affacciata l'ipotesi d'una falsa interpretazione della parola attratta a far da nome proprio.

D., secondo la leggenda, era figlio d'un capo di briganti che aveva arrestato la S. Famiglia nel viaggio in Egitto, ma egli, colpito da uno splendore singolare ch'era intorno al capo di Gesù Bambino, intercedette per la liberazione. Ciò gli avrebbe meritato la grazia della fede e, da ultimo, la certezza del Paradiso, quando il Divino morente gli disse: « *Oggi sarai con me nel Paradiso* » (Lc XXIII 43).

Dal fatto che Gesù gli dice « oggi », mentre Egli non salì subito al *Cielo*, definitivo soggiorno dei beati, ma, spirato, discese coll'anima *ad inferos* (v. DISCESA AL LIMBO), ove essa si trattenne fino al momento della Risurrezione, è chiaro che « Paradiso », nell'assicurazione di Gesù, significava appunto, provvisoriamente, la dimora delle anime sante, alle quali Egli stava per recare il dono della visione beatifica.

La mirabile conversione del Buon Ladrone dovette avere radici in una certa anteriore conoscenza di Gesù e fu insieme il frutto di una profonda illuminazione dell'anima. D. è considerato come esemplare di convertito e viene specialmente invocato come patrono dei condannati.

Il nome più popolare del Ladrone impenitente è quello di *Gesta* (Leggenda Dorata).

BIBL. — MARTYROL. ROM. e ACTA SS. *Martii* III (Venetiis 1736) *die* 25, p. 543. — H. LECLERCQ in *Dict. d'Archéol. chrét et de Lit* , VIII-1, col. 1402-1404. — H. LESÊTRE in *Dict. de la Bible*, IV, col 94-96. — A. PERSICO, *S. Disma, detto volgarmente il buon Ladrone. Fatti e considerazioni*, Amatrice (Aquila) 1913. — VITE DI CRISTO. — A. BESSIÈRES, *Le Bon Larron: saint Dismas. Sa vie, sa mission, d'après les évangiles, les apocryhpes, les pères et les docteurs de l'Église*, Paris 1938.

DISPARITÀ di Culto. v. IMPEDIMENTI MATRIMONIALI.

DISPENSA dalle Leggi. v. LEGGE.

DISPENSE Matrimoniali. v. IMPEDIMENTI MATRIMONIALI.

DISPERAZIONE. È peccato per difetto contro la

virtù teologale della SPERANZA (v.). Può essere *positiva* e *perfetta*, in quanto volontaria diffidenza di conseguire la beatitudine; ovvero *privativa* ed *imperfetta*, come pusillanimità per la quale uno, in conseguenza di tentazioni o del proprio temperamento, si lascia abbattere e deprimere da un eccessivo timore della propria salvezza. Questa, normalmente, non costituisce di per sè peccato. La D. positiva e perfetta, invece, è un peccato contro lo Spirito Santo, grave « ex toto genere suo », perchè si nega o si mette in dubbio la misericordia di Dio. Le cause più frequenti della D. sono la lussuria, l'accidia e la mancanza di fede. Chi spera in Dio, non sarà confuso.

DISPERSIONE dei Popoli. Secondo *Gen X*, vera tavola « etnogeografica », dopo il DILUVIO (v.) il mondo si ripopola con i discendenti di Noè. I secchi ed aridi nomi genealogici si riconducono per fila diretta od indiretta ai suoi tre figli: *Iafet*, *Cam* e *Sem*. La lista, più che nomi di persone, enumera popoli, città e nazioni, che si suppongono già discriminate in lingue diverse, il che autorizza a riferire Gen XI ad epoca posteriore di quella, a cui si riferisce Gen X, ove si ha la prima discriminazione linguistica (cf. anche Gen X 10 con XI 9). Ne son prova i nomi collettivi, *Gebuseo*, *Amoreo*, ecc. (v. 16), spiegabili per un popolo, inesplicabili per un individuo e lo stesso nome duale *Mizraim*, riferito alle due parti dell'Egitto (v. 6). Nel panorama etnografico genesiaco mancano nomi di popoli, che altrove la Bibbia commemora: sono sottaciuti i Refaim con gli Enacim, forse perchè allora tali popoli erano ridotti solo a qualche persona sporadica, ed i Ferezei, forse perchè tale denominazione generica, servendo ad indicare vari popoli della pianura (cf. Gen XIII 7; XXXIV 30) era inutile in una lista completa dei singoli popoli cananei (Gen X 15 ss.).

Il **valore storico** di tale classificazione è accentuato da dati scientificamente esatti, come l'addentellato camita in Mesopotamia con NEMROD (v.), personificazione degli antichi enigmatici Sumeri; l'influsso egiziaco o camita nella parte meridionale della penisola arabica (cf. le cave celebri di Sinai); la diffusione hittita (v. ETEI) in Palestina e la disseminazione semita in Cappadocia (Lud) con vere colonie assire o paleoassire (cf. BOSON-SALVONI, *Assiriologia* in « Aegyptus » 1935, p. 509-550, passim e specialmente p. 518; 528 s; 540). Non mancano tuttavia espressioni esulanti dal linguaggio scientifico, come la classificazione dei Lid (Lud) tra i Semiti, mentre propriamente tali eran solo i coloni assiri ivi stabiliti; l'inclusione dei Cananei semiti tra i Camiti o quella degli Hittiti (Hetei, Hurri), indoeuropei (Iafet), tra i Camiti. Per un'equa valutazione di tale classificazione dobbiamo quindi ricercare le norme direttive che stanno alla sua base e che sole possono ragionevolmente spiegare il perchè di tali dissonanze dalla realtà razziale. Ora sembra doversi dire che la Bibbia nella sua enumerazione non ha riguardo al sangue ed alla diretta dipendenza dei popoli per generazione, quanto piuttosto alla loro posizione geografica, alle loro interferenze culturali, ai rapporti di indifferenza, di inimicizia e di amicizia da loro assunti nei riguardi della nazione israelita.

1) La posterità di **Jafet**, da Gen IX 27 riallacciata alla radice *pth*, « allargarsi », ha per sua peculiare caratteristica l'*espansione*: « Iddio estenda Jafet ». Infatti con gli Ioni *(Javan)* sciamati a Cipro, Rodi, Tartesso ed anche con i Tirseni *(Tirash)* allo stato piratico e non ancora stabiliti su le coste tirrene, s'avvicina alla spiaggia fenicia; con i Cimmeri *(Gomer)*, colonizzatori della Scizia, ove pur si riscontrano i Tibareni *(Tubal)* ed i Moschi *(Meshek)*, occupa la regione settentrionale della Siria; con i Medi *(Madai)* e la misteriosa gente di Gog *(Ma-gog*, dall'assir. *mat-gag*, paese di Gag) si estende sino all'oriente della Mesopotamia. Tale posterità racchiude quindi genti per fisionomia, lingua, usi e costumi non riallacciabili al tipo semita, gente neutra per il popolo giudaico, in quanto sino all'epoca della compilazione di Gen X non erano ancora venuti in discordia o in amicizia con gli Ebrei.

2) La posterità di **Cam**, possibile trasformazione ebraica dell'egiziano *kem-t* (demotico *kemi*, « nero » designante l'alto Egitto; cf. Salm LXXVIII 51, ecc. dove il nome Cam, « ardente, caldo » designa l'Egitto), raccoglie tutti i popoli collocati più o meno sotto l'influsso egiziaco, abitanti la zona torrida della latitudine egizia, viventi nell'agiatezza permessa da ricchezze e costruzioni e caratterizzati da innata opposizione al popolo semitico. Vi è elencato il popolo Cushita *(Cush)* o etiopico, supposto al nord e all'oriente dell'Egitto nella penisola sinaitica, spintosi con Nemrod nella bassa Mesopotamia, da cui porterà al nord la sua cultura fondando le celebri città di Ninive, Rehobot-ir, Resen, Calah. Assieme al popolo di *Phuth* (volgata « Libii ») vi ritroviamo la nazione egiziana *(Mizraim)*. Da essa derivano, mediante i *Caftorim*, i Filistei che nella costa palestinese daranno tanto filo da torcere agli invasori Ebrei (la glossa « donde uscirono i Filistei » va collocata non dopo *Casluhim*, come ha Gen X 14, ma bensì dopo Caftorim: cf. Amos IX 7). Nucleo precipuo dei Camiti, di cui si determinano i confini ed anche alcune città possedute, è quello dei CANANEI (v.).

I Camiti son quindi una fascia di popoli, che dall'Egitto e dalla Libia risalgono al sud nell'Etiopia, all'oriente si spingono attraverso l'Arabia nella pianura mesopotamica, lasciando in popolazioni semite l'impronta della loro cultura, al nord si disseminano nella Palestina, che occupano sino alla montagna libanese.

3) I **Semiti**, geograficamente posti al centro dei gruppi precedenti, si riallacciano a Sem (« nome, gloria »?) che, in quanto primogenito, è maggiore di Jafet (si noti che qui Cam non è più degnato di uno sguardo), e che per mezzo di Arpacsad, capostipite anche delle tribù arabe, darà alla luce Eber il progenitore degli Ebrei, qui non nominati, poichè secondo il sistema ciclico del libro genesiaco, si parlerà esclusivamente di essi con maggior diffusione in Gen XI 10 ss, dopo l'eliminazione degli altri popoli. Che però stiano in prima linea sull'orizzonte biblico si rileva dal fatto che Sem vien detto « padre di tutti i figli di Eber ». La cultura mesopotamica con centro Ashur, dalla quale migrò ABRAMO (v.), e le civiltà che da essa derivarono (*Elam*, *Aram*, *Lud* in Cappadocia) son naturalmente incluse nel blocco semita.

Tale sintesi biblica, rispecchia forse lo stato dei vari popoli in un secolo peculiare? In tal caso avremmo scoperto l'epoca della sua composizione. Ma è ben difficile precisare. Per il WAGNER il documento è anteriore a Mosè risalendo in alcuni particolari a tempi preistorici; per il cattolico HEINISCH daterebbe

dalla fine del sec. VIII a. C., poichè l'Assiria è in primo piano, mentre Persi ed Arabi, ancora allo stadio disorganizzato, non vi fanno capolino. Sarebbe quindi un documento postmosaico inserito tardi nel Pentateuco, inserzione che non intaccherebbe la sostanza mosaica del libro genesiaco richiesta dalla Commissione Biblica (v. PENTATEUCO). Ad ogni modo la sintesi sacra, vero ed unico capolavoro del genere presso l'antichità, unendo in una solidarietà completa tutti i popoli del mondo, fa di Noè l'Adamo postdiluviale, il « rinnovatore » del genere umano.

BIBL. — A. S. WAGNER, *Die Stammtafel des Menschengeschlechtes*, Saarbrücken 1935. — E. DHORME, *Les peuples issus de Japhet d'après le chapitre X de la Genèse*, in *Syria* 1932, p. 28-49. — I vari commenti al *Genesi*, tra cui P. HEINISCH, *Genesis*, Bonn 1930.

DISPUTA di Gesù coi Dottori. Episodio, che la pietà cattolica ha colto per farne uno dei « misteri gaudiosi » del ROSARIO (v.). Storicamente esso si inquadra in un più vasto avvenimento, lo smarrimento e il ritrovamento di Gesù dodicenne nel Tempio, nell'occasione di una Pasqua, l'unica storia che rompa il silenzio degli Evangeli fra l'infanzia di Gesù e l'inizio della vita pubblica: *Lc* II 41-52.

L'obbligo del pellegrinaggio pasquale (v. PASQUA EBRAICA) cominciava dai *tredici anni compiuti*: cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*. II (1924) p. 144-147. Gesù non ne aveva che dodici; non era quindi obbligato al viaggio, come non vi erano obbligate le donne. Eppure Maria si recava ogni anno a Gerusalemme per la Pasqua insieme con Giuseppe, ed è probabile che vi avesse già condotto altre volte il Fanciullo. Ma quell'anno accadde del nuovo e perciò l'Evangelista ne prese nota. Sia nell'andare che nel tornare la carovana dei pellegrini si disponeva naturalmente in gruppi: ai fanciulli soprattutto doveva piacere il formare gruppo fra loro o anche passar da gruppo a gruppo.

Perciò, allorchè, passate le feste, si formarono i nuclei per il ritorno, Giuseppe e Maria non sospettarono minimamente che il loro Gesù non avesse preso il suo posto. Se ne accorsero al luogo della prima tappa notturna (la prima fra le quattro, dopo un trenta km di viaggio), quando le famiglie si ricomponevano. Era passato un giorno; un altro trascorse mentre rifacevan la strada verso la Città Santa; finalmente « dopo tre giorni lo ritrovarono nel Tempio, seduto in mezzo ai dottori, mentre li ascoltava e li interrogava; e tutti quelli che l'udivano erano stupiti della sua intelligenza e delle sue risposte ». L'insegnamento dei dottori giudei si svolgeva in un'atmosfera di familiarità e secondo il metodo che oggi si dice « attivo »: i discepoli, soprattutto i più capaci, potevano prendervi viva parte. Gesù riempì tutti di stupore sia per il contenuto che per la forma del suo dire e i dottori stessi dovettero esser colpiti dal veder una tanto esemplare applicazione di quelle norme che essi fissavano per il discepolo « saggio » (*Aboth* V, 7 presso STRACK-BILLERBECK, p. 150).

Maria e Giuseppe assistettero a parte della scena che dovette svolgersi in uno dei cortili del Tempio e ne furono stupiti anch'essi, non avendo mai visto, prima d'allora, simile manifestazione di sapienza da parte di Gesù; stupiti, ma non sorpresi, poichè ben sapevano esser Gesù figlio di Dio. Fu invece sorprendente per essi la condotta di Gesù, e Maria disse a Gesù la sorpresa e la pena sua e di Giuseppe. Ma allorchè intesero, dalla singolare risposta di Gesù, che quell'atto rientrava nell'economia della sua superiore natura (« *devo essere presso il Padre mio* » oppure « *nelle cose del Padre mio* »), pur non riuscendo ad abbracciare tutta la prospettiva che le parole di Gesù aprivano alla loro mente (onde è detto che « *non compresero* »), se ne tennero paghi; anzi Maria, come soleva fare (*Lc* II 19), ritenne anche questo ricordo scolpito nel suo cuore, e un giorno lo confidò ai discepoli del suo Gesù.

Gli esempi di fanciulli-prodigio, che la critica eterodossa è andata a ricercare per discreditare la nostra storia, non reggono di fronte alle garanzie di serietà e sobrietà offerteci dal racconto lucano.

La D. coi DD. fu soggetto caro all'arte: ma Gesù non dovrebbe rappresentarsi solennemente assiso in cattedra, bensì seduto per terra ai piedi dei rabbi.

DISSACRAZIONE. v. SCONSACRAZIONE.

DISSEZIONE dei Cadaveri. L'anatomia praticata sui viventi sottosta, per il suo aspetto morale, ai principi da noi esposti nell'art. CHIRURGIA E MORALE. Ma v'è una ragione apologetica di considerare qui l'anatomia dei CC. in quanto è stata largamente diffusa l'accusa che la Chiesa, come fu in genere nemica delle scienze, così avversò il progresso dell'antropologia, non, veramente, dell'antropologia in tutti i suoi rami (v. ANTROPOLOGIA), ma in quello dell'anatomia umana, fino a interdire questa, sotto pena di scomunica, anche sui corpi morti. Si cita infatti a questo proposito una bolla di Bonifacio VIII e si trova un esempio nella condanna a morte del VESALIO (v.) poi commutata in un pellegrinaggio ai Luoghi Santi.

Ma la bolla *De sepulturis* di Bonifacio VIII, datata dal 1299/1302, stabiliva la scomunica non già contro la dissezione dei CC. a scopo d'esame scientifico — interpretazione che sarebbe smentita dall'uso notorio delle pratiche anatomiche nelle Università pontificie di allora — ma contro « un abuso di detestabile ferinità » contro « un certo affetto di empia pietà », per cui i CC. si squartavano (truculenter exenterant), si smembravano orrendamente (immaniter concidentes) e poi si facevano bollire, affinchè le ossa, spolpate (ab ossibus tegumento carnis excusso), potessero spedirsi lontano ai familiari del defunto. Un abuso « tantae abominationis tantaeque immanitatis et impietatis » è stato arbitrariamente identificato coll'uso scientifico ed è perciò falso che questo sia stato interdetto da Bonifacio VIII, nel cui documento « non è il minimo accenno, neppure indiretto, alla dissezione anatomica a scopo di studio » (A. CHIARUGI in *Enc. It.*, III, 115 *b*). Si colpiva invece la profanazione dei CC., ai quali la Chiesa tributa un religioso rispetto: v. CADAVERI (*Cura dei*).

Il processo poi contro il Vesalio e la sua condanna a morte da parte dell'Inquisizione spagnola sono tuttora da provare; ad ogni modo, se accusa vi fu, essa era di un presunto omicidio. — G. TORRA ALMENARA in *Civiltà Catt.*, 89 (1938, I) 400-414; 490-505.

DISTINZIONE. L'identità è unità o convenienza di uno con se stesso o di uno con un altro. La di-

Disputa di Gesù coi Dottori

Luca Giordano - Roma, Galleria Naz. già Corsini. (Fot. Alinari).

Albrecht Dürer - Galleria Barberini, Roma (Fot. Brogi).

Proprietà riservata.

stinzione è negazione dell'identità: questa si fonda sopra la unità, quella sopra la molteplicità.

Vi sono specie diverse di D. 1) *D. reale e D. logica:* la prima è fra due entità di cui l'una non è l'altra, indipendentemente da qualsiasi operazione della mente: la seconda esiste fra due o più aspetti di una stessa identità, i quali sono dovuti unicamente all'attività intellettiva. 2) La D. reale è *negativa* o *positiva*. La prima è tra l'essere e il non-essere: in essa, solo un termine è positivo; la seconda è fra due entità reali, e può essere, a sua volta, *accidentale* o *essenziale*. 3) La D. logica si divide in D. di ragione *raziocinata* e D. di ragione *raziocinante*. La prima così si chiama, perchè — pur logica — si fonda sopra un fondamento reale: così la distinzione fra animalità e ragionevolezza nell'uomo si fonda sopra la duplice entità di corpo e di anima; la distinzione di giustizia e di bontà in Dio non è reale, ma è di ragione con fondamento nel reale: altra cosa, infatti, intendiamo dire, quando diciamo « Dio è giusto » e altra cosa intendiamo dire quando diciamo « Dio è buono ». La D. di ragione raziocinante dipende solo e tutta dall'attività conoscitiva: tale è la D. tra uomo e animale ragionevole, tra il definito e la definizione. 4) Gli Scotisti hanno poi introdotto la D. *formale ex natura rei*, o D. fra due o più formalità. Formalità è « ratio quaedam positiva extra animam, constitutiva rei, conceptibilis conceptu proprio et non ut quid alterius ». Per questioni ulteriori, v. Remer, *Ontologia*, Roma 1925, dal quale furono tratte le nozioni date.

DISTRAZIONE. v. Attenzione.

DITEISMO, termine medio fra Monoteismo (v.) e Politeismo (v.), è il sistema dei *due principi* (*due dèi*), l'uno del bene, l'altro del male, professato in talune religioni. È quindi sinonimo di Dualismo (v.).

DITMAR (Ditmarus) (976-1018). Vescovo di Merseburgo e cronista. Di nobile famiglia comitale sassone, fu educato nel monastero benedettino di S. Maurizio a Magdeburgo. Nel 1009 divenne vescovo di Merseburgo, che per la sua prudenza e il suo zelo si rialzò alquanto dal suo triste stato. Scrisse, con uno stile piuttosto contorto ed oscuro, una *Cronaca* in otto libri, che abbraccia la vita di 5 imperatori, da Enrico I ad Enrico II. Per quanto su essa debba farsi qualche riserva, è però, per quell'epoca, il migliore e più interessante documento del genere, che, oltre ad entrare nei dettagli storici dell'impero Romano-Germanico, fa conoscere molte particolarità della storia slava, polacca, ungherese e persino illumina quella di Inghilterra. D., oltre che per dottrina, fu insigne per profonda pietà e per virtù civili e religiose. La *Cronaca* ebbe varie edizioni, 1580, 1600, 1667 . . . La migliore è quella del Lappenberg in *Mon. Germaniae Hist.*. Scriptores, III, 733 871, donde *PL* 139, 1183-1422. — Ceillier, *Hist. générale des Auteurs Sacrés*, XX (1757) 101-115. — Notitia in *PL* l. c., 1169-1182. — Hurter, *Nomenclator*, I^4 (1926) col. 950-953.

DITTICI. 1.° Generalità. In genere chiamasi dittico, δίπτυχα (da δίς = due volte e πτύσσειν = piegare), ogni oggetto che si ripiega in due parti. Così S. Agostino (*c. Faustum XV*, 4) chiama D. le tavole del decalogo e S. Ambrogio (*Exam.* V, 8) le valve dell'ostrica. In particolare il nome si applicò a due tavolette di legno, metallo, avorio, ecc., pieghevoli l'una sull'altra, tenute assieme da cerniere o da funicelle. La parte esterna poteva essere anche finemente lavorata; l'interno serviva alla scrittura.

L'antichità cristiana ha trovato l'uso dei DD. già comune nel mondo pagano. Usi modesti dei DD. erano quelli domestici o scolastici; ma servivano anche come strenne di gran pregio. Un decreto di Teodosio nel 384 riservò ai consoli questo uso, prima praticato anche da nobili.

I DD. cristiani (ἱεροὶ, ἁγίαι, μυστικαὶ δέλτοι; κατάλογοι ἐκκλεστιαστικοί, μυστικὰ δίπτυχα, ecc.) furono una imitazione dei DD. consolari e si usarono per i nomi da leggersi durante la Messa o altri uffici liturgici. Anche quando, per l'aumentato numero degli iscritti nei DD. i fogli furono moltiplicati, il nome « dittico » rimase, benchè nel linguaggio profano si nominassero anche i *trittici*, i *pentattici*, i *polittici*. Del resto il nome « dittico » era appropriato alle due tavolette esterne.

Il Salig distingue i DD. dei *battezzati*, dei *vivi*, dei *santi* e dei *martiri*, dei *morti* nella ortodossia. Noi, più semplicemente, parleremo dei DD. dei *vivi*, e dei *morti*.

I DD. dei *vivi* portavano il nome del vescovo locale, dei vescovi coi quali si era in comunione, secondo una allusione di Leone I (PL 54, 914 s) e di Gregorio Magno (PL 77, 714), poi, ben presto, almeno nel patriarcato di Occidente, il nome del vescovo di Roma: il II conc. di Vaison nel 529, ad es., prescrive la lettura del nome del Papa. Papa Pelagio I, scrivendo ai vescovi scismatici della Tuscia, dichiara separati dalla comunione cattolica quelli che non leggono nei DD. il suo nome (PL 69,398). Adriano II, ordina ai vescovi della Gallia, riuniti a Troyes, di porre nei DD. il nome del defunto Nicola I. Anche quando si trattò la riunione dei Greci sotto Urbano IV e Gregorio X, fu posta la condizione che il Papa fosse nominato nei DD. Trovavano posto nei DD. dei vivi anche i chierici, i fedeli che davano l'offerta pel sacrificio e, in un ricordo globale, tutti gli altri fedeli. Particolare menzione ebbero nei DD. gli imperatori, soprattutto in Oriente, ma, possiamo dire, in genere nelle chiese non appartenenti alla regione romana dove la menzione imperiale non è sempre costante. Dom Cabrol (*La Messe en Occident*, p. 48) riporta in proposito le testimonianze del papa Bonifacio I e di papa Celestino I (sec. V).

Sui DD. dei *morti* furono elencati i nomi dei vescovi della sede (talvolta in tal modo si è conservata l'intera serie di vescovi che hanno occupato una cattedra); dei fondatori della chiesa; dei defunti pei quali si offriva il sacrificio, e in genere dei fedeli morti in comunione colla Chiesa dei quali si voleva conservare la memoria.

I DD. dei morti diedero poi origine ai *necrologi*, detti anche, con terminologia scritturistica, *Liber vitae*. Il *Liber vitae* è infatti l'elenco dei viventi in Cristo, degli eletti, perchè aver il proprio nome nei DD. è segno di comunione colla Chiesa militante e di conseguenza colla trionfante. Ogni monastero in particolare ebbe il suo *Liber vitae*, così le cattedrali, ecc.

L'inserzione nei DD. aveva un altissimo valore, significando, come si vede, un riconoscimento di ortodossia. Anzi dal fatto che i vescovi distinti per santità si solevano scrivere sui DD. è derivato il senso tutto speciale al verbo *canonizare* = mettere

nel canone, cioè sui DD. (Cf. Ducange, *Glossarium*, voce *canonizare*).

Così pure l'abrasione dai DD. equivaleva ad una sconfessione nei riguardi della vera fede. Esempi di nomi tolti dai DD. non sono rari nella storia. Famoso il caso di papa Liberio (v.). Il conc. di Calcedonia stabilì che i nomi di Dioscoro, Giovenale ed Eustazio non fossero più letti all'altare finchè non fosse intervenuta una ritrattazione (cf. PL 54, 914 ss.). Talvolta fu vietata l'inserzione del nome sui DD. come dispose ad es. il conc. di Elvira (can. 29) a riguardo degli energumeni. Parimenti al conc. di Efeso nel 431 vi erano stati dissensi per la presenza sui DD. dei nomi di Cirillo Al. e di Nestorio.

La lettura dei DD. era riservata solitamente al diacono ed era fatta ad alta voce, ora all'altare, ora all'ambone. Ma poichè non mancano affermazioni comprovanti la recitazione di alcuni nomi da parte del celebrante (così S. Agostino; v. passi riportati più sotto), alcuni pensano, non senza ragione, che al celebrante fosse riservata la commemorazione del Papa, dei vescovi e dei santi, mentre al diacono spettasse leggere i nomi degli offerenti (Schuster II, 64). Tardivamente la lettura dei DD. si tenne anche a voce sommessa, talvolta all'orecchio del celebrante o dietro l'altare; ci si accontentò anche di affiggere i DD., presentandoli così a Dio (cf. l'*oratio post nomina* del Messale di Bobbio, PL 72, 539), e non mancò il caso in cui fossero in genere raccomandati coloro il cui nome era inscritto nei DD. sull'altare. Si ricorda poi che alle volte liste di nomi furono scritte sui margini dell'altare stesso o nei sacramentari.

2.° **Cenni storici sui DD. cristiani.** Si può ritenere, in linea generale, che l'uso di leggere i DD. nella Messa è antichissimo: nel sec. IV, e ancora prima, tale costumanza è diffusa in tutta la Chiesa. L'esistenza di liste di nomi da recitarsi durante gli uffici liturgici è affermata in una lettera di Innocenzo I († 417) a Decenzio, vescovo di Gubbio, presso il quale il Pontefice vivacemente insiste perchè i nomi dei fedeli non siano letti prima della presentazione delle offerte (*PL* 20, 553 s). Testimonianze anteriori si hanno da parte di S. Agostino, di S. Cirillo di Gerusalemme, del Crisostomo, del Ps.-Dionigi, di S. Epifanio, e ancora da parte di S. Cipriano e persino, secondo alcuni interpreti, di Erma e di Celso: referenze presso Cabrol, col. 1051 ss.

Non è però dimostrabile l'affermazione del card. Bona (*Rerum liturgicarum*. Augustae Taurinorum 1747, lib. II, cap. 12) che ritiene l'uso dei DD. già del tempo apostolico.

Non si può neppure stabilire con esattezza quando sia caduto l'uso dei DD.: forse intorno al sec. IX, benchè Amalario (sec. IX) parli ancora della lettura dei DD., permessa, eccetto che nei giorni di domenica (*Eclogae de Officio Missae*; PL 105, 1330 s).

Anche il codice ambrosiano T 120 sup. (cf. A. Paredi in *Scuola Cattolica* 62 [1934] 209 ss) accenna alla recita, almeno generica, dei DD. nei sec. IX-XI (foll. 77 r).

3.° **Recitazione dei DD.** Poichè i rapporti tra i DD. e i vari momenti della Messa danno luogo a più d'una incertezza, è bene distinguere i vari usi secondo le diverse liturgie.

Liturgia romana. Il Messale Romano pone la lettura dei DD. nel canone della Messa differenziandosi in ciò da altre liturgie occidentali (gallicana o mozarabica), che leggevano i DD. prima del canone.

Dom Cagin (*Paléographie musicale*, t. V, p. 164 ss.), rifacendosi alla lettera di Innocenzo I a Decenzio, è d'opinione che anche la liturgia romana del sec. V aveva i DD. prima del canone e che la posticipazione di essi nel canone seguì più tardi, forse per opera di S. Gregorio Magno († 604). L'opinione del Cagin, che arrise anche al Cabrol, ha sollevato le più ampie riserve da parte di molti cultori di liturgia romana (Batiffol, Schuster, Duchesne, Baumstark, ecc.).

Sembra assai più fondato ritenere che, almeno dal tempo di Innocenzo I, la recitazione dei DD. fosse compiuta dal diacono, nel canone, probabilmente in due riprese, quella pei vivi prima, quella pei morti dopo la consacrazione, alla fine dell'anafora. Si veda la ricostruzione, certamente suggestiva benchè espressa come semplice ipotesi, tentata dallo Schuster (p. 65 ss.), per fissare i rapporti tra DD. e canone della Messa, quale esso si presenta almeno dal sec. VI.

Ricordiamo tuttavia che lo sdoppiamento del memento dei vivi da quello dei morti non ha carattere primitivo, nè siamo in grado di dire quando sia stato compiuto. Esso talvolta non si nota ancora in sacramentari tardivi, ad es. in uno del sec. XI (Ebner, citato in Batiffol, *Leçons sur la Messe*, Paris 1927, p. 224). Curioso il caso (sec. XV) di un memento collettivo pei vivi e pei morti, seguito poi da un memento dei morti a parte. Cf. E. T. Moneta, *Intendere la Messa*, Milano 1940, p. 220. Per l'argomento cf. Andrieu in *Rev. de Science Relig.*, 1921, p. 151 ss.

Per la **liturgia ambrosiana** non si hanno prove che la lettura dei DD. avvenisse all'offertorio, dopo la processione per l'offerta e l'*oratio super syndonem*, come vorrebbe il Duchesne e come opina il Cabrol: il messale di Bobbio, portato a prova dal Duchesne, non si rivela come fonte di rito ambrosiano genuino. Le più antiche fonti ambrosiane conosciute fanno parte ai DD nel canone.

La liturgia gallicana invece collocò i DD. prima del canone. Essa conservò anche la recitazione dei DD. dei morti immediatamente dopo quella dei vivi. Alla lettura, fatta dal diacono, seguiva l'*oratio post nomina*, in cui erano ricordati tanto i vivi che i defunti, poi il prefazio, il canone, ecc. Al tempo di Carlo Magno, la liturgia gallicana si uniformò alla romana in tutto, anche nella recitazione dei DD. (Sinodo di Francoforte, c. V, 1; Hefele-Leclercq, III, 1860).

Tra le **liturgie orientali** troviamo la massima varietà. Mentre la Chiesa alessandrina (copta) pone i DD. prima della consacrazione (e si tratta di una ventina almeno di anafore copte conosciute), la Chiesa antiochena, ed in genere tutte le liturgie orientali, li pongono dopo la consacrazione e in assai vari contesti. Cf. Schuster, p. 89.

Naturalmente le questioni riguardanti i DD. sono connesse in genere colle questioni sul canone (v. Messa) ed in particolare colle trattazioni riguardanti le liste dei Santi nel canone. Su quest'ultimo argomento v. il lavoro del Baumstark, *Das Communicantes und seine Heiligenliste*, in *Jahrbuch für Liturgienwissenschaft*, 1921, p. 16 ss.

4.° **Elenco di DD. Italiani.** Dei 90 DD. enumerati dal Leclercq, col. 1099-1168, ricordiamo i ss. conservati in Italia.

Firenze - Museo Horne: Madonna col figlio e la Pietà. (Simone Martini). (Fot. Alinari).

Cortona - Chiesa di S. Domenico: La Madonna col figlio e Santi. (Beato Angelico). (Fot. Alinari).

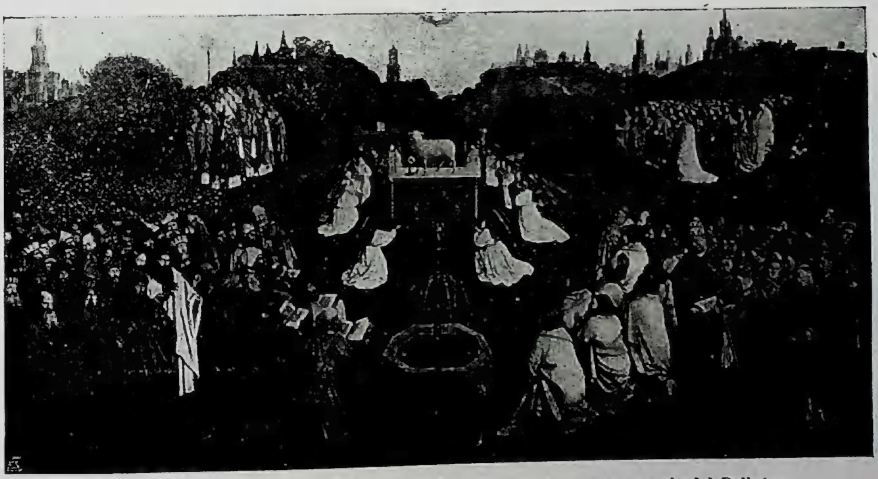
Proprietà riservata.

Milano - Pinacoteca di Brera: Polittico dei Minori Osservanti di Valle Romita. (Gentile da Fabriano). (Fot. Alinari)

Venezia - Chiesa dei Frari: La Vergine col Bambino e Santi. (Giambellino). (Fot. Alinari).

Proprietà riservata.

Gand - Chiesa di S. Bavone: La Vergine Maria, Dio Padre e San Giovanni Battista; particolare del Polittico.
(Uberto e Giovanni Van Eyck).



Gand - Chiesa di S. Bavone: L'Adorazione dell'Agnello Mistico; parte centrale del Polittico.
(Uberto e Giovanni Van Eyck).

Proprietà riservata.

Foligno - Polittico in S. Nicolò. (Alunno Nicolò). (Fot. Alinari).

Verona - S. Zeno. Trittico del Mantegna. (Fot. Alinari).

Proprietà riservata.

Perugia - Pinacoteca Vannucci: La Madonna col bambino. (Fiorenzo di Lorenzo). (Fot Alinari).

(Cattedrale di Moulins). Trittico del Maestro di Moulins.

Proprietà riservata.

DD. consolari: 1) Dittico di Stilicone, duomo di Monza; 2) di Probo, cattedrale di Aosta; 3) di Boezio, museo di Brescia; 4) di Areobindus, bibl. capitolare di Lucca; 5) dello stesso, a Milano, Collezione Trivulzio: 6) dello stesso, nel museo civico di Bologna; 7) di Anastasio, nella bibl. del Capitolo a Verona; 8) di Magno, nel mus. di Brera a Milano; 9) di Giustiniano a Milano, Collez. Trivulzio; 10) di Filosseno a Milano, Coll. Trivulzio; 11) di Lampadio, museo di Brescia; 12) di Basilio nel mus. di Brera a Milano.

Dittico consolare, con l'effige dell'Imperatore Onorio, nel Tesoro del Duomo ad Aosta.

DD. anonimi: uno nella bibl. Barberini a Roma; un altro nel duomo di Monza; due a Milano, Coll. Trivulzio.

DD. di funzionari: 1) cattedrale di Novara; 2) museo civico di Bologna; 3) museo di Brescia; 4) museo di Trieste; 5) duomo di Monza.

DD. cristiani: 1) del Bargello, a Firenze; 2) di Milano, Duomo; 3) di Milano, Coll. Trivulzio; 4) di Palermo; 5) di Murano, museo naz. Ravenna; 6) di Firenze, museo naz.; 7) Vaticano; 8) di Rambona, al museo Vaticano; 9) del Laterano.

Bibl. — Salio, *De DD. veterum tam profanis quam sacris*, Halae Magd, 1731. — Donati, *Dei DD. degli antichi profani e sacri*, Lucca 1753 — Gori, *Thesaurus diptychorum veterum*, 3 voll., Florentiae 1759. — A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, Milano 1901, t. I, p. 484-512 con Bibl. — Una Bibl., quasi completa fino al 1920, è riportata negli articoli di F. Cabrol in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, IV-I, sotto l'aspetto liturgico, col. 1045-1094; sotto l'aspetto archeologico di H. Leclercq, *ivi*, col. 1094-1170.

DITTICO. Le denominazioni di **Dittico, Trittico, Polittico,** passarono ben presto in uso a significare complessi, nei quali l'artista svolge un solo tema, ma suddiviso in due, tre o più parti, delle quali le minori si chiamano valve o portelli e si possono chiudere talvolta come imposte contro la centrale. Un'opera di questo genere sottintende quasi sempre una ricca cornice intagliata e dorata, con grandi immagini o piccola storia. L'Umbria e Venezia dei secc. XIV e XV sono fecondissime in tal genere di produzione, mentre i secoli posteriori ne furono progressivamente sempre più avari. Numerosissimi sono i trittici e i dittici scolpiti in legno e avorio, argento, ecc. Citeremo il dittico in avorio del console Manlio Boezio (sec. V) esistente nel museo cristiano di Brescia; i polittici: « La Vergine e i Santi » di Duccio di Boninsegna all'accademia di Siena e il suo capolavoro « La Maestà » al museo dell'Opera del duomo, pure in Siena. Numerosi sono i polittici di scuola giottesca, tipo dei quali è quello dell'Orcagna nella cappella Strozzi a S. Maria Novella.

Grande creatore di polittici è Nicolò Liberatore (Alunno), che segna il passaggio dalla fervida ispirazione medievale alle ideazioni dell'arte nuova.

Per l'epoca della Rinascenza ricorderemo il trittico del Giambellino: « La Madonna in trono coi Santi » nella sacrestia dei Frari a Venezia, modello classico della pittura religiosa.

Famosissimo nella storia dell'arte religiosa è il trittico esistente nella chiesa di S. Bavone a Gand, denominato « L'Adorazione dell'Agnello ». Abbozzato appena da Uberto Van Eyck, venne continuato e condotto a termine dal fratello Giovanni. Tenendo conto delle due facciate delle valve, quest'opera contiene non meno di venti pannelli e più di trecento figure. Di altissimo valore spirituale per l'intimo spirito di candore religioso e per la profonda concezione

Orcagna: particolare di *Polittico*. (Firenze, S. Maria Novella).

cattolica, di cui è pervaso, questa meravigliosa opera non è meno celebre come uno dei primi lavori di pittura a olio, sistema trovato, forse, ma

certamente praticato, fra i primi, da questi grandi artisti fiamminghi. — Enc. It., XIII, 55 *b*-56 *a*.

DITTINIO o Dittino, Santo († c. 420), vescovo di Astorga, di origine greca; propugnò cogli scritti e coi sermoni il Priscillianismo (v.) che aveva assorbito dal vescovo spagnolo Simposio. S. Ambrogio di Milano gli aprì gli occhi: dinnanzi ai padri del conc. toletano del 400, con Simposio, abiurò l'errore (cf. S. Leone M., *Epist. XV ad Turribium*: PL 54, 688), fece professione della fede ortodossa, di cui divenne apostolo e maestro rinomato in tutta la Spagna. Si ricorda di lui uno scritto di argomento morale dal titolo *Libra*. Il suo culto nella chiesa di Astorga era già diffuso al tempo del vescovo Forte (920-929). Oggi la festa si celebra l'11 giugno.

Bibl. — Acta SS. *Jul.* V (Ven. 1748) *die* 24, p. 569; *Octob.* VIII (Parisiis-Romae 1869) *die* 20, p. 850-854. — Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Liter.*, III (1912) p. 413.

DIURNAE (Horae). v. Ufficio Divino.

DIURNO. v. Liber Diurnus.

DIVINAZIONE. 1. **Nozione**. È uno dei tanti generi di Superstizione (v.), affine alla Magia (v.). Secondo S. Tomaso, D. è la conoscenza e la predizione di cose occulte (in nessun modo conoscibili umanamente), *ope daemonum*, espressamente o tacitamente invocati (II^a-II^{ae}, q. 95). La si distingue dalla Profezia (v.) che proviene da Dio, il solo che conosca il futuro e lo faccia predire dai suoi veggenti, come pure dalla predizione scientifica di futuri contingenti di ordine naturale. Così Cristoforo Colombo impressionò vivamente gli Indiani predicendo un'ecclisse di sole.

Vari sono i mezzi usati per la D. e S. Tommaso li descrive nel luogo citato. I più comuni sono: La *chiromanzia*, che si fa osservando le linee delle mani; l'*auspicio*, consistente nell'osservare le viscere delle bestie immolate ai demoni; l'*augurio* e l'*auspicio* che si ricavano dal canto e dal volo degli uccelli; l'*astrologia*, che dal movimento e dalla composizione degli astri annunzia il futuro buono o triste; la *necromanzia*, affine al moderno spiritismo, che evoca materializzati gli spiriti dei trapassati; il *sortilegio*, che dalla composizione di certi numeri dice la sorte di un individuo e la riuscita di un'impresa.

2. **Cenni storici**. Gli indovini, praticanti l'uno o l'altro dei mezzi predetti, si riscontrano in tutte le epoche e presso tutti i popoli. Il progresso, la cultura, la religione, la stessa legge civile, non poterono completamente sradicarli; ed anche oggi, se nei luoghi selvaggi esiste il mago, nelle più progredite metropoli europee, come nelle più piccole città o nei villaggi, vi sono coloro che « leggono il futuro » e sono consultati e ben pagati da campagnoli semplicioni e anche da persone di una certa cultura.

Le religioni pagane hanno dato grande importanza alla D., innalzandola a dignità di culto, deputandovi una classe speciale di sacerdoti. Non solo in Oriente, patria delle grandi religioni e delle grandi superstizioni, ma in Occidente pure e nella stessa Italia veniva largamente esercitata e vi si distinguevano gli Etruschi, gli Erulî e poi i Romani. Dopo la diaspora ebraica, il diffondersi dell'aspettazione messianica, confusa però e male interpretata, ma, ad ogni modo, ben rispondente ai sogni di rielevazione vagheggiati un po' da tutti, aveva dato luogo ad una infinità di predizioni sulla futura sorte felice dell'umanità, per cui i pitoni e le sibille erano venuti in gran fama in tutto il mondo conosciuto. Altrove la D. era monopolio di certe caste e famiglie e nel periodo ellenico, ridotta a scienza magica, la si conteneva in libri sacri. Divennero famosi i libri folgorali degli Etruschi ed i libri che si conservavano nel tempio di Apollo in Efeso. La D. dominò non solo la Religione ma anche lo Stato, e nulla si faceva, nè guerra nè pace, non si innalzavano templi nè si fondavano città senza consultare gli dèi attraverso gli auguri, i pitoni, le sibille, i necromanti, e via dicendo.

Anche il popolo ebreo, circondato da popoli politeisti, e così facile ad inclinare verso l'idolatria, bene spesso si dava a questa superstizione, onde fu necessario tenerlo lontano con severi ordini divini: Deut XVIII 10-12. Cf. ivi 14; Lev XIX 31; XX 6. Tuttavia la Bibbia registra non poche infrazioni di questa legge di purezza religiosa.

Il Cristianesimo nascente, nei suoi primi urti col paganesimo, ha subito a che fare con i maghi e gli indovini (Simon Mago, Atti VIII 9; Elimas, ivi XIII 6-8; la Pitonessa, ivi XVI 16 ecc.): ma ne trionfa, dimostrando coi miracoli e le profezie che il Dio dei cristiani è ben più forte e che il regno del demonio sta per cadere. L'illuso Giuliano Apostata cerca di rialzare le sorti della D., si dà alla magia, consulta gli auguri prima della guerra persiana: questi gli predicono certa la vittoria e il ritorno trionfale a Costantinopoli. Ma è vinto e rimane cadavere sul campo.

I Padri ed i concili hanno ripetutamente condannato la D. nelle varie forme. Tale superstizione è ben presto (dal sec. V) punita colla scomunica e in seguito coll'*irregolarità* per rispetto agli Ordini Sacri, e gli ecclesiastici vengono perfino degradati. Malgrado ciò, nel sec. IX Rabano Mauro lamenta che tali pene siano ancora necessarie. Il medioevo, mescolando religione e superstizione, vede rinascere la magia e la D. sotto le forme più paurose, specie la necromanzia. Il popolo ravvisa, in tutto ciò che non comprende, interventi diabolici, e mentre brucia le streghe vere o sospette o più spesso innocenti, accusa di magia uomini sommi, perfino pontefici, quali Silvestro, Benedetto IX e Gregorio VII, e poeti, come Dante, che nell'Inferno C. XX aveva riservato un posto poco gradito agli indovini (v. Papini, *Dante vivo*, cap. 38).

Giovanni XXII nella bolla *Super illius specula* dice: « Dolentes advertimus quamplurimos esse solo nomine christianos, qui, relicto primo veritatis lumine, tanta erroris caligine obnubilantur, quod a daemonibus etiam petunt responsa ».

3. **Giudizio morale**. Alla luce della ragione e della morale cattolica la D., provenga da diretta o da tacita invocazione diabolica, è sempre illecita e costituisce peccato grave, dal quale non scusa qualsiasi utilità temporale che ne possa provenire, come nota S. Tomaso. Se poi la D. si facesse attraverso vere e proprie pratiche spiritiche, si incorrerebbe in colpe ancor più gravi e nel sospetto di eresia e di empietà (CJ *can 2325*): v. Spiritismo. Possono scusare dal peccato grave la semplicità e l'ignoranza: non però la morbosa curiosità, il gioco e lo spasso.

Notiamo in fine come da recenti inchieste fatte in Francia (e lo stesso sarà in Italia) resulta come la massima parte in tutta questa faccenda sia sostenuta dal ciarlatanismo delle cosidette sonnambole,

dei mediums e dei chiromanti scientifici (!), favoriti dalla fenomenale credulità di persone di ogni ceto, tanto più superstiziose, quanto meno religiose.

Bibl. — S. Agostino, *De divinatione daemonum* (circa a. 406-411). — A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la D. dans l'antiquité*, 4 voll., Paris 1879-1884. — Enc. It., XIII, 59-62 *a.* — G. Contenau, *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris 1940. — Per la D. presso i singoli popoli, vedi anche le relative opere di *Storia della Religione*. — Per le prime lotte cristiane contro la D. vedi: H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, IV, col. 1198-1212. — Per la formulazione della dottrina cattolica oltre a S. Tommaso, *l. c.*, ai suoi commentatori e ai Moralisti, vedi T. Ortolan in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 1441-1455. — H. Thurston, *La Chiesa e lo spiritismo*, Milano 1937.

DIVINO AMORE (Le Compagnie del). Verso l'ultimo scorcio del quattrocento, prima che in Germania la riforma protestante affermasse i suoi principi dissolvitori, si iniziava in Italia, in intima connesione coll'opera dei Mendicanti, il movimento caritativo e riformatore delle CC. del D. A., destinate a divenire fecondi focolai della Controriforma (v.). Alcuni spiriti eletti, rispondendo al bisogno di riforma morale e ad urgenti esigenze di assistenza sociale, si dedicarono alla restaurazione della propria vita cristiana mediante l'uso frequente dei sacramenti, esortazioni morali e particolari esercizi di culto in comune, e si consacrarono generosamente all'assistenza dei bisognosi nella vita materiale e morale, con istituti per pericolanti, per convertite, per orfani, e, in modo speciale, con ospedali per « Incurabili », cioè per i colpiti dal mal francese lasciati allora in tristissimo abbandono. Così vennero sorgendo, protette da una singolare disciplina del segreto, confraternite di uomini facenti capo ad un oratorio, assistite ordinariamente da Francescani o Domenicani, che via via assunsero una forte organizzazione con un priore, un maestro dei novizi, dei consiglieri, visitatori degli infermi, distributori di elemosine, ecc., le quali acquistarono sempre più autorità coll'esempio e coll'opera, e si chiamarono CC. del D. A.

Le origini del movimento non sono ben note. Forse i primi accenni possono trovarsi nelle compagnie di uomini sorte attorno all'opera dei Monti di Pietà di Marco da Montgallo e di Bernardino da Feltre in Vicenza, dalle quali sarebbe poi uscita la Compagnia di S. Gerolamo che non ebbe il nome, ma tutto lo spirito delle CC. del D. A., illustrate più tardi da S. Gaetano (v.) da Thiene.

La prima C. del D. A. si può dire con certezza quella suscitata a Genova nel 1497 « per radicare et piantare ne li cori la carità », da Ettore Vernazza, e approvata da Leone X nel 1514: ad essa fece capo un Ridotto per Incurabili e gli istituti delle Giuseppine e delle Convertite.

Tuttavia più celebre di tutte rimase quella della chiesa di S. Dorotea in Transtevere a Roma. Le prime notizie di essa sono del 1517, ma la sua fondazione doveva risalire al 1514 ed ebbe nelle sue file o nelle sue influenze figure di eminenti prelati, come il Contarini, il Sadoleto, il Ghiberti, il Carafa, L. Lippomano e Gaetano da Thiene. La sua opera si svolse particolarmente attorno all'ospedale degli Incurabili di S. Giacomo in Augusta che, ampliatosi, veniva eretto in Arcispedale da Leone X nel 1519.

Poi le CC. si moltiplicarono largamente specie a Napoli, Venezia, Verona, Brescia, Bologna, ecc., con una ricca fioritura di opere caritative, non esaurendo la propria missione riformatrice che al sorgere dei nuovi organi di attività creati dal concilio di Trento.

I personaggi più distinti del movimento sono i sopra nominati *Ettore Vernazza* e *Gaetano da Thiene*. Il primo (1470-1520) si può dire il fondatore generale delle CC. del D. A. e certo padre diretto di quelle di Genova, Roma e Napoli. Fu tra gli uomini più illustri della Repubblica Genovese della quale fu anche cancelliere; perseguì il suo ideale in stretta collaborazione con Caterina Fieschi Adorno (v. Caterina [S.] da Genova) e ad esso consacrò energie e sostanze morendo di peste contratta sul campo dell'apostolato. Il secondo estese particolarmente la sue opere al Veneto e dal seno delle CC. del D. A. trasse l'Istituto dei Chierici Regolari, detti poi Teatini (v.).

Bibl. — A. Bianconi, *L'opera delle compagnie del Divino Amore nella riforma cattolica*. — P. Tacchi-Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, I, Roma-Milano 1910, p. 405 ss. — Pastor, *Storia dei Papi*, IV-2 (1912) p. 549 ss.

DIVIN SALVATORE (Società del), S. D. S., o *Salvatoriani*, società per missioni interne ed estere, fondata nel 1881 dal padre Fr. Maria Jordan (v.).

DIVIN VERBO (Società del), S. V. D., o *Verbiti*, o *Missionari di Steyl*, società per missioni estere, fondata nel 1875 dal padre Arnoldo Janssen (v.).

DIVORZIO. v. Matrimonio *(Indissolubilità del)*.

DIVOZIONE e Divozioni. I. Cenno sulla storia del termine. *Devotus* e *devotio* rivestono tutti i vari significati del verbo *de-vovere*. Informazioni esaurienti sulla ricchezza semasiologica di tali termini nell'antichità latina — varietà di significati che costituisce come la preistoria del concetto cristiano di D. — si possono attingere dal *Totius Latinitatis Lexicon* del Forcellini (s. v.) e più ancora dal berolinense *Thesaurus Linguae Latinae* (V, 878 ss), a cui si rifà il benedettino Ang. Daniels nel suo studio sulla *Devotio* in *Jahrbuch für Liturgie-Wissenschaft* I (1921) 40-60.

Devovere significa, fondamentalmente, *votare*, ossia promettere, dedicare, consacrare con voto. Già presso i pagani ebbe larga accezione religiosa, cultuale: votare, consacrare, sacrificare alla divinità.

II. Con tale senso si connette il nostro **concetto teologico** più proprio di D., la quale è *dedizione fervorosa al servizio divino*. La D. è dunque, come insegna l'Angelico (II^a-II^{ae}, q. 104, a. 3, ad I), *principalis actus religionis*.

In quattro articoli della q. 82 nella stessa parte della Summa, S. Tomaso condensa la sua dottrina sulla D. — 1.° Nell'art. I la definisce: *voluntas quaedam prompte tradendi se ad ea, quae pertinent ad Dei famulatum*. — 2.° Nell'art. II chiarisce il nesso e insieme la distinzione che è fra la virtù della *religione* e la D. La religione è virtù, che dispone ad operare ciò che appartiene al culto o servizio divino; la D. apporta all'attuazione di tale servizio la *prompta voluntas*, potremmo dire: un impellente moto di dedizione. Il che offre al S. Dottore occasione di rilevare anche il mutuo vantaggio che ci recano la *carità*

e la D. La carità infatti promuove la D. in quanto per amore uno si rende pronto al divino servizio; d'altra parte la D. alimenta la *carità*, a quel modo che l'amicizia si conserva e si aumenta mediante l'esercizio degli atti amichevoli. — 3.° Nell'art. III designa la *contemplazione o meditazione* quale ispiratrice interna della D. (È di somma importanza pratica questa origine della D. da una fede illuminata). La D. infatti è atto di volontà e come tale deve procedere dalla considerazione intellettuale, essendo proprio dell'intelletto presentare alla volontà l'oggetto, a cui tendere. L'uomo è spinto alla D. da una parte per la considerazione della divina bontà e dei benefici che ne scaturiscono, dall'altra per la considerazione della propria defettibilità e del conseguente bisogno dell'appoggio divino. Di singolare efficacia, come « manuductio ad cognitionem divinorum » e quindi alla D. e conformemente alla nostra connaturale esigenza di passare dal sensibile allo spirituale, è la meditazione dei misteri di Cristo e della sua umanità, soprattutto dei misteri della Passione. La scienza può essere un ostacolo alla D.; perciò la D. spesso è maggiore nelle anime semplici; ma una scienza, perfettamente subordinata a Dio, aumenta la D. — 4.° Infine nell'art. IV l'Angelico indica, come frutto della D. un misto di spirituale letizia e di spirituale tristezza; ma quella consegue dalla D. *per se et principaliter ex consideratione divinae bonitatis;* la tristezza invece ne consegue *per accidens,* ed è sempre una tristezza « secondo Dio », sorgente sì dalla visione delle proprie mancanze, ma traboccante in gioia « per la speranza del divino soccorso ».

III. **Altre dilucidazioni del concetto di D.** Ritroviamo la dottrina di S. Tomaso presso S. Francesco di Sales, quando questi insegna che « la vera e viva D. presuppone l'amore di D. » e un tale amore, da far non solo operare il bene, ma da farlo « operare altresì con diligenza, con frequenza e prontezza » (*Introduzione alla Vita Divota,* parte I, c. 1). Secondo lo stesso Santo, il concetto pieno e integrale di D. non si verifica in attuazioni parziali del servizio divino, ma solo nell'*abito,* che investe l'osservanza totale dei doveri cristiani (ivi).

La D. *abituale* si chiama anche *fervore di spirito,* i cui veri caratteri sono la semplicità, la lealtà, l'umiltà.

La D., come l'abbiamo fin qui descritta, suole dirsi *D. sostanziale,* per distinguerla dalla *D. accidentale,* in cui, alla spirituale letizia, che è frutto della D. sostanziale, s'aggiunge pure una dolcezza o soavità sensibile, donde anche il nome di *D. sensibile.* Unita alla D. sostanziale, ossia alla operosa dedizione della volontà, la D. accidentale reca il prezioso vantaggio di distaccare maggiormente dalle gioie profane e il desiderarla è legittimo (cf. *Denz.-B.,* n. 1247, contro Mich. de Molinos); ma separata da quella non è che ingannevole parvenza di D.

IV. **La D. e le Divozioni.** Il termine di D. è stato pluralizzato coll'applicarsi a tutti quegli esercizi *abituali* (« avere una D. ») o anche *attuali* (« fare una D. ») di atti religiosi, che sono caratterizzati da un proprio *oggetto* (oggetto « materiale »: p. e., il Cuore di Gesù, un mistero del Cristo, la Vergine, il suo Cuore, qualche Santo, l'Angelo Custode), da un proprio *motivo* (oggetto « formale »: p. e., l'*amore* di Gesù nella D. al suo Cuore, il suo *dolore* nella D. alle Cinque Piaghe, la persona stessa del Santo in quanto tale nella D. ad una sua reliquia) e infine da una sua speciale *pratica* Son queste le **divozioni particolari.** A riguardo di tali DD. dobbiamo stabilire alcuni principi e considerare inoltre l'atteggiamento della Chiesa.

1.° È anzitutto da rilevare la profonda *unità* che deve essere fra le varie DD. In realtà non vi sono molte DD., ma varie particolari attuazioni dell'unica fondamentale D. che ha per suo necessario oggetto Dio stesso Uno e Trino. Nessun altro oggetto può essere « supremo termine » di una D. Ogni D. deve dunque terminalmente riferirsi a Dio Uno e Trino. La stessa Umanità di Cristo non potrebbe essere « termine » di una speciale D., qualora la si separasse mentalmente dalla Divinità. Il principio è anche più evidente per le DD. ai Santi e S. Tomaso lo formula nettamente: « Devotio, quae habetur ad sanctos Dei mortuos vel vivos, non *terminatur* ad ipsos, sed transit in Deum » (II^a-II^{ae}, q. 82, a 2, ad 3). Dare ai fedeli coscienza di questa necessaria riduzione ad unità di tutte le DD. è cosa di grande importanza per il retto ordinamento della pietà cattolica, nella quale si deve impedire ogni inversione di valori: e ve ne sono di assurde.

2.° È inoltre da ribadire il principio (ben connesso col precedente) che le DD. particolari devono giovare, non nuocere alla D. sostanziale; che, in altre parole, esse non devono esimere da alcuno dei doveri della vita cristiana, ma piuttosto ispirare un maggiore impegno per ciascuno di essi e per tutti insieme. Cf. Tanquerey, n. 301.

3.° Nella varia fioritura delle DD particolari si distinguono quelle *pubbliche,* adottate e regolate dalla Chiesa nella liturgia, e quelle *private,* nate dalla pietà dei fedeli.

a) Il primo posto, evidentemente, spetta alle DD. liturgiche, tra le quali si riconoscono come *indispensabili,* alla perfezione del culto cattolico, dato il loro intimo nesso colla D. sostanziale, quelle all'Eucaristia, alla Passione, ai misteri delle principali solennità liturgiche, al S. Cuore, alla Vergine e, nel senso precisato dal Tridentino (*Sess. XXV*) contro i protestanti, anche la D. ai Santi.

b) Le DD. private o extraliturgiche o popolari possono essere, a seconda del giudizio che la Chiesa ne formula, *raccomandate* (l'esercizio della Via Crucis, la recita del Rosario Mariano, ecc.) o semplicemente *autorizzate* (ad es., la D. alla Medaglia Miracolosa) o, infine, *riprovate.* Il *CJ* proibisce i libri che introducono nuove DD. quando non siano editi colla debita censura ecclesiastica: can 1399, 5°; 1385, §. 1, 2°.

Infine, poichè le DD. private nascono e invecchiano, è bene — osserva il Molien — non essere i primi ad adottarle nè gli ultimi, quando occorra, ad abbandonarle.

Il S. Ufficio, in conformità al precedente decreto del 26 maggio 1937 « *De novis devotionis formis non introducendis deque inolitis in re abusibus tollendis* », decretò, in data 18 giugno 1938, « specialem devotionem erga Sacrum Caput Domini N. Jesu Christi non esse introducendam » e proibì, in data 8 marzo 1941, l'associazione « La Crociata Mariana » sorta nella città di Prato e già proibita (1937) dai vescovi di Toscana. Lo stesso S. Ufficio, in data 17 apr. 1942, constatato che in certi libri di pietà o fogli volanti di preghiere si riscontra,

se non l'errore, qualcosa che poco s'addice alla genuina pietà cristiana e favorisce invece nuove maniere di D., ha fatto appello agli Ordinari per la scelta di censori dotti e prudenti e a questi raccomanda che salvaguardino non solo la purezza della dottrina, ma anche la gravità del culto sacro.

Bibl. — S. Tomaso, *l. c.* — Suarez, *De virtute et statu Religionis*, tr. IV, lib. II, c. VI e ss: in ed. Balleoniana, Ven. 1743, t. XIII, p 77 ss. — S. Fr. di Sales, *o. c.* — E. Dublanchy in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 680-685. — A. Molien in *Dict. des connaissances relig.*, II, col. 797-805. — Tanquerey, *Précis de Théol. ascét. et myst.*, n. 295 ss. — Cotel-Jombart, *I fondamenti della vita religiosa*, Torino-Roma 1933, p. 30-39. — *AAS* XXIX (1937) 304 s; XXX (1938) 226 s: XXXIII (1941) 69; XXXIV (1942) 149. — v. Culto. Pietà. Spiritualità. Religione.

DIWISCH Procopio, premonstratense (1696-1765), n. a Senftenberg (Boemia), professore di filosofia e teologia e poi priore a Klostenbruck, dal 1740 parroco a Brenditz presso Znaim, dove morì. Fisico geniale, nel 1754 costruì, prima di Franklin, un parafulmine (che i contadini dei dintorni abbatterono giudicandolo stregoneria) e poi uno strumento musicale (da lui chiamato *denisdor*) che si suona come l'organo, capace di dare i suoni degli strumenti a fiato e a corda; D. passa anche come precursore della elettroterapia.

Scrisse una *Teoria dell'elettricità meteorologica*, Tubinga 1765, 1768², e, secondo Hurter (*Nomenclator*, V-1, 1912, col. 26), due trattati su Dio primo principio ed ultimo fine.

DLUGOSZ Giovanni (1415-1480), il più insigne storico polacco del Rinascimento, detto latinamente *Joannes Longinus senior*. Nato a Brzeznica, studiò nell'Università di Cracovia, fu confidente e amministratore del vescovo di Cracovia, poi cardinale e cancelliere del regno, Zbigniew Olesnicki. Richiamato dall'esilio, che aveva sofferto per aver difeso i diritti di Roma, servì in importanti missioni il re Casimiro IV che gli affidò anche l'educazione dei suoi figli. Rifiutato l'arcivescovato di Praga, fu nominato (1479) arcivescovo di Lemberg, ma morì a Cracovia prima di essere consacrato. Venne tre volte in Italia dove subì l'influenza del nostro Umanesimo e dall'Italia intraprese un pellegrinaggio in Terrasanta.

La sua gloria maggiore è costituita dalla *Historia polonica*, condotta dalle origini favolose fino al 1480, frutto di 25 anni di studio sulle fonti patrie e straniere. Alcune inesattezze cronologiche, qualche oscurità e prolissità di dizione, alcuni difetti di senso critico, la profonda devozione alla patria e alla religione non sminuiscono molto il grande pregio e l'imparzialità dell'opera. Ma la sua franchezza non piacque ai contemporanei, ond'è che essa vide la luce, integralmente, solo nel 1711-12 (Lipsia, 2 voll.). — *Opere*, nuova ediz. a cura di A. Przezdziecki, Cracovia 1867-1887, in 14 voll. — *Bibl.* presso F. X. Seppelt in *Lex. für Theol. u. Kirche*, III, col. 351 s, e in Enc. It., XIII, 74 *b*-75 *a*. — Fabricius, *Biblioth. Latina*, II (Patavii 1754) p. 40-43.

DOBMAYR Mariano, O. S. B. (1753-1805), teologo, gesuita sino alla soppressione della Compagnia, indi (1774) benedettino nel monastero di Weissenohe. Insegnò poi varie discipline in parecchie città, ma rifiutò la cattedra di dogmatica a Monaco. Morì largamente rimpianto. La sua opera maggiore è *Systema Theologiae Cath.*, la cui edizione (8 tomi) fu curata da T. P. Senestréy, O. Cist., Solisbaci 1807-1819. L'opera fu giudicata allora fra le migliori del genere; anche nel campo della controversia domina il suo amabile spirito irenico. — Hurter, *Nomenclator*, V-1 (1912) col. 649-651.

DOBNER Felice Giobbe (1719-1790), n. e m. a Praga, entrato fra i piaristi nel 1736 col nome di *Gelasio da S. Caterina*, insegnante in vari collegi della Congregazione, storiografo cesareo di Maria Teresa, padre della storiografia critica moderna in Boemia. — Hurter, *l. c.*, V-1, col. 422 s. — Biografia Univ., XVI (Ven. 1824) p. 95 s. — *Bibl.* in Enc. It., XIII, 78 *b*.

DOBRIZHOFFER Martino, S. J. (1718-1791). Missionario e pioniere dell'etnografia, n. a Friedberg (Boemia), m. a Vienna. Ammesso tra i Gesuiti (1736), inviato nel Paraguay (1748) visse 18 anni tra i Guarani e gli Abiponi; espulso (1467) fu a Vienna predicatore di corte. Scrisse: *Historia de Abiponibus*, 3 voll. (1784, recentemente rifusa da W. Hauff, 1928), opera fondamentale, ancora ricercata. — H. Huonder, *Deutsche Jesuitenmissionäre*, Freiburg i. Br. 1899, p. 142. — Enc. It., XIII, 78 *b*. — A. Vath in *Lex. für Theol. u. Kirche*, III, col. 354. — Hurter, *l. c.*, V-1 col. 441.

DOBSCHÜTZ Ernesto, von (1870-1934), esegeta e critico protestante, n. e m. in Halle a. S., docente del Nuovo Testamento a Jena (1893), a Strasburgo (1904), a Breslavia (1910) e in Halle (1913). Apportò alla scienza biblica notevoli contributi personali e ripubblicò o completò opere altrui.

DOCETI (o *Fantasiasti, Opinari, Opinati*) e **DOCETISMO**, da δοκέω=sembro, nome dell'eresia cristologica, secondo la quale il corpo di Cristo fu una pura apparenza, come semplice illusione sarebbero state la nascita di questo corpo da Maria, le sue sofferenze, la sua morte. L'errore nacque dalla preoccupazione di togliere al Figlio di Dio l'obbrobrio della carne e dalla concezione della materia come mala, concezione che affonda le sue radici nella filosofia orientale e greca (Zoroastro, Pitagora, Orfismo, ecc.).

Ai doceti allude già S. Giovanni (I Giov IV 2-3; II Giov 7). Anche Ignazio d'Antiochia si oppone energicamente a quelli che negano a Gesù la discendenza davidica e fanno di lui un uomo non della nostra razza (*Rom.* VII 3; *Ef.* XIX 3; XX 2; *Smir.* I 1). Insiste per questo sulla vera maternità di Maria: Gesù « viene da Maria e da Dio » (*Ef.* VII 2); « realmente generato da una vergine » (*Smir.* I 1). Nelle sue affermazioni antidoceticheS. Ignazio tocca due gravi conseguenze del D.: 1° esso nega « la realtà della morte e la risurrezione vera di Cristo, dicendo che Gesù ha sofferto solo in apparenza » (*Smir.* I 1); 2.° i doceti « s'astengono dalla Eucaristia e dalla preghiera, perchè non ammettono che l'Eucaristia è la carne di N. S. Gesù Cristo; la carne che ha sofferto per i nostri peccati, la carne che il Padre nella bontà sua ha risuscitato » (*Ef.* VII 1). L'identificazione di questi doceti dell'Asia Minore non torna però facile.

Clemente Aless. chiama Giulio Cassiano (v.) *princeps sectae docetarum, τῆς δοκήσεως ἐξάρχων* (*Strom.* III, 13; PG 8, 1192; cf. I, 21; ivi, 820); S. Gerolamo dice di lui: Cassianus qui putativam

carnem introducens . . . Encratitarum vel acerrimus haeresiarches . . . (*In Galatas* III, 6, 8; PL 26, 431).

Ancora nel II secolo troviamo larghe applicazioni del D. tra gli gnostici (v. Gnosticismo).

In merito all'origine dell'apparente corpo di Cristo abbiamo diverse concezioni. Secondo Saturnino (v.) e i Basiliani (v. Basilide), stando all'interpretazione di Ireneo, esso fu pura apparenza; secondo altri, come per Valentino (v.) ed Apelle (v.), era negata al corpo di Cristo l'origine dalla carne di Maria: esso sarebbe disceso dal cielo e in Maria non avrebbe avuto che un semplice passaggio. v. anche Taziano. Cerinto, ecc.

Fisionomia tutta particolare ha il D. di Marcione (v.), per il quale Gesù Cristo, manifestazione del Dio supremo in opposizione al Dio creatore del mondo, ebbe un corpo apparente, non avendo potuto dipendere per nulla dall'altro Dio. Gesù comparve a Cafarnao improvvisamente, nel 15° anno di Tiberio, uomo già perfettamente sviluppato. Quando venne preso e crocefisso, sia pure non nella sua carne, perchè carne non aveva, compì la nostra liberazione. Il D di Marcione fu fortemente combattuto da Tertulliano nell'*Adversus Marcionem* e nel *De carne Christi*.

Più tardi anche Manete ed il manicheismo (v.), per conciliare il dato evangelico col loro principio dottrinale, ricorsero al D.

Fozio accusò di D. anche Clemente d'Alessandria. Ma questi non negava una realtà alla carne di Cristo; solo la credeva immune dalle necessità materiali. Così pure sono infondate le accuse di D. contro Origene.

Bibl. — Ignazio, *Epistolae*, PG 5, 643 ss. — Ireneo, *Adv. haer.*, I, 28; PG 7, 690 s. — Ippolito, *Philosoph.*, VIII, 8-11, 16; X, 16-18; PG 16, parte 3, col. 3347-55, 3363, 3434 s. — Clemente Aless., *Strom.*, I, 21; III, 13; VII, 17; PG 8, 820 ss; 1192 s; PG 9, 553. — Teodoreto di Ciro, *Haer.*, I, 20; V, 11-14; PG 83, 369 ss, 488-504. — Epifanio, *Haer.* XXI-XXXIII XLVI; PG 41, 245-577, 836 ss. — Tertulliano, *De praescript.*, 30, 46-53; *Adv. Marcionem; Adv. Valentinianos; De carne Christi*; PL 2 — Cf. gli altri Eresiologi. — G. Bareille in *Dict. de Théol. cath.*, IV, 1480-1501. — Enc. It., XIII, 83-84 *a.* — J. P. Junglas in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 370 s. — Küpper in *Kirchenlexikon*, III (1884) col. 1918-23. — Tixeront, *Histoire des Dogmes*, Paris 1930 I, passim. — M. Niccoli, *Docetismo e soteriologia nel De Trinitate di Ilario*, in *Ricerche religiose* I (1925) 261-274.

DODANA (*Dodena, Duodena, Duoda*), sposa del conte Bernardo di Settimania, figlio di S. Guglielmo, m. a Uzès verso l'843. Monumento del suo sapere, della sua pietà e della sua tenerezza è il *Liber manualis*, in 73 capi, contenente le sue appassionate esortazioni morali al figlio Guglielmo. — Mabillon, *Acta SS.* O. S. B., IV-1 (Ven. 1735) p. 704-710, donde *PL* 106, 109-118. — E. Bondurand, *L'éducation carolingienne*, Paris 1887.

DODECANNESO. Gruppo di isole, nominalmente 12, in realtà in numero maggiore, situate nell'Egeo e appartenenti all'Italia, che le occupò nel 1912. La più grande è Rodi (v.).

DODONE di **Hascha, Beato.** Dell'Ordine premonstratense, fu zelante apostolo e civilizzatore. Mariengard, Bakkeveen e Hascha son le tre località della Frisia santificate dalla sua vita di penitenza. Ebbe il dono delle stigmate; morì nel 1231. — Acta SS., *Martii* III (Ven. 1736) *die* 30, p. 850-852.

DODONE, Santo (681-750 circa). Abbate di Wallers nelle Fiandre, già discepolo di S. Ursmaro. — Acta SS. *Octobr.* XII (Bruxellis 1884) *die* 28, p. 625-639.

DODWELL Enrico, *Senior* (1641-1711), n. a Dublino, m. a Shottesbrooke (Berkshire).

Teologo e polemista, combattè in numerosi scritti tanto i cattolici, quanto i puritani; parteggiò per i vescovi *non-jurors*, che rifiutavano obbedienza a Guglielmo d'Orange e a Maria e perciò nel 1691 fu privato della cattedra di storia che teneva a Oxford dal 1688; ma dal 1710 egli ed alcuni suoi amici rinunciarono allo scisma dei *non-jurors*. La sua opera teologica è fragile e caduca, piena di paradossi e di virtuosismi polemici, criticata dai cattolici e dai protestanti.

Il meglio della sua prodigiosa attività letteraria è costituito dai lavori eruditi di critica e cronologia sui classici pagani e cristiani antichi 1) Si ricordano le *13 Dissertationes Cyprianae* (1682) scritte per Fell, vescovo di Oxford, editore di S. Cipriano (alcune riprodotte in PL 5, 9-80); nella XI sostiene che il numero dei martiri è molto minore di quello voluto dai martirologi, tesi combattuta subito da Macknight, Gilb. Burnet e dal Ruinart (prefazione agli *Acta martyrum sincera*). 2) *6 Dissertationes in Irenaeum* (criticate in PG 7, 206 ss; v. indice analitico, col 1927); in calce a questa edizione (Oxford 1689) D. pubblicò per la prima volta il celebre frammento di Filippo Sidete sulla successione dei maestri del Didascaleion (v.) alessandrino (PG 39, 229). 3) *Dissertationes in Lactantium* (v. PL 7, 175 ss). — Fr. Brockesby, *Life of H. D. with an account on his works*, London 1715, in 2 voll. — J. de la Servière in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 1510 s. — Wittmann in *Kirchenlexikon*, III (1884) col. 1878 s. — Biografia Univ., 16 (Venezia 1824) p. 109-11. — Enc. It., XIII, 89 *a.*

Enrico, *Junior* († 1784), n. a Shottesbrooke, figlio del precedente, giurisperito, in teologia scettico o, forse meglio, deista, autore famoso del libro pubblicato anonimo: *Christianity not foundet on argument* (1742), dove si sostiene che la ragion naturale non può provare la verità della fede cristiana; tesi che poteva significare l'irriducibilità della fede alle categorie razionali o la necessità di una professione di fideismo, ma poteva anche concludersi con una affermazione della irrazionalità del Cristianesimo.

Così di fatto la tesi fu intesa e perciò aspramente criticata da molti, tra cui il fratello dell'autore, Guglielmo († 1785), canonico di Salisbury e arcidiacono di Berks, che pronunciò a Oxford (1744) due sermoni contro la dottrina del fratello (Oxford 1745). — J. de la Servière, *l. c.*, col. 1511 s.

DOEG, edomita, delatore, presso Saul, della buona accoglienza che Achimelek, capo della famiglia sacerdotale che officiava nel santuario di Nob, aveva colà fatto a David, sfamandolo coi Pani della proposizione e donandogli la spada del debellato Golia; egli poi, su mandato del re furente, fu l'esecutore della strage di quei sacerdoti. I Re XXII. Vedi anche il titolo del Salmo LII (LI). — L. Desnoyers *Hist. du peuple hébreu*, II, 1930, p. 97-103.

DOGMATICA. v. Teologia.

DOGMATISMO 1) Nei limiti della filosofia D. può avere vari significati. *a*) Atteggiamento del pensiero in antitesi allo SCETTICISMO (v.): il dogmatico afferma, lo scettico dubita. Senonchè pure lo scetticismo è un dogmatismo, essendo l'affermazione di questa verità: bisogna dubitare di tutto. *b*) Con Kant il D. viene contrapposto al criticismo: il filosofo di Koenigsberg afferma che Hume lo risvegliò dal « sonno dogmatico », che sarebbe la vecchia metafisica. Però Kant ricadde in un vero dogmatismo coll'affermazione della possibilità dei giudizi sintetici *a priori*, che sono la fondazione dogmatica — non criticata o non dimostrata — del conoscere empirico. Ogni verità (dogma, noema), nel piano della filosofia, deve essere rigorosamente dimostrata, motivata: come dire: il dogmatismo deve essere compenetrato di criticismo (v. CRITERIOLOGIA). *c*) Perciò è legittimo solo il cosidetto *dogmatismo critico* che è proprio della filosofia scolastica, la quale è legittimamente affermata attraverso la critica o la motivazione dei suoi asserti. In questo senso il D. critico è un superamento del criticismo kantiano, il quale non sfugge, in fondo, al dogmatismo acritico, essendo una posizione previa o al di fuori del concreto conoscere. In genere, si potrà mostrare (v. REALISMO) che l'antico cosidetto dogmatismo, tanto spregiato dalla filosofia moderna, è vero criticismo, cioè assenza di presupposti e mediazione integrale di tutto il sapere (che potrà anche consistere nel semplice riconoscimento dell' immediatezza), mentre il tanto vantato criticismo moderno è un vero vizioso dogmatismo, presenza di presupposti ingiustificati. *d*) Vi è poi un *dogmatismo morale*, il quale si oppone da una parte allo scetticismo dall'altra al dogmatismo intellettuale (il quale afferma in nome di ragioni teoretiche): esso « vuole la spiegazione della certezza mediante l'azione » (*Vocabulaire de la Société française de philosophie*, voce *Dogmatisme*). L'affermazione della *Ragion pratica* di Kant è un D. morale, dove il motivo pratico è sostituito a quello scientifico. 2) Nel **campo religioso** si denomina D. l'atteggiamento di chi accetta, senza prove, i dati della religione. Spesso con tale denominazione gli eterodossi condannano la fede cattolica. Ma questa, pur essendo super-razionale, non è irrazionale. La ragione precede la fede, fornendole i motivi di credibilità. v. APOLOGETICA. CRITICA e TEOLOGIA. FEDE. — P. MONNOT in *Dict. des connaiss. relig.* II, col. 902-904. — E. W. MAYER in *Die Relig. in Gesch. und Gegenwart*, I² (1927) col. 1969 s.

DOGMI (Evoluzione dei). L'espressione si usa per indicare il movimento del pensiero dogmatico nella storia, benchè, per evitare equivoci, si usino più propriamente i termini di *progresso sviluppo* dei dogmi.

I. **Storia della questione.** La genesi della questione tocca le radici profonde del pensiero moderno, da quando l'osservazione fu portata appassionatamente sui fatti concreti della natura e della storia. Allora dallo studio delle essenze immutabili si passò piuttosto alla ricerca delle leggi che regolano il dinamismo delle cose nel loro divenire. v. EVOLUZIONE.

A questa visione del mondo non poteva rimanere estraneo il movimento delle credenze religiose, un fatto, del resto, non del tutto inavvertito dagli antichi e, benchè forse più debolmente, nemmeno nel medio evo. S. AGOSTINO (*De Civ. Dei*, XVI, 2,1), notava che « multa ad fidem catholicam pertinentia .... intelliguntur clarius », mentre « ab adversariis mota quaestio discendi exsitit occasio ». Il LIRINESE (*Commonitorium*, XXIII) esaltava il « profectus religionis plane maximus » simile all'accrescimento corporeo (« ratio corporum »), benchè debba essere mantenuto « in eodem dogmate eodemque sensu eademque sententia » : v. DEPOSITO DELLA FEDE. Più tardi S. TOMMASO (II² II^ae, q. 1, a. 7) affermava, come prima di lui Guglielmo di Auxerre (cf. M.-D. CHENU, *Le développement du dogme*, in *Rev. des Sc. Phil. et Théol.*, 1924, p. 44 ss.), che, come nell'ordine razionale si scoprono gradatamente le conseguenze contenute nei primi principii, così la conoscenza dogmatica va dall'implicito all'esplicito, di modo che tra i Padri « quaedam explicite cognita sunt a posterioribus quae a prioribus non cognoscebantur explicite ».

Tuttavia fino al sec. XVI, il concetto che prevale nella presentazione del dogma è quello dell'immobilità un po' identificato con la immutabilità. L'accusa principale mossa dai protestanti alla Chiesa cattolica era il suo essersi allontanata dalla fede della Chiesa antichissima, la stessa accusa che il BOSSUET ritorceva contro i protestanti, seguendo la storia delle *variazioni*. Ma quando eruditi, come Dionigi PETAU, mettevano in luce con ricerche positive il movimento del pensiero dogmatico, si faceva strada presso qualche apologista protestante come JURIEU (*Histoire critique des dogmes et des cultes*, 1704) l'idea che valesse meglio vedere nelle variazioni un principio di fecondità e di progresso. Così la questione, alimentata dagli studi storici successivi, era trasmessa al sec. XIX.

In quest'epoca, presso una parte del protestantesimo, su una critica storica antidogmatica, che minava l'esistenza di ogni rivelazione divina, si innestava una critica filosofica che ricusava ai nostri concetti e quindi alle formole dogmatiche un contenuto oggettivo. Queste divenivano così per quella filosofia le proiezioni di sentimenti e di intime esigenze religiose merce rivestimenti variabili tolti dalle concezioni filosofiche delle varie epoche (SCHLEIERMACHER). Per essa la storia dei dogmi diveniva la storia di simili rappresentazioni simboliche successive e variabili del divino, che poteva anche essere il divino panteistico. Con queste concezioni cercava di conciliare la pietà religiosa e l'adesione a un Dio personale il teologo protestante AUGUSTO SABATIER (*Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, 1897). Questo evoluzionismo radicale minacciava di infiltrarsi nel pensiero cattolico per opera di pochi audaci, dei quali il principale esponente fu ALFREDO LOISY. Questi, già ardito con lo pseudonimo di Firmin, lo divenne maggiormente nell'*Évangile et l'Église* (1902). A lui non ripugnava, ad esempio, che dall'aspettazione escatologica, venuta meno per l'allontanarsi delle speranze parusiache, derivasse per necessità di fatto la Chiesa, benchè ritenuta estranea all'insegnamento di Gesù. È l'evoluzionismo o *evoluzione* dei dogmi condannata dall'enciclica *Pascendi* (DENZ.-B., n. 2079 s., 2094 s.) nel 1907.

Queste posizioni radicali, dichiarate inconciliabili con la fede, giovano anche ad intendere le posizioni moderate, seguite con gradazioni varie dai teologi cattolici.

Fra essi, quelli che sentirono la pressione delle difficoltà storiche, come il FRANZELIN (*De Traditione et Scriptura*, 1870, *theses* XXIII-XXVIII), SCHEEBEN,

Mazzella, non ricusarono di ammettere nei dogmi lo sviluppo *logico*, quello delle conseguenze che si traggono dai principii, come lo abbiamo visto ammesso anche dall'Aquinate. Ma di fronte allo sviluppo, storicamente messo in luce, della primitiva costituzione gerarchica della Chiesa da una forma quasi rudimentale ad una forma più complessa, a quello dei suoi riti, all'organizzazione faticosa e sempre più ricca delle sue dottrine, si veniva aprendo la via ad una spiegazione alquanto diversa, ad una spiegazione che conservasse, sì, i dogmi *in eodem sensu eademque sententia*, escludesse nello sviluppo dottrinale la contradizione e la sostituzione di un senso ad un altro nella stessa formola, ma ammettesse l'interpretazione di verità tradizionali con l'incorporazione di altre verità strettamente connesse, sia a titolo di conclusioni, sia come verità concordanti e sinfoniche, come si assimilano elementi omogenei da un organismo vivente. Così le realizzazioni successive storico-sociali della Chiesa spiegherebbero la formazione del relativo trattato dogmatico meglio del semplice sviluppo logico soggettivo, ragionando unicamente in base alla sua divina istituzione.

Quest'ultima conclusione veniva sviluppata, dopo non poche discussioni fra teologi speculativi e teologi critici, dal P. De la Barre (*La vie du dogme catholique*, 1898), camminando sulla linea di Adamo Moehler e di Enrico Newman che, indipendentemente l'uno dall'altro, nella prima metà del sec. XIX aveano considerato la Chiesa e le sue dottrine come un organismo. Il Moehler nella sua *Symbolica* (1832) considerava la tradizione come qualche cosa di vivente, di progressivo, di attivo, espressione del magistero vivente della Chiesa. In base al medesimo concetto, il Newman sviluppava una teoria scientifica, esplicativa e coordinativa delle realtà dogmatiche con le espressioni da esse assunte successivamente nella storia; il suo *An Essay on the development of Christian Doctrine* (1845; composto alla vigilia della sua conversione, ma ritoccato dal 1845 al 1878) fu il saggio forse più originale e più fecondo della scienza teologica del sec. XIX. Ne esporremo i capisaldi dopo avere accennato alle conclusioni dei teologi sul progresso oggettivo.

II. **Il progresso oggettivo.** Da tutti i teologi si ammette nel progresso delle verità rivelate una prima fase che va dai primordi dell'Antico Testamento o, diciamo, anche dai primordi dell'umanità fino alla fine dell'età apostolica, nella quale la rivelazione stessa è data all'uomo, ma progressivamente, con un aumento successivo, oggettivo e quantitativo di dati. Del che non si può più parlare dopo l'età degli Apostoli, perchè il progresso del dogma nella Chiesa avviene solo per via di una maggiore penetrazione e assimilazione, con l'assistenza della grazia divina, del Deposito della fede (v.) già completo, per quanto si discuta, come si è detto, sulla natura del fatto.

Un ricco tesoro di rivelazione fu affidato da Dio all'umanità fin dall'inizio: v. Adamo ed Eva, III. Tra le conseguenze del peccato fu anche la decadenza religiosa dell'umanità. Ma un nucleo di verità fu sempre da Dio custodito con particolare provvidenza presso un ramo di gente prediletta (Setiti, Noè). Quando Abramo (v.) è chiamato da Dio in Caldea per essere il padre del popolo eletto, è una storia nuova che incomincia. Un testo di Giosuè (XXIV 2) rimprovera agli antenati d'Israele di essere stati immersi nell'universale politeismo e S. Cirillo di Alessandria (*Glaph. in Gen.*; PG 69, 188) ci spiega con giustissimo senso critico il valore del testo intorno a Giacobbe (Gen XXVIII 16, 17), il quale a Betel si stupisce che Dio sia là. I patriarchi, egli dice, appena usciti dall'idolatria, aveano « idee poverissime » intorno alla divinità. La superiorità del concetto israelitico di Dio in quest'epoca sta principalmente nel riconoscerlo scevro da ogni attributo impuro e vindice di un'alta morale, la quale è asserita sempre maggiormente con la voce dei Profeti.

Quanto alle credenze, possiamo non solo affermare che il mistero della Trinità non fu chiaramente rivelato ad Israele (cf. P. F. Ceuppens, *Theologia Biblica*, II, *De SS. Trinitate*, Romae 1938, p. 52), ma che anche la figura personale del Salvatore futuro si venne successivamente delineando per il ministero della predicazione profetica: v. Messianismo. Intanto il Monoteismo (v.) saliva sì alto nelle vette della trascendenza, da sembrare quasi un'astrazione; finchè non venne Gesù per riavvicinare il Dio assoluto agli uomini come un Padre più tenero di quello che Jahveh non fosse potuto sembrare ad Israele.

Con Gesù la rivelazione raggiunge una essenziale pienezza. Egli ci addita il nostro ultimo fine nel ricongiungerci col Padre, ci dimostra il mistero della sua opera redentrice e la via della nostra salute. La sua parola tuttavia è compresa dagli Apostoli (v.) solo lentamente, tanto che mentre parlano l'ultima volta col Maestro (Atti I 6) non hanno ancora compreso la natura del regno messianico. Gradatamente progredirono le loro idee sui caratteri essenziali della nuova religione e l'ampiezza della loro missione, anche dopo la discesa di quello Spirito che doveva appunto completamente istruirli (Giov XVI 13) e dal quale furono completamente trasformati. S. Pietro in una visione (Atti X 10-43) comprese appieno il carattere cosmopolita del Cristianesimo e l'ordine divino di aprire tosto le porte ai pagani. Si può anche ritenere che non tutti gli Apostoli fossero ugualmente illuminati, se Pietro stesso sembra riconoscere a S. Paolo doni più elevati (II Piet III 16), ciò che anche le stesse lettere ci muovono a concludere.

III. **Progresso dei dogmi nella Chiesa e teoria del Newman.** Il card. Newman parte dalla similitudine evangelica (Mat XIII 31, 32), simboleggiante la Chiesa nel grano di senapa che diventa un albero, come qualche altra teoria, che non ha avuto la stessa fortuna, parte dall'altra del lievito (ib., v. 33) che fermenta una massa. Della sua opera, appena avvertita sul principio, solo più tardi fu inteso il valore. Egli non solo dice in essa che noi possiamo conoscere sempre nuovi lati ed aspetti delle realtà latenti con simboli ed analogie sempre più vicine, ma introduce anche il concetto della vita.

Egli parte dai principi generali sulla vita delle idee. Quando una grande idea morale o religiosa, poniamo la dottrina dei diritti dell'uomo, l'obbligo di aiutare il prossimo, si impadronisce di un uomo o di una generazione, essa diviene nello spirito dell'uomo o della moltitudine un principio vivente che porta alla contemplazione incessantemente rinnovata della stessa idea, alle sue diverse applicazioni e alla sua propaganda. Dapprima gli animi non si rendono pienamente conto di ciò che li mette in moto: si agitano e si urtano fra la con-

fusione e le lotte dell'errore con la verità, l'incertezza dell'esito finale di quella idea. Ma poi essa si viene precisando con la luce che emana dalla discussione dei suoi vari aspetti e dai giudizi su di essa accumulati. Finalmente emergerà qualche sua forma, che verrà poi più accuratamente esaminata anche in rapporto ad altre dottrine e ad altri fatti; la moltitudine delle opinioni verrà selezionata dagli spiriti. Fra le critiche e le spiegazioni verranno in luce anche i nessi reciproci e le opposizioni con gli altri sistemi, dei quali assorbirà le parti omogenee e vitali, respingerà gli elementi incompatibili. Col tempo quell'idea chiarificata si impossesserà, in proporzione del suo vigore, del fondo e dei particolari della vita sociale, diverrà un codice di morale, un sistema di governo, una teologia, un rituale, secondo la natura del suo contenuto. Sarà tuttavia sempre quell'idea vivente primitiva, sviluppata e rielaborata, modificata dalle correzioni del pensiero e dell'esperienza, acclimatata nelle condizioni storiche e sociali del terreno nel quale è chiamata a vivere.

Questi principii generali sulla vita delle idee sono poi applicati alla vita delle verità religiose. Anche lo sviluppo di queste si compie con una continuità feconda che attua il piano primitivo accrescendone la forza di espansione e allargandone il campo di azione. Esso ubbidisce ad una specie di ritmo che si riduce a tre momenti complementari. Nel primo (fase *naturale* o *reale*) si manifesta l'apparire di una credenza che si afferma e si organizza senza ancora definirsi. Il secondo (momento *riflesso* o *teologico*) è di riflessione e di esame: la verità iniziale incontra resistenze parziali che portano alla discussione; essa deve provarsi, giustificarsi, sottoporre i suoi titoli ad una legittimazione logica. Quando poi questo sviluppo ha preso coscienza di se stesso, delle sue esigenze e dei suoi processi, subentra il terzo periodo (*dogmatico*), in cui esso può e deve condensare i risultati del lavoro fatto in formole che lo riassumano e lo conservino.

Per poi distinguere un vero e legittimo sviluppo da quello che è corruzione di un'idea, il Newman stabilisce sette note: 1. *Preservazione del tipo* o dell'idea centrale che deve rimanere. 2. *Continuità dei principii*, che restano invariati. 3. *Potenza di assimilazione*, per cui l'idea madre assimila elementi omogenei. 4. *Connessione logica* fra i precedenti e le conseguenze. 5. *Anticipazione dell'avvenire*, per cui i primi abbozzi rispondono allo sviluppo definitivo. 6. *Azione conservatrice sul passato*, per cui non si contradice all'antica verità. 7. *Vigore nel tempo*, cioè lunga durata nella dottrina che si sviluppa.

La teoria newmaniana, che muove dal germe ed è condotta per via di analogie, permette per ciò stesso una grande elasticità nelle sue applicazioni. Ma è in pari tempo suscettibile di perfezionamenti, specialmente col progredire della conoscenza storico-religiosa che le serve di controllo.

Bibl. — Abbiamo già indicato alcune delle opere fondamentali. Di quella del Newman fu pubblicata una riduzione dal Bremond, *Le développement du dogme chrétien* 1904, in *La Pensée Chrétienne*, ove si premette il discorso di Oxford che ne riassume il pensiero. — E. Dublanchy in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 1574-1650. — H. Pinard in *Dict. Apolog. de la Foi cath.*, I, col. 1121-84. — Heinrich in *Kirchenlexikon*, III (1884) col. 1903-18. — J. P. Junglas in *Lex. für Theol. u. Kirche*, III, col. 368-70. — I. Rinieri in *Civiltà Catt.*, 57 (1906, III). — Aurelio Palmieri, *Progresso dogmatico nel concetto cattolico*, Firenze 1910. — M. Tuyarts, *L'évolution du dogme*, Louvain 1919. — R. M. Schultes, *Introductio in hist. dogmatum*, Parigi 1922. — Marín Sola, *La evolución homogénea del dogma católico*, Madrid 1923, vers. franc. di B. Cambou, Fribourg in S. 1924, in 2 voll.; assertore dell'evoluzione speculativa; cf. J. Forget in *Ephem. Theol. Lov.*, I (1924) 403-06. — R. M. Schultes in *Divus Thomas* (Piac.), ser. III, 2 (1925) 83 ss. — G. Huarte in *Gregorianum* 6 (1925) 134-42. — Importanti controversie possono trovarsi riassunte in Bellamy, *La théologie catholique au XIX siècle*, Paris 1904, p. 121-124. — Parimente: de Grandmaison, *Le dogme chrétien; sa nature, ses formules, son développement*, Paris 1928. — v. anche Modernismo. Per la storia dei DD. sono notissime le opere del Tixeront e del Lebreton (dogma trinitario); aggiungiamo: I. F. de Groot, *Conspectus historiae dogmatum ab aetate Patrum Apostolicorum usque ad saec. XIII*, Romae 1931.

DOLCI Carlo (1616-1686), pittore fiorentino, chiamato da alcuni, per il suo temperamento e per la piena del suo sentimento espresso dalla sua opera, il *Beato Angelico* del suo tempo. Da notarsi però che la religiosità del seicento, di cui il D. è pio assertore, non è quella umile e immediata del secolo XV; e per questo le innumerevoli Madonne del D. presentano una certa qual leziosità, che sta all'espressione religiosa come il calcolo all'ingenuità. Tra i quadri di soggetto religioso, in gran numero nelle gallerie di Firenze, Roma, Venezia, ecc., è celebre quello di S. Cecilia nella galleria di Dresda, eminente per delicatezza di fattura e per espressività interiore. — Enc. It., XIII, 98.

DOLCINO (Fra). v. Apostolici.

DOLERA Clemente, O. F. M., nato in Moneglia, borgo della Liguria levantina. Fu ministro generale dell'Osservanza, e nell'anno 1557 fu creato da Paolo IV cardinale col titolo di S. M. in Aracaeli. Pio IV gli conferì l'arcivescovato di Foligno, e in Roma fu inquisitore generale. Ivi morì il 6 gennaio 1568. Ottimo docente di teologia nelle scuole dell'Ordine, lasciò alcune pregiate opere, tra cui: *Compendium theologicarum institutionum*, edito a Foligno nel 1562 e a Roma nel 1565; e un trattato sul *celibato* ecclesiastico, Roma 1565. — Giov. da S. Antonio, *Bibliotheca univ. Francisc.*, t. I, p. 271. — Richard-Giraud, *Biblioteca Sacra*, t. VII, p. 303. — Hurter, *Nomenclator*, III (1907) col. 49.

DOLET Stefano (1509-1546), n. a Orléans, morto sul rogo per ordine del parlamento di Parigi, dietro accusa di eresia elevatagli contro (1544) dalla facoltà di teologia. Spirito ambizioso, irrequieto, aggressivo, si tirò addosso condanne e misure poliziesche; fu perfino reo di omicidio (1536). Fattosi stampatore a Lione (1536), divulgò opere notevoli. Negò l'immortalità dell'anima e le verità più sacre della tradizione filosofica e religiosa. — G. Baguenault de Puchesse in *Dict. Apol. de la Foi cath.*, I, col. I, 184 ss. — J. Bricout in *Dict. pratique des connais. relig.*, II, col. 910-912; *Suppléments*, col. 832-36. — Enc. It., XIII, 99 *b*. — Biografie di J. Boulmier, Paris 1857; R. Copley-Christie, London 1880, in francese: Paris 1888; O. Douen, ivi 1882; O. Galtier, ivi 1908. — M. M. Chassaigne, *Ét. D.*, Paris 1930. — J. Lecler in *Études* 207 (1931) 403-20.

DÖLGER Francesco Giuseppe (1879-1940), eminente archeologo, n. a Sulzbach in Franconia, m. a Roma. Fece gli studi a Würzburg, dove vinse il concorso aperto dalla facoltà teologica sul tema: *Das Sakrament der Firmung*. (ed. Wien 1906). Alberto Ehrhard, a cui successe nell' Università di Bonn, lo invogliò allo studio dell' antichità classica e cristiana, che divenne il campo della sua gloria. Esordì con uno studio sul Rituale paleocristiano del Battesimo; indi a Roma, dove insegnò storia ecclesiastica antica, patrologia e archeologia presso la Pontificia Accademia di Archeologia, pubblicò il 1 vol. della sua poderosa opera dal titolo « *Ichthys* » (dal 1910 ad oggi 5 voll., con già pronto il materiale per altri 15), la quale è stata definita una « archeologia cristiana sulla base di un simbolo paleocristiano (il Pesce) ». Altre notevoli opere stanno attorno a questa maggiore.

Nel 1929 fondò la rivita *Antike und Christentum*. Critico rigoroso, attese ad avvivare nei suoi alunni la sua stessa passione per lo studio dell'antichità a servizio della teologia. — K. Baus in *L'Osservatore Rom.* 4-5 Nov. 1940. — Id., *Bibliografia Doelgeriana* in « *Pisciculi* » . . . *F. J. Dolger dargebotcn*, Münster 1939, p. 334-341. — Id. in *Römische Quartalschrift* 47 (1939) 1-8.

DOLLER Gian Lorenzo, S. J., (1750-1820), n. a Bretten (Baden), m. a Magonza. Gesuita (1768), riammesso nella Compagnia (1814), visse, durante la soppressione, insegnando e scrivendo in riviste su argomenti vari. Lasciò, tra l'altro, un'opera sul *Sistema teologico di Leibniz* (1820). — Hurter, *Nomenclator*, V-1 (1913) col. 659 s.

DÖLLER Giovanni (1868-1928), prelato austriaco, n. a Thuma, m. a Raabs; dal 1905 professore all'Univ. di Vienna. Suo campo fu la scienza del Vecchio Testamento, nella quale si fece apprezzare colle molte opere rispettose della tradizione e pure sensibili ai nuovi problemi suscitati dalla critica. Curò pure la VII ed. (1920) della *Historia Sacra V.is T.i* di Zschokke.

DOLLFUSS Egilberto (1892-1934), uomo politico di schietta fede cattolica, cancelliere dello Stato federale dell'Austria (v.) dal marzo 1932 al 25 luglio 1934, quando fu vittima d'un colpo di mano. Di famiglia d'agricoltori, dopo gli studi di legge a Vienna e di economia politica a Berlino, fu funzionario di organizzazioni cooperative e sindacali agrarie in Prussia ed Austria, dove s' acquistò il prestigio tecnico e politico, per cui nel 1931, portato dal partito cristiano-sociale, entrò nel ministero e nel 1932, in una situazione interna confusa e agitata, assunse il cancellierato. Il suo programma fu una continuazione di quello di mgr. Seipel (v); mirò ad assimilare nello Stato le forze di destra organizzate militarmente (*Heimwehren*) e dominanti nei *Laender*, quale contrappeso al predominio dei socialdemocratici a Vienna, mentre nella politica estera si appoggiò all'Italia e all'Ungheria per resistere alle pressioni interne ed esterne a favore dell' annessione colla Germania. Convinto delle deficienze del regime parlamentare austriaco, incapace nella molteplicità dei partiti di assicurare un governo stabile efficiente, promosse una riforma costituzionale dello Stato a carattere autoritario, che valorizzava le tradizioni autonomistiche e corporative de' paesi austriaci e insieme i principi cristiani e la Chiesa. La nuova costituzione entrò in vigore per decreto del governo il 1 maggio 1934, dopo che la socialdemocrazia si fu messa fuori della vita pubblica coll'insurrezione del febbraio 1934, e l'opposizione anticlericale e nazista di estrema destra fu dichiarata fuori legge. Il 1-V-1934 fu pure ratificato il concordato colla S. Sede, firmato nel maggio 1933. Poco più di un anno dopo, D. fu ucciso da un gruppo d'insorti. Il suo programma di uno Stato cristiano-tedesco, corporativo, autoritario, fu continuato in circostanze interne ed estere sempre più difficili dal suo successore Schussnigg, fino a che l'Anschluss alla Germania segnò la fine dell'idea d'un germanesimo austriaco a carattere cristiano, federale, corporativo.

Bibl. — Messner, *D.*, Innsbruck 1935. — I. D. Gregory , *D. and his Time*, London 1935. — Tautscher-Bendiscioli, *L'eredità politica di D.*, Brescia 1935. — H. Mauer-B. Apuzzo, *Il cancelliere D.*, Mil. 1935. — B. Galietto, *Vita di D.*, Roma 1935. — Enc. It., *Appendice* I, 522.

DÖLLINGER (von) Gian Giuseppe Ignazio (1799-1890), storico della Chiesa, che « macchiò una già gloriosa carriera con una vergognosa defezione » (Hurter, *Nomenclator*, V-1 [1913] col. 1621); n. a Bamberga, m. a Monaco.

Compiuti gli studi nella città natale e in Würzburg, ordinato sacerdote (1822), nominato professore di storia e diritto della Chiesa nel liceo di Aschaffenburg (1823), fu presto (1826) trasferito per le stesse discipline all'Università di Monaco, dove fu anche prevosto mitrato del capitolo.

Per la sua produzione fino a poco dopo il 1860, egli ha un posto insigne nelle storia della scienza cattolica. Si ricordano soprattutto le opere seguenti: *Die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten*, 1826 (rimasta incompiuta); *Die Reformation, ihre innere Entwichlung und ihre Wirkungen im Umfange des luther. Bekenntnisses*, 3 voll., 1846-48 (pure non completa); *Luther* (schizzo), 1851; continuazione e rielaborazione del manuale di Storia Eccl. dello Hartig (v.), e, di proprio, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, 2 voll. 1833 (l'opera giunge fino all'anno 1517; *Über gemischte Ehen*, 1838, 1839[2] (in difesa dell'arciv. Droste zu Vischering [v.]); *Der Protestantismus in Baiern*, 1843; *Hippolytus und Kallistus*, 1853; *Heidenthum und Judenthum*, 1857; *Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung*, 1860 (1868[2] con altro spirito); *Kirche und Kirchen* e *Papstthum und Kirchenstaat*, 1861 (lezioni tenute all'Odeon di Monaco).

In questi ultimi due lavori, che pure offrono prezioso materiale, già si percepisce quella mentalità liberale, che in una decina di anni portò il D. alla completa rottura con Roma. Prima, durante e dopo il concilio Vaticano (v.), egli fu, si può dire, il capo ideale dell'opposizione; tuttavia, se egli ispirò il cosidetto *Vecchio-Cattolicesimo* (v. Vecchi Cattolici) come dottrina, non lo accettò mai come chiesa.

Il 28 marzo 1871 fu lanciata contro il D. e il suo discepolo Giov. Friedrich (v.) la scomunica maggiore dall'arciv. di Monaco, Scherr. Il D. sospese allora il suo insegnamento e cessò dal ministero sacerdotale, ma ebbe in compenso grandi onori profani, fra cui la nomina a presidente dell'Accademia Bavarese (1878).

Tutta la sua opera di scrittore da allora in poi risente del suo errore e della sua apostasia. Morì senza essersi riconciliato.

La sua fama lo mise in relazione coi più grandi pensatori religiosi del suo tempo e di tutti i paesi.

« La teologia cattolica rimpiangerà sempre dolorosamente la separazione del D. dalla Chiesa, ma riconoscerà oggettivamente e giustamente quanto di grande e di prezioso egli ha fatto nella sua gioventù e virilità per il Cattolicesimo tedesco e per la scienza teologica » (Grabmann, p. 353).

Bibl. — E. Michael, *J. von D., eine Charakteristik*, Innsbruck 1894³. — J. Friedrich, *J. v. D.*, 3 voll., München 1898-1901. — Hergenroether, VII, 748 ss., 782 ss. — G. Goyau, *L'Allemagne religieuse*, II, p. 86 ss. — St. Lösch in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 373-378. — M. Grabmann, *Storia della teologia catt.*, Milano 1939, p. 351-354, 522. — C. Algermissen, *La Chiesa e le Chiese*, Brescia 1942, p. 271 s.

DOLO o inganno, raggiro. È, colla violenza e coll'errore, una delle cause di annullamento dei Contratti (v.) per vizio di consenso. Cf. Cod. Civ. It., artt. 1439, 1440.

Il *CJ* dichiara invalidi, se compiuti a causa di D., i ss. atti: rinuncia ad un beneficio (can 185); ammissione al noviziato religioso (can 542, 1.°); professione religiosa (can 572, § 1, 4.°; cf. can 2387). Inoltre chi, a causa di raggiro, abbia posto un atto o stipulato un contratto che non siano invalidi « ipso jure », ha diritto ad azione di *rescissione* o di *eccezione*, previa dimostrazione del D. (cann 1684-1686).

L'autore di un « attentato lite pendente » (can 1854), fatto dolosamente, è tenuto a indennizzare la parte lesa (can 1857, § 2).

In materia di Delitti (v.) per *D.* si intende « la deliberata volontà di violare la legge e ad esso si oppone, per parte dell'intelletto, il difetto di cognizione, e, per parte della volontà, il difetto di libertà » (can 2200, § 1); l'imputabilità di un delitto si gradua appunto secondo il *D.* del delinquente (can 2199); posta la esterna violazione della legge, il D. in foro esterno si presume, salva dimostrazione in contrario (can 2200, § 2).

DOLORE. v. Attrizione. Contrizione.

DOLORE. I. *Posizione del problema.* II. *Soluzioni.* III. *La dottrina del V. Testamento.* IV. *La soluzione cristiana.*

I. Il problema del dolore ci appare nello sfondo di un problema ancor più vasto: quello del Male (v.). Notiamo però che la coincidenza dei due problemi si verifica solo, se si intende il « male » nella sua più vasta accezione. Ove il problema si riducesse invece al « male morale », il problema del dolore non coinciderebbe più con esso. Il dolore infatti non è peccato. Ma prescindendo dal male-peccato, il problema del dolore rientra in quello del male. Il dolore è infatti la coscienza, più o meno largamente palese ed esplicita, che l'uomo viene acquistando del male che è in lui e attorno a lui. Onde il significato, sotto altro aspetto, morale (in distinzione da fisico), che il dolore acquista immediatamente per l'uomo. D'altro lato resta vero che il dolore può presentarsi con diversi caratteri: per cui viene posto in rilievo o quello che ne è il lato fisico, o quello che ne è l'espressione spirituale o morale. Crediamo ad ogni modo giusto l'asserire che il dolore, secondo l'ordinaria accezione datagli nel problema posto, indica anzitutto il dolore nel suo significato morale, come pena dell'animo, e che, quando si vuole risolvere il problema del dolore si intende appunto risolverlo in tale suo specifico significato. Il dolore ha sempre del resto una connessione, più o meno larga, con il male morale, anche perchè spesso esso si mostra come la coscienza di uno squilibrio non tanto fisico esistente nel mondo, quanto di uno squilibrio morale. Onde si comprende subito la possibilità di soluzioni del problema del dolore che tengono conto di questo fondamentale elemento.

L'universalità del dolore fa sì ch'esso imponga la necessità di una spiegazione a chiunque intende o cerchi di intendere, in qualche modo, il problema della vita. Nè il problema del dolore è una semplice obbiezione sollevata, che anzi non può non investire una soluzione totale del problema della vita.

II. Soluzioni. La storia del pensiero umano ha conosciuto varie soluzioni del problema del male e del dolore. Prime tra queste le soluzioni affacciate dalle antiche religioni o dalle speculazioni filosofiche ad esse inerenti. Le religioni orientali hanno particolarmente valorizzato il problema del dolore Conforme all'indole monistica (brahmanesimo, buddismo) o dualistica (relig. persiana) di tali religioni si sono avute storicamente diverse soluzioni. Le soluzioni proprie dei sistemi monistici tendono in genere a far superare il dolore mediante la sua negazione raggiunta sia attraverso ad una visione ontologica della realtà che ne affermi il carattere illusorio (la « maya » dell'induismo), sia attraverso un atteggiamento ascetico di superamento mercè una rinuncia più o meno totale alla vita, e quindi al dolore ad essa inerente (buddismo-nirvana, ecc.). Senza entrare nei particolari di tali soluzioni resta facile vedere come la soppressione del dolore in essa risulti solo apparente e abbia una portata piuttosto negativa, per quanto capace di informare di sè tutto l'atteggiamento pratico della vita. La soluzione dualistica (persiana) e le diverse altre soluzioni che vi si connettono (manichea, ecc.) cercano di entificare il male e di porlo in un perenne contrasto col bene. Tali, in breve, le principali soluzioni che noi troviamo nel campo religioso.

La dottrina religiosa greca sembra aver piuttosto aderito ad una soluzione dualistica, accentuando il contrasto tra razionalità e realtà effettuale, ponendo in questa la radice e il principio del male. Si è quindi giustamente parlato di un « pessimismo » greco, non risolto dal politeismo, scarsamente preoccupato di problemi morali, e al quale la religione dei « misteri » si è sforzata di dare una soluzione provvisoria. Ciò del resto stabilisce il ponte di passaggio dalle dottrine di carattere religioso a quelle quasi propriamente filosofiche. È precisamente infatti in un determinato periodo della storia della filosofia greca che vengono compiuti tentativi propriamente detti di soluzione del problema del dolore su base filosofica. Ricorderemo l'atteggiamento stoico (che ritrova nel « sustine e abstine » il proprio motto di ascesi radicale) e l'atteggiamento epicureo (che ricerca una soluzione anzi tutto pratica del problema, trascurandone la portata più rigorosamente morale).

Tutte poi le dottrine filosofiche, veramente sollecite del problema morale, si sforzeranno di interpretare e di risolvere il problema del dolore. Esso non

verrà generalmente studiato a sè, ma in relazione coi presupposti metafisici inerenti ai vari sistemi filosofici. Immensa importanza avrà nella impostazione del quesito, la posizione assunta dalle diverse correnti filosofiche dinanzi alla questione centrale: quella di Dio. Essa, fino a un certo punto, dominerà il problema del dolore, anche se spesso si dovrà tenere conto di esso per risolvere appieno la questione dell'Assoluto. In tal modo è stato possibile ritrovare storicamente una doppia corrente di interpretazione del problema del male. Una corrente, che tende fondamentalmente a confondere Dio con il mondo (panteismo, monismo in genere), tenderà a risolvere nel mondo la realtà stessa del male, vanificandolo da un punto di vista metafisico o morale (sistemi ottimistici, razionalistici in genere, ecc.), oppure a vedere nel male l'espressione tipica di una forza irrazionale che è alla radice di tutta la realtà (Pessimismo [v.], Schopenhauer, Hartmann, ecc.). Tale corrente è caratteristica per il fatto ch'essa non rende possibile in senso efficace una liberazione dal male che abbia il significato morale di una lotta vittoriosa. La coscienza del male nel dolore o viene illusoriamente negata o proclamata la suprema realtà.

Un'altra corrente tende invece a valorizzare la lotta che è possibile e doveroso compiere per vincere il male, per giungere alla liberazione da esso. Il dolore viene naturalmente qui inteso come reale, ma superabile, se non nella sua funzione, almeno nel suo significato morale. Il dolore acquista il significato morale di pena delle colpe umane e di mezzo per liberarsi da esse. Tale soluzione si è presentata nella storia della filosofia specialmente per merito della dottrina cristiana, preparata dalla dottrina del Vecchio Testamento. Da una, sia pure rapida, rassegna delle dottrine che si sono sforzate di dare una spiegazione del problema del dolore, si manifesta la incapacità della filosofia pura, di fornire una interpretazione che sia veramente completa. La filosofia può offrire degli elementi ad una soluzione, non può darla essa stessa: può fare intravvedere l'urgenza pratica del problema e porlo in termini esatti.

III. **La dottrina del Vecchio Testamento**. Dio creò l'uomo e lo pose in uno stato di integrale felicità, da cui il dolore era escluso. v. Adamo ed Eva, III. Tuttavia l'immunità dal D. era un dono preternaturale legato e condizionato alla fedeltà religiosa del primo uomo. Il peccato privò l'uomo di tal dono ed aprì il varco al D. nella vita. La prima volta che il D. vien denunciato all'uomo, esso figura appunto con questo suo carattere di pena e conseguenza del peccato: *Gen* III 16-19. In verità, quando Iddio denunciava il dolore come corteo che accompagna il peccato, non fissava per nulla una legge assoluta di associazione immediata tra il peccato rinnovantesi e il suo sconto attraverso il dolore. Di fatto, però, l'idea che la distribuzione della felicità e della sventura, della gioia e del dolore fra gli uomini, dovesse verificarsi in giusta ragione della loro morale bontà o perversità, appare essere stata tradizionale nel mondo semitico. La duplice idea della Giustizia e della Provvidenza di Jahvè fece adito a tale dottrina anche fra gli Ebrei, tanto più facilmente, quanto più la loro riflessione si arrestava alle ricompense terrene di Dio, essendo state quelle eterne rivelate e precisate lentamente, a' tocchi isolati, nel progresso della Rivelazione.

Ma v'eran due modi, assai diversi, di intendere tale sistema di retribuzione: o come legge d'una fissità assoluta — si potrebbe dire, come fu detto, d'una « matematica sacra » — o come legge di ordinaria convenienza, suscettibile di sospensioni e di deroghe per più alte ragioni. Nel poema di Giobbe (v.) — una delle più vive incarnazioni del problema del D. — gli amici dell'eroe difendono la prima concezione, sicchè non lo sanno confortare altrimenti che coll'esortarlo a convertirsi: poichè i suoi mali sono il documento dei suoi misfatti. Ma Giobbe, « uomo intemerato, onesto, timorato di Dio e alieno dal male » (*Giob* I 1), ha ragione di protestare contro di essi e di condannarli come « imbastitori di menzogna e medici da nulla » (XIII 4). Anche Eliu, singolare personaggio del libro di Giobbe, corregge tale dottrina. Dio stesso infligge agli amici di Giobbe un'espiazione per i loro errori (XLII 7-9). Quella falsa persuasione perdurò tuttavia nelle idee popolari e ancora ne troviamo eco nel Nuovo Testamento; *Giov* IX 2, *Atti* XXVIII 3 ss.

Spogliata invece di tale assolutezza e intesa come norma di convenienza non pregiudicante altre norme della Provvidenza, la dottrina d'un certo equilibrio tra la vita buona e la vita felice, trova nella Bibbia la sua conferma: vedi, per esempio, la dottrina del *Salmo* 35 (ebr. 36). Col minacciare prossimo il crollo della fortuna di cui gode l'empio e il riacquisto della felicità da parte del giusto sofferente, si dava una risposta *pratica* ad uno degli aspetti più sconcertanti del problema del D. — quello su cui verge il poema stesso di Giobbe e su cui spesso ritornano i sacri autori (cf. *Ger* XII 1 ss; *Abac* I 3, 13 . . .) —: il dolore del giusto, dell'innocente, e, all'opposto, la gioia degli empi.

Ma tale risposta, evidentemente provvisoria, si trova superata nello stesso Vecchio Testamento, sia col rinvio a ragioni imperscrutabili, ma certo sagge, per le quali Iddio permette che la vita dei giusti sia condita di amarezze (*Libro di Giobbe, Salmo* 38, ebr. 39, ecc.), sia soprattutto colla progressiva trasposizione delle esigenze della Giustizia Divina dal mondo presente al mondo futuro. Quest'apertura dell'orizzonte ultramondano, ove avrà piena soddisfazione la Giustizia di Dio e i giusti godranno di una vita beata nell'indefettibile unione con Lui, si annuncia, a bene intenderli, in non pochi passi del libro dei *Proverbi* (cf. VIII 35; IX 6 contro IX 18; XV 24; XVI 22 . . .), ove i termini opposti di vita e di morte trascendono le proporzioni del tempo, si chiarisce nei *Salmi* (cf. XLVIII, ebr. XLIX 16; LXXII, ebr. LXXIII 23-24; XV, ebr. XVI 10-11), per illuminarsi pienamente nel libro della *Sapienza* (cf. cc. III-V), che ci porta alle soglie del Nuovo Testamento.

IV. **La soluzione cristiana** del problema del dolore è l'unica veramente completa. Essa non può dirsi nè una soluzione ottimista tale da negare la esistenza e il significato tragico del dolore, nè una soluzione pessimista che faccia del dolore il centro della vita riconoscendo poi l'incapacità di superarlo. Il Cristianesimo accetta in pieno, anzi proclama la esistenza del male nel cosmo e nell'uomo. Ma tale dolore cessa dall'avere un significato a sè, il dolore è solamente spiegabile ove venga connesso con la colpa, libera e perciò morale, dell'uomo. Ritorna qui e si ribadisce la dottrina del V. Testamento. La morte stessa è entrata nel mondo per il peccato dell'uomo (*Rom* V 12 ss.). Persino la natura fisica,

solidale coll'umanità, è stata sottoposta ad un suo « dolore » per la colpa dell'uomo: *Rom* VIII 19 ss. Si ha così una visione del dolore nel mondo strettamente collegata al dogma del peccato originale. Anzi apologeticamente è utile porre in evidenza ciò che vi è di deficiente nell'uomo per rispetto alle sue aspirazioni o per rispetto ad una grandezza primitiva, dalla quale egli può, sino a un certo punto, capire di essere decaduto. D'altra parte, il Cristianesimo non si contenta di questa constatazione di carattere negativo. Esso rileva, come, accanto al peccato dell'uomo, vi sia stata l'azione salvatrice del Redentore. Il quale, addossandosi il peso delle conseguenze del peccato fino alla morte di croce, ha voluto dal peccato liberarci, domandando la nostra collaborazione a questa sua opera di salvezza. Il concetto di Redenzione giunse così a farci comprendere la liberazione che l'uomo viene ad acquistare dopo la venuta di G. Cristo e l'amicizia con Dio, perduta per sua colpa, ch'egli viene a riacquistare. La venuta di Dio fattosi Uomo sulla terra spiega l'infinito valore di soddisfazione che il Sacrificio suo acquista per rispetto alle colpe dell'uomo, e d'altro lato manifesta l'infinita Carità di Dio per noi. Resta così dato di vedere come la Redenzione, pure lasciando all'uomo la capacità di collaborarvi o meno, venga a trasformare la vita dell'uomo. In tale concezione il dolore non cessa dall'avere la propria realtà effettiva. La Redenzione infatti non ha soppresso il dolore nella vita dell'uomo, essa non ha ridato a lui i doni preternaturali che erano di Adamo prima della colpa. Tale dolore rimasto all'uomo conserva la propria efficacia di espiazione della colpa, ma soprattutto ne viene elevata la portata, e potenziate le conseguenze in ordine alla salvezza. Le difficoltà perenni che risultano nella vita dell'uomo dalla presenza in essa dell'ignoranza, della concupiscenza, del dolore nelle sue varie forme, della morte, divengono per il cristiano motivo di ascesi e di elevazione. Basta pensare alle parole, con le quali Gesù ci ha invitato a prendere la croce e a seguirlo: v. Croci. La croce diventa via di salvezza, anzi la vera via. È il sublime paradosso del Cristianesimo che fa dello strumento dell'infamia e della morte lo strumento della vittoria e della vita. La morale cristiana è strettamente legata alla interpretazione che il Cristianesimo dà del problema del dolore. Il Sacrificio di Cristo non è soltanto un modello, un esempio; è pure un Sacrificio efficace, Redentore. In tale modo viene spiegata l'efficace connessione che unisce tra loro i vari dogmi che sono legati alla soluzione del problema del dolore: il dogma del peccato originale, e il dogma della Redenzione, che vanno collegati alla realtà dell'opera di santificazione anche attraverso al dolore, elevato dalla grazia che si svolge continuamente nella vita della Chiesa. Il dolore, inteso in questo piano, non costituisce più un'obbiezione alla bontà della Provvidenza di Dio e cessa dal costituire un tragico enigma insolubile.

Il dolore anzi nel suo significato di purificazione è al centro dell'ascesi cristiana, e vi può assumere anche l'aspetto sublime della immolazione, unita a quella compiuta da G. Cristo. D'altro lato il dolore è espressione, segno, testimonianza di carità. In talune vite di Santi il dolore ha assunto il significato di una vocazione e di una missione particolare.

Il dolore tuttavia non è la parola definitiva nei disegni di Dio. Esso non è fine a se stesso, ma mezzo per raggiungere, nel distacco e nella sublimazione, l'unione con Dio e, in questa, la pace e la gioia perfetta.

Si deve quindi dire che il Cristianesimo ha *trasfigurato il dolore*. Sia coll'esemplare vivo e concreto del Cristo, Uomo dei dolori e Crocifisso, alle cui pene più partecipa chi è più santo, sia con tutto il suo dottrinario, il Cristianesimo ha dato la più vittoriosa smentita all'equazione *dolore-infelicità* ed ha reso possibile, a chi sappia vivificare le sue pene coi motivi caratteristicamente cristiani (compassione col Cristo, purificazione ed espiazione personale, acquisto di meriti, esercizio di amore, espiazione vicaria nella solidarietà del Corpo Mistico [v.]), di veder nel dolore il volto della beatitudine. Cf. *Mt* V 5, 10 ss; *Rom* VIII 18; *II Cor* I 5; *I Piet* IV 13, ecc. *Fil* I 29: il D. « dono di Dio ».

Bibl. — L. Sullerot, *Le problème de la vie devant la raison et devant le Catholicisme*, Marseille 1928, p. 11 ss, 91 ss. — Zacchi, *Il problema del dolore*, Roma 1928. — U. A. Padovani, *La filosofia della religione e il problema della vita*, Milano 1937. — J. De Bonniot, *Le problème du mal*, Paris 1911. — A.-D. Sertillanges, *Notre vie*, II, c. I, Paris 1926. — Sanson, *La souffrance et nous*, Paris 1933. — A. Verriele, *Il soprannaturale in noi e il peccato originale*, traduz. ital., Milano 1936. — Lazzarini, *Il Male nel pensiero moderno*, Napoli 1935. — Max Scheler, *Le sens de la souffrance*, trad. par P. Klossowski, Paris 1936 (studio filosofico). — F. Mugnier, *Souffrance et Rédemption* (studio di teologia dogmatica, ascet. e mistica), Paris 1925. — Th. Molina, *Das Leiden im Weltplan*, Innsbruck 1929. — Enrichetta Brey, *Quand la nuit tombe sur l'âme*, vers. dal tedesco di E. Hartig, Bruges-Paris 1931. — H. Riondel, *Pax vobis. Aux âmes inquiètes*, Paris 1934². — Id., *Consolamini. Aux âmes qui souffrent*, ivi 1938 — L. Rouzic, *Le prix des larmes*, ivi 1934². — P. Sanson, *Douleur, maîtresse de vie*, ivi 1937. — M. Nédoncelle, *La souffrance*, ivi 1940. — Plus-Lyonnard, *L'apostolato dei patimenti*², Torino 1942 — Salv. Garofalo, *Gesù per chi soffre*², Roma 1942. — A. Tanquerey, *La santificazione e divinizzazione del D.*, (Paris-Tournai 1931), vers. di F. Trucco, Torino 1932. — Fr. Mauriac, *Souffrance et bonheur du chrétien* ¹⁴, Paris 1931. — G. Bevilacqua, *L'uomo che conosce il soffrire*, Roma 1937. — L. J. Moreau, *Fleurs de Calvaire*, Paris 1938.

DOM, DON, titolo in forma abbreviata, dal latino *dominus*, signore. *Dom* è la forma francese, *Don* la forma italiana e spagnola. Nella Spagna fu anche titolo nobiliare e vige tuttora come titolo di cortesia; ma in genere si usa oggi dappertutto per i sacerdoti del clero secolare e regolare, eccezion fatta per gli Ordini Mendicanti (Domenicani, Francescani, ecc.) e per i Gesuiti.

DOMAR o Daumar (de) Gerardo de la Garde, O. P. (+ 1343). Di nobile famiglia limosina, fu professore a Tolosa, Limoges e Parigi. Eletto generale dell'Ordine (1342) perchè parente prossimo di Clemente VI, pacificò i Domenicani col Papa, il quale gli concesse molti privilegi e lo creò cardinale. Gli si ascrivono alcune opere teologiche e oratorie. — Mortier, *Histoire des Maîtres Généraux. O. P.*, III, 167-185.

DOMENICA. Storia e Liturgia. Lat. dominica (sottint. *dies*), gr. κυριακή (sottint. ἡμέρα) = il giorno del Signore, è l'unico fra i giorni della settimana

che nelle lingue romane abbia assunto una denominazione nettamente cristiana. Nelle lingue anglosassoni (ted. Sonntag, ingl. Sunday, fiamm. Zonndag) ha conservato invece la denominazione precristiana (pagana).

La D. corrisponde al primo giorno della settimana astronomica (pagana) dedicato al sole.

L'istituzione della *domenica* in luogo del Sabato (v.) degli Ebrei, quale giorno « ufficiale » della celebrazione del culto e soprattutto della celebrazione eucaristica, data dai tempi apostolici e da allora ad oggi la sua storia è stata senza interruzioni.

Negli *Atti degli Apostoli* (XX 7) si legge: « *Il primo giorno della settimana* ci riunimmo per la frazione del pane », ossia per la celebrazione dell'Eucaristia (v. Fractio Panis). Da San Paolo sappiamo che in quel giorno non solo si celebrava la « *Coena Dominica* » (I Cor XI 20), ma ancora si raccoglievano le offerte ed i soccorsi per la Chiesa gerosolimitana (ivi, XVI 2). La denominazione di *dies dominica* per quel primo giorno della settimana si riscontra per la prima volta (a prescindere dal senso incerto dell'espressione in Apoc I 10) nella *Didaché*: « *Die dominica* convenientes frangite panem et gratias agite, postquam delicta vestra confessi estis, ut sit mundum sacrificium vestrum » (XIV 1).

S. Ignazio (c. 110) *ad Magn.* 9 (Funk, *PP. Apostolici*, p. 198) raccomanda che non si *sabbatizzi*, ma si tenga la D. κατὰ κυριακὴν ζῶντες. L'apocrifo Vang. di S. Pietro (c. 150) usa κυριακή nei luoghi paralleli dove gli evangelisti scrivono *una sabbati* per il giorno della risurrezione. Il senso della D. viene dato già da S. Ignazio l. c., che richiede la santificazione della D. perchè in essa *vita nostra orta est per Ipsum et mortem Eius:* è dunque la celebrazione del giorno in cui, colla risurrezione del Cristo, fu definitivamente compiuta la nostra redenzione. Come motivo secondario si aggiunse il fatto che questo fu il giorno, in cui Dio cominciò la creazione. Cf. Ferrua, p. 132 s.

Mentre la denominazione giudaica cadde presto, quella pagana di *dies solis* perdurò. La troviamo in Giustino (c. 155) *Apol.* I, 67, 3 e 7 (celebre descrizione; PG 6, 429) e in Tertulliano (c. 200) *Apol.* 16 (PL 1, 371) e *ad Nationes* I, 13 (ed. Wissowa, 83-84), dove ribatte l'accusa che i cristiani adorino il sole pel fatto che al *dies solis* fanno festa; fanno festa, sì, ma *longe alia ratione quam religione solis*. Però Tertulliano conosce già la denominazione *dies dominicus* (*De idol.* 14, ed. Wissowa, 47; *De Corona* 3 e 11; PL 2, 79 e 92; *De Ieiun.* 15; ib. 974): *dies solis* è riservato per gli scritti diretti ai pagani. L'espressione astronomica si conservò per molto tempo nell'uso comune e nelle leggi imperiali fin verso la fine del sec. IV. Ancora nel 392 si proibiscono i Circensi nei *festis solis diebus*. La Chiesa però anche nelle occasioni pubbliche (conciliari) già un secolo prima usava *dies dominica* (conc. di Elvira c. a. 300).

Ragioni mistiche basate su un'interpretazione spirituale e antigiudaica fecero dare alla D. anche il nome di *giorno ottavo: octavus dies*. L'*epist. Barnabae* 15 (ed. Funk, 47 s) in un'allegoria millenarista dice che dopo il millennio di riposo (VII giorno), avrà inizio il nuovo mondo di Cristo, inaugurato già con la sua risurrezione e per questo i cristiani festeggiano l'ottavo giorno. Per S. Giustino, *Dial. c. Tryph.*, 41, 4; 138, 1 (PG 6, 564 s e 793) la D. è il primo giorno (risurrezione di Cristo) e insieme contiene il mistero dell'ottavo giorno (la vera circoncisione). Nello stesso senso S. Cipriano, *Epist.* 64, 4 (ed. Hartel, 719 s.) e molti Greci soprattutto allorchè spiegano « super octavam » nei titoli dei Salmi (cf. Dumaine, col. 882 s). Famoso (anche per la sua oscurità) il testo di S. Ambrogio in *Lc.* 7, 6 (ed. Schenkl, 285): *Octava enim die facta est resurrectio: unde et plerique psalmi in octavam scribuntur*. Cf. A. Vaccari in *Verbum Domini* 6 (1926) 141-146.

Con la D. sono unite intimamente le origini della liturgia, come si può vedere nella Didachè e in S. Giustino, oltre che negli Atti degli Apostoli e in S. Paolo. È certamente lo *status dies*, di cui parla Plinio il Giovane (*Ep.* X, 97) a Traiano e nel quale i cristiani erano soliti *ante lucem convenire carmenque Christo tamquam deo dicere* (C. Kirch, n. 30). Nella D. dunque si celebrava la liturgia, con canti e letture e l'offerta del Sacrificio. L'idea della risurrezione di Cristo dominava le prime assemblee cristiane, tanto che il *dies resurrectionis*, ἡμέρα ἀναστάσεως, era sinonimo di D. Cf. Tertulliano, *De orat.*, 23, ed. Wissowa, p. 196, messo in relazione con *De corona*, 3, l. c.; Eusebio, *In Ps.* 21, 30; PG 23, 213; *In Ps.*, 58, 17; l. c., 552. Con il fatto della risurrezione era congiunto il ricordo della pentecoste, che completava il cielo della risurrezione cadendo inoltre nello stesso giorno della settimana. Ma l'adunanza cristiana era animata anche dal sentimento di attesa del Signore. I primi cristiani aspettavano che Cristo si manifestasse di nuovo al momento dell'assemblea liturgica, « essi hanno la speranza d'incontrarsi con lui ancora alla frazione del pane ». Quasi tutte le liturgie, infatti, sull'esempio di S. Paolo, rievocano nella celebrazione eucaristica il pensiero del secondo avvento: *donec veniat*, e ai primi tempi echeggiava nelle adunanze cristiane il *Maranatha*, Signore, vieni (*Didaché*, X, 6; cf. *I Cor* XVI 22). Questo sentimento è passato nelle vigilie notturne, che si sono sdoppiate dalla liturgia mattutina domenicale.

La D. fu adunque, in origine, essenzialmente giorno di *culto* e solo come tale essa era una imitazione del sabato giudaico. Il *riposo* dai lavori, che nella prassi giudaica aveva finito per divenire l'aspetto prevalente del sabato, non fu invece un aspetto originario della D. cristiana: anzi i Padri condannano l'imitazione del riposo sabbatico da parte dei cristiani: v. i testi presso Dumaine, col. 918 ss, e v. Riposo Festivo. Tuttavia la sospensione dei lavori conveniva assai bene al carattere gioioso della D. e, inoltre, facilitava la partecipazione dei fedeli al culto domenicale. Per tali ragioni, esclusa ogni reviviscenza di sabbatismo giudaico, il riposo domenicale venne introducendosi e fu a mano a mano oggetto di leggi ecclesiastiche.

Ad ogni modo si spiega come presso gli antichi sia molto più sentito il precetto liturgico della Messa che non quello morale del riposo, e come questo sia sempre in funzione di quello. Cf. il canone del III conc. di Orléans (a. 538) presso Kirch, n. 1038.

Il conc. di Laodicea, che si tenne in data incerta fra il 343 e il 381, ci offre col can. 29 (Mansi, II, 570; Hefele-Leclercq, I-2, 1015) la più antica legge sul riposo domenicale: i cristiani si astengano, *per quant'è possibile*, dal lavoro in D. Sulla santificazione della D. in genere aveva già dato leggi

Costantino Magno (Eusebio, *De vita Const.* IV, 18; PG 20, 1165); esse erano però ispirate a tradizioni romane, e riguardavano, come del resto le leggi imperiali posteriori, solo la vita civile: esercizio della giustizia vietato. Invece il conc. di Elvira circa l'a. 300 già scomunicava (così traducono *abstineatur*, che però potrebbe significare un digiuno), chi fosse stato assente dalla Messa per tre domeniche di seguito. (Kirch, n. 334[1]). Ancora nella prima metà del sec. VI, S. Benedetto, *Regula* 48 (ed. Linderbauer, 57) voleva che alla D. lavorasse il monaco, che non poteva occuparsi nella lettura spirituale. Verso il secolo VII l'espressione *opere servili* si fa frequente, e vengono proibite, in D., sempre più fortemente. Per l'assistenza alla Messa il conc. di Agde 506 (Kirch, n. 972) e il III conc. di Orléans 538 (ib., n. 1038) insistono sull'assistenza a tutta la Messa, e non solo alla prima parte.

Nel sec. XIII si fa acuta una nuova questione: la Messa parrocchiale. Sempre si era vigilato perchè i fedeli celebrassero la loro liturgia nella propria chiesa. Contro i Frati Mendicanti che predicando attiravano le popolazioni alla loro chiesa, si levarono diversi sinodi, finchè Leone X affermò soddisfarsi all'obbligo della Messa anche nelle loro chiese.

Dato il carattere festivo della D. fin dai tempi più antichi fu sempre proibito in essa digiunare e pregare in ginocchio. v. Digiuno.

Bibl. — C. Kirch, *Enchiridion fontium Historiae Eccl. antiquae*[4], 1923: cf. Index alphabeticus, p. 623 *a*. — H. Dumaine in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, IV-1, col. 858-994, con abbondante letteratura fino al 1920. — A. Ferrua, *Dal giorno di Dio al giorno degli dèi*, in *Civiltà Catt.*, 85 (1934, II) 128-143. — C. Callewaert, *La synaxe eucharistique à Jérusalem, berceau du dimanche*, in *Ephem. Theol. Lov.*, 15 (1938) 34-73.

DOMENICA (Santificazione della). I precetti cerimoniali del sabato giudaico erano soppressi con la nuova legge; ma rimaneva sempre il comandamento della legge naturale e divina di riservare un tempo speciale al culto pubblico verso Dio, e Gesù ne lasciò alla sua Chiesa le determinazioni e l'applicazione concreta. Perciò, dopo i concili locali, intervennero i Papi a consacrare con una legge generale quella santificazione della *domenica* e delle altre *feste*, dette *di precetto*, che era entrata nelle consuetudini del popolo cristiano e che comprendeva già il dovere di assistere al S. Sacrificio e di astenersi dalle opere servili: cf. l'articolo precedente; inoltre Const. *Universa*, 13 sett. 1642, di Urbano VIII e Motu Proprio *Supremi disciplinae*, 2 luglio 1911, di Pio X.

La disciplina attuale (CJ cann 1244-1249) stabilisce come *feste di precetto*, oltre a tutte le *domeniche*, le dieci seguenti solennità, che possono cadere facilmente in giorni feriali: *Natale* (25-XII), *Circoncisione* (1-I), *Epifania* (6-I), *Ascensione* e *Corpus Domini*, che cadono sempre in giovedì (40 e 60 giorni dopo Pasqua); *Immacolata* (8-XII) e *Assunzione* (15-VIII); *S. Giuseppe* (19-III), *SS. Pietro e Paolo* (29-VI) e *Ognissanti* (1-IX). Tutte le altre feste che, per legge locale o per consuetudine o per concessione della S. Sede, erano di precetto, han perduto ogni forza obbligatoria (cf. *AAS*, 1918, p. 170).

Il diritto di determinare, di trasferire e di abolire i giorni festivi comuni per tutta la Chiesa compete esclusivamente al Papa, con piena indipendenza dalla autorità civile. Gli Ordinari locali possono solamente *per modum actus* indire particolari giorni di festa per le loro diocesi, città e parrocchie; non possono fissarne alcuna permanentemente. Hanno facoltà, peraltro, di dispensare dai precetti inerenti alle feste in casi singoli, con giusta causa, i singoli fedeli loro soggetti e le singole famiglie anche fuori del loro territorio e la gente di passaggio per il loro territorio. Di eguale facoltà godono anche i parroci.

Vescovi e parroci sono tenuti a celebrare il S. Sacrificio della Messa per il popolo, anche nelle feste soppresse (cann 339, 466); i fedeli, invece, sono obbligati *sub gravi* all'osservanza del duplice precetto, *positivo* e *negativo*, soltanto nelle domeniche e nelle altre feste comandate.

Il precetto positivo riguarda l'assistenza al S. Sacrificio. Si deve assistervi *in persona*, così da poter unirsi all'azione liturgica del sacerdote celebrante, sia pure da lontano, donde non si possa vederlo od udirlo; *con divozione*, che escluda ogni attività incompatibile coll'intenzione, almeno implicita, di prestare il dovuto culto a Dio; *integralmente*, almeno per la parte essenziale, e cioè dall'offertorio alla comunione, compresi. E non si vuol dire con ciò, che sia senza ogni colpa chi si tenga estraneo e distratto o chi ometta il principio o la fine della Messa.

Dovunque un sacerdote cattolico celebri, in chiesa o *sub dio*, anche in un rito diverso dal proprio, si soddisfa al precetto. Si deve tener conto però delle restrizioni inerenti ai privilegi concessi agli oratori privati (v. Oratorio, Luogo Sacro), restrizioni giustamente opposte per non distogliere i fedeli dalla partecipazione pubblica al culto divino insieme col loro pastore.

Soltanto un danno notevole o un grave incomodo possono scusare dall'assistenza alla Messa; non potrebbero però scusare abitualmente, poichè oltre al precetto ecclesiastico sarebbe compromessa anche la legge divina, che impone a tutti di dare il dovuto culto a Dio. Si ritengono sufficienti scuse non solo la malattia, ma anche la convalescenza, se, per l'uscir di casa, si dovesse ragionevolmente temere un grave detrimento; l'assistenza doverosa ad un infermo; la distanza di un'ora o più di cammino; l'imminente pericolo di un grave danno per sè o per gli altri, e simili

Il precetto negativo, riguardante l'astensione dalle c. d. opere servili, è fondato su motivi religiosi, sociali, familiari e fisiologici; ma non è così rigoroso come nell'interpretazione farisaica del sabato giudaico. « Il sabato è fatto per l'uomo, e non l'uomo per il sabato » (Mc II 27). È il lavoro manuale, in cui il corpo è impegnato più dello spirito, che è proibito; non è proibito l'esercizio delle opere ed arti liberali. In ogni caso, il lavoro non deve impedire la santificazione della festa, come non devono impedirlo, del resto, il riposo stesso e il divertimento, le gite, le visite, la caccia, il gioco, ecc. I mercati e le fiere sono appena tollerati; e in generale, l'uso locale può essere invocato come buon interprete della legge. Scusano dal riposo festivo motivi di necessità pubblica o privata, la pietà, la carità e la dispensa ottenuta dal vescovo o dal parroco locale. v. Riposo Festivo.

La santificazione della festa non può dirsi *completa* se si limiti all'audizione della Messa e al ri-

poso. La comunione, il catechismo, le prediche, i vesperi, la benedizione col Santissimo, gli altri esercizi di pietà e delle opere di misericordia spirituali e corporali offrono largo campo ai fedeli per l'adempimento integrale e più fruttuoso del precetto di Dio e della Chiesa.

Atteso che il lavoro quotidiano tiene per necessità disgregate molte famiglie, la D. si presenta come il giorno più atto a rinsaldare i vincoli della pietà domestica e a promuovere l'educazione cristiana della famiglia, onde è stato ben detto che la D. — come anche ogni giorno festivo — dovrebbe essere giorno speso per un triplice scopo: il culto divino, la propria santificazione, la cura cristiana della famiglia.

Per evitare abusi introdottisi anche nelle festività sacre la S. Sede ha richiamato recentemente l'attenzione sulle prescrizioni canoniche in materia ed esortava il clero a riprendere esso stesso l'iniziativa e la direzione delle feste religiose e a regolare le funzioni, i riti e gli orari in modo da rendere a tutti possibile, facile e spiritualmente proficuo l'adempimento dei doveri religiosi.

Agli effetti civili lo Stato italiano riconosce come giorni festivi quelli stabiliti dalla Chiesa (Concordato, art. 11). I giorni festivi, riconosciuti o stabiliti dallo Stato, oltrechè per l'orario dei pubblici uffici, hanno effetto nei riguardi della procedura giudiziaria (Cod. Proc. Civ., art. 42, 43). Il pagamento delle cambiali è differito al primo giorno seguente non festivo (Cod. Comm., art. 288 e 296).

Il riposo settimanale dovrà cadere normalmente di domenica (Legge 22 febbr. 1934, n. 370, art 3).

Bibl. — L. Thomassin, *Traité des fêtes de l'Église*, Paris 1683. — Elvius Petr., *Diss. de festis christianis*, Ups. 1708. — I. A. Schmid, *Historia festorum et dominicarum*, Helmst. 1729. — Franke, *De diei dominicae apud veteres christianos celebratione*, Hallif. 1826. — A. Barry, *Christian Sunday, its history, its sacredness and its blessing*, London 1904. — E. Dublanchy in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 1307-1348. — H. Dumaine, *Le dimanche chrét.*, Bruxelles 1922. — Keller-Hofmann-Kuhn in *Lex. fur Theol. u. Kirche*, IX, col. 667-71. — W. Thomas, *Der Sonntag im frühen Mittelalter*. — M. A. Villien, *Histoire des commandements de l'Église*, Paris 1909, pp. 21-105. — L. L. Mc Reavy, *The Sunday Repose from labour* (studio storico-teologico, dagli Apostoli a Carlomagno), in *Ephemerides Theol. Lov.*, 12 (1935) 291-323.

DOMENICA, Santa (anche *Cyriaca*), Vergine e Martire a Tropea in Calabria. Figlia di Doroteo e di Eusebia (altri dicono di *Arsenia*) cristiani ferventi che l'avevano impetrata da Dio con preghiere e a Lui l'avevano educata vergine e offerta, visse nella II metà del III secolo durante la persecuzione di Diocleziano. Prima furono arrestati i genitori che nell'interrogatorio furono costanti e con parole nobilissime esortarono la figlia e dopo la flagellazione furono mandati in esilio fin sulle rive dell'Eufrate. Poi D., trascinata pure dinanzi all'imperatore nella Campania, tenne un contegno consimile alle martiri più distinte. Allettata colle promesse e le lusinghe mostrò fermezza straordinaria e sotto gli occhi dell'imperatore abbattè e spezzò gli idoli; sottoposta a vari tormenti, li sopportò coraggiosamente, condannata al rogo e poi alle bestie, ne fu liberata meravigliosamente, finchè decapitata consumò il martirio dopo d'aver catechizzato e convertito parecchi degli astanti. Si dice che il suo corpo fu portato dagli angeli a Tropea paese nativo, dove ebbe gran culto. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Iulii* II (Venetiis 1747) *die* 6, p. 268-279. — Synaxarium *Ecclesiae Constantinopolitanae* (Bruxellis 1902) *die* 7, col. 803-806. — D. Taccone-Gallucci, *Memoria storica di S. Domenica e del suo culto in Tropea*, Palmi 1893. — Id., *Fonti storiche del martirio di S Domenica*, in *Rivista Storica Calabrese*, XII (1904) 7-15, 68-83, 142-154, 212-221, 298-308, 342-344. — Analecta Bolland., XXII (1903) 338-339.

DOMENICA da Paradiso, Ven. (1473-1553). Mistica favorita di visioni, profezie e delle stigmate; fondatrice del convento delle Domenicane presso S. Croce in Firenze.

DOMENICANO (Ordine). I. *Natura, legislazione, liturgia.* II. *L'Ordine attraverso i secoli.* III. *L'Ordine e le Missioni.* IV. *Santi e uomini illustri.* V. *Monache Domenicane.* VI. *Terz'Ordine Dom.*

I. **Domenicani o Frati Predicatori**. Ordine religioso mendicante, fondato da S. Domenico (v.) e approvato da Onorio III nel 1216 (22 dic.), avente, come scopo specifico, la salvezza delle anime mediante la predicazione e il magistero dottrinale sotto tutte le forme: è l'« *Ordo Veritatis* ». Il santo di Calaruega, con geniale e ardita novità, congiunse insieme, nella struttura della sua famiglia, la vita d'apostolato colla vita canonicale e monastica, creando così il primo Ordine di tipo apostolico, sul quale si sono modellati più o meno i posteriori. Giustamente S. Domenico può quindi essere chiamato il *patriarca dell'apostolato*, come S. Benedetto è chiamato il patriarca del monachismo occidentale. Dai « canonici » prese il sacerdozio o chiericato insieme col solenne culto liturgico, dai monaci il silenzio, i grandi digiuni, il capitolo delle colpe; a ciò aggiunse l'obbligo professionale dello studio e l'ufficio specifico della predicazione, prima riservato ai vescovi, ponendo a base di tutto i tre voti religiosi.

Per la prima volta nella Chiesa viene così formalmente organizzata una corporazione religiosa di *vita mista* che troverà il suo programma in quella celebre frase: *Contemplata aliis tradere* (*Summa*, II^a-II^{ae}, 188, a. 6).

L'Ordine, oltre alla Regola di S. Agostino, ha un organico complesso di proprie costituzioni, che, rimasto sostanzialmente immutato nel percorso dei secoli, ha, per la sua praticità, salvaguardata la unità, rendendo possibili, e giustificando anticipatamente ogni tentativo di riforma corrispondente al fine e ai mezzi specifici della corporazione

Le leggi domenicane che incorporarono in sè quanto di « *arduum, discretum, decorum* » fu trovato nelle antiche costituzioni religiose specialmente dei Premostratensi (v.), non obbligano a colpa, ma pena soltanto e sono improntate di schiettezza, libertà e rispetto all'individuo.

Il Signore nel Dialogo di S. Caterina da Siena (c. 158) chiama la religione di S. Domenico « tutta regale . . . tutta larga, tutta gioconda ».

Il regime dell'Ordine è radicalmente democratico: « c'est la collectivité entière qui se gouverne par les membres qu'elle tire transitoirement de son sein et qu'elle y ramène plus ou moins rapidement, selon la place qu'ils occupent dans la hiérarchie »

(Mandonnet), quindi tutte le cariche sono elettive e temporanee. Anche in questo, S. Domenico fu un ardito innovatore.

L'Ordine è diviso in conventi con a capo il Priore con il suo consiglio; vari conventi raggruppati insieme formano le provincie con a capo il Priore Provinciale col suo consiglio; tutte le provincie sono rette dal Maestro Generale col suo consiglio. Però il vero potere legislativo risiede nei capitoli generali che si celebrano ogni tre anni, e possono deporre anche il Maestro Generale, che dura in carica per diritto 12 anni. Affinchè la disposizione di un capitolo generale possa entrare nelle Costituzioni come legge permanente si esige l'approvazione di tre capitoli generali consecutivi.

L'abito domenicano, di origine canonicale, è composto da tonaca bianca, con cappuccio e scapolare (sostituito al roccetto, per ordine della Vergine al B. Reginaldo d'Orléans) del medesimo colore per i chierici, nero invece per i fratelli conversi, e da cappa e cappuccio neri.

I DD. hanno anche una propria **liturgia**, fissata e codificata dal generale Umberto di Romans nel 1256, approvata da Clemente IV nel 1287, rimasta illesa dai decreti soppressivi di Pio V nel 1570 e conservatasi sostanzialmente identica fino ad oggi. Essa, nella sua essenza, è romana, non gallicana, come tante volte è stato ripetuto, anzi conserva molti riti romani basilicali, abbandonati dalla liturgia romana attuale.

La liturgia domenicana, per i suoi caratteri di unità, stabilità e precisione, fu adottata dai Cavalieri dell'Ordine Teutonico, da un certo numero di famiglie e di case religiose, dalla corte di Inghilterra sotto Edoardo III, e da alcune diocesi come quella di Agram in Austria.

Notevoli sono i riti caratteristici della S. Messa, come, tra l'altro, la preparazione del calice non appena il sacerdote arriva all'altare, l'omissione del salmo *Iudica me*, una speciale forma di *Confiteor*, l'offerta simultanea del pane e del vino, la menzione espressa del Re nel Canone, e altre variazioni nel medesimo, un bacio al calice dopo l'*Haec sacrosancta commixtio*, la comunione del sacerdote fatta colla sinistra. Anche l'Ufficio ha alquante peculiarità; la Compieta è una delle ore canoniche più solenni e care alla pietà domenicana, essa è cantata tutte le sere e si chiude con una processione al canto della Salve Regina, canto che sarà ripetuto intorno al letto di ogni frate agonizzante al chiudersi della sua giornata terrena.

I DD. hanno una particolare cura per suffragare le anime dei propri defunti con preghiere e cerimonie speciali.

I caratteri fondamentali della liturgia dei Predicatori sono sobrietà, semplicità, maestà e gioiosa austerità.

II. **L'Ordine attraverso i secoli.** Felicemente superate le fasi di formazione (1205-1214), di esecuzione sperimentale (1215-1219) e di fissazione costituzionale (1220-1221), l'Ordine si slancia con mirabile ardore giovanile alla difesa della verità contro gli eretici, alla speculazione teologica nelle scuole, alla diffusione del Vangelo tra i pagani, sotto la guida di eccellenti capi.

Successe nel generalato al santo Patriarca il Beato Giordano di Sassonia (1222-1237), che, incantatore di anime, attira all'Ordine un esercito di studenti universitari. Il terzo generale, S. Raimondo di Pennafort, il grande canonista (1238-1240), riordina la legislazione. Dopo di questi, Giovanni Teutonico (1241-1252) munisce l'Ordine di numerosi privilegi, e il B. Umberto di Romans (1254-1263) « un genio di ordine pratico, spirito comprensivo e moderato, condusse l'Ordine al suo apogeo » (Mandonnet); mentre il B. Giovanni da Vercelli (1264-1283), uomo energico e prudente, lo mantenne nel suo splendore, durante il suo lungo governo.

L'attività dei Predicatori (già diffusi in tutte le parti d'Europa e cresciuti immensamente di numero: alla fine del XIII secolo erano 10 mila divisi in 18 provincie, suddivise in 600 conventi) in questo periodo d'oro della loro storia presenta un bellissimo spettacolo di intensità e multiforme estensione. Però, dopo poco più di un secolo di vita rigogliosa e magnifica, lentamente comincia la decadenza, le cui cause possono essere riscontrate sia negli avvenimenti politici, sia nella cattività Avignonese, sia nella peste nera del 1347-1348.

Cominciò a infiltrarsi nei conventi la vita privata, il disamore alla povertà, l'abbandono degli studi. Ma per impulso di S. Caterina (v.) da Siena e del grande caterinato B. Raimondo da Capua, che trovò un validissimo aiuto nel B. Giovanni Dominici, il rifiorimento dell'osservanza, prima incerto, circoscritto e ostacolato, e anche duramente provato per le conseguenze interne dello Scisma d'Occidente, nel sec. XV si affermò sempre più e dette copiosi frutti di santità e di dottrina.

L'Ordine, rinnovato nelle sue energie culturali, specialmente per opera dei due maestri generali Vincenzo Bandelli (1501-1506) e Tommaso de Vio, il futuro celeberrimo Card. Gaetano (1507-1517), e nella sua preparazione morale, potè opporsi quale baluardo dell'ortodossia contro l'insorgere del protestantesimo, e essere il semenzaio dei missionari per il Nuovo Mondo allora scoperto, e portare un notevole contributo di sapienza teologica all'immane opera del concilio di Trento.

Intanto nella struttura interna era avvenuto qualche cambiamento.

Dal 1475 i conventi cominciano per decreto papale a possedere beni stabili e rendite perpetue: accanto alle antiche provincie s'iniziano provincie riformate chiamate « congregazioni »; tra cui le più celebri sono quelle di Lombardia (1459), di Olanda (1464) e sopratutto quella di S. Marco di Firenze (1493), fondata da Girolamo Savonarola, la quale sopravisse a tutte le altre. L'Ordine, mutilato nelle provincie nordiche, si diffonde nelle Americhe, aumentandosi di sette nuove provincie.

La teologia ha forte incremento per l'operosità scientifica di tre grandi collegi di studi superiori a Valladolid (1488), a Siviglia (1515) e alla Minerva in Roma (1577).

Impersonando gli ideali della Controriforma (v.), l'Ordine in tutto il cinquecento e seicento fu all'altezza della sua missione, specialmente per opera dei suoi grandi teologi spagnuoli. Pur troppo ebbe però in questo periodo a sostenere delle lotte anche interne a proposito dei Riti Cinesi (v.), del problema della grazia, e di questioni morali con teologi di altri Ordini, particolarmente coi Gesuiti. Nel governo interno dell'Ordine si nota un grande accentramento assolutistico romano.

Mentre l'Ordine raggiungeva verso la metà del settecento la sua massima diffusione con circa 30 mila membri, s' appressava, preceduto dalle insidiose

burrasche delle indebite ingerenze degli assolutistici poteri politici nella vita religiosa domenicana, il terribile uragano della Rivoluzione francese che, dopo aver distrutto l'O. in Francia, si ripercuoteva più o meno anche nelle nazioni limitrofe con soppressioni e secolarizzazioni.

Ma l'ingresso nella famiglia domenicana nel 1839 del LACORDAIRE (v.), anima profondamente monastica, apostolica e moderna, che ristabiliva ben presto l'Ordine in Francia conservandogli la perfetta fisionomia primitiva, segnava la data fatidica di una vigorosa ripresa che ancora continua il suo cammino ascensionale.

Oggi l'O. conta più di sette mila membri, e colle sue università, colle grandi riviste scientifiche, colle collezioni di opere filosofiche, teologiche, bibliche, colle sue caratteristiche riviste di ascetica e mistica, colla attività missionaria, sociale e religiosa, multiforme e intensa, continua la sua missione di difesa della verità e della Chiesa su tutti i fronti che la lotta moderna impone.

III. **Le missioni.** L'Ordine Domenicano è missionario per essenza.

Il desiderio cocente che aveva S. Domenico di andare a predicare agli infedeli passò come una fiamma sacra di generazione in generazione e suscitò sempre tra le file dei suoi figli una grande passione per questa nobile porzione del loro compito. Le prime generazioni domenicane si dividono il mondo per conquistarlo a Cristo: in Africa (Marocco e Tunisia) lavorano i frati Italiani, Francesi e Spagnuoli; nelle regioni nordiche (Russia, Rive del Baltico, Finlandia) i Polacchi (capitanati da S. Giacinto), Tedeschi e Inglesi. La provincia di Ungheria evangelizza i Cumani, la Bosnia, e successivamente la sua azione si estende a quasi tutte le regioni dei Balcani.

In Finlandia l'opera missionaria dei Domenicani fino al 1400 fu quasi esclusiva.

Nella espansione missionaria ebbero capitale importanza specialmente le provincie di Grecia e di Terra Santa che formavano come una base per missioni più lontane fino nel centro dell'Asia. L'attività missionaria trovò la sua massima esplicazione agli inizi del trecento per la fondazione nel seno dell'Ordine di un corpo specializzato, chiamato « *Societas Fratrum Peregrinantium propter Christum inter gentes* » che era come la squadra volante, la pattuglia di punta dell'esercito apostolico, alle cui cure si deve la predicazione della fede cattolica nell'Armenia, nella Persia, e nella Mesopotamia.

Dopo la conquista del Nuovo Mondo, si riaccese l'ardore missionario, che era alquanto sopito da più di un secolo. Nel 1510 un gruppo di DD. sbarcò a S. Domingo, ove fondò il convento di Santa Croce. Nel 1512 troviamo i DD. a Porto Rico, nel 1516 in Venezuela, ove cadde il primo martire dell'America, il B. Francesco da Cordova; nel 1520 si recano nel Panama, nel 1526 nel Messico, nel 1529 nel Perù e nella Nuova Granata, nel 1530 nel Guatemala, nel 1534 nell'Equatore, nel 1542 nella Florida, nel 1552 nel Cile; e tra i missionari troviamo sempre uomini di esimia santità, come S. Lodovico Bertrando, che in tre mesi battezzò 10 mila indiani della Nuova Granata e il celebre P. Bartolomeo LAS-CASAS (v.) coraggioso difensore degli indigeni oppressi, fino a meritare il titolo di « Protettore degli Indiani ».

Nelle regioni dell'Asia raggiunte dai Portoghesi nel 1503, dietro lo scopritore Albuquerque viaggiarono cinque DD. e il convento da loro fondato sulle coste del Malabar fu il primo centro di civiltà per quei paesi. Le fondazioni di nuovi centri si seguirono senza posa, nell'Indocina, nel Siam, nell'Annam, nel Tonchino, nel Giappone e nella Cina, a cui i DD. diedero il primo martire B. Francesco de CAPILLAS (v.) e il primo sacerdote e vescovo indigeno: il P. Gregorio Lopez.

Le isole Filippine, che hanno nell'estremo Oriente una posizione importantissima, tra l'Asia e l'Oceania, sono state e continuano tuttora ad essere campo di grande operosità pei missionari DD., che, dopo aver oramai cristianizzato tutto l'Arcipelago, esercitano una enorme influenza colla Università di S. Tommaso di Manila.

È facile immaginare quanto sangue sia stato sparso dai figli di S. Domenico per fecondare il seme della parola di Dio in tutte queste contrade. Un secolo dopo la fondazione dell'Ordine fu compilato un elenco di 13.270 martiri, per rispondere al comando del capitolo generale di Valenza del 1335: e i secoli successivi aggiunsero innumerabili e gloriose pagine al martirologio domenicano: ricordiamo i 150 religiosi massacrati dagli Hussiti nel 1419 a Praga, i 444 della provincia di Polonia uccisi dagli Hussiti e dai Turchi, molti martiri uccisi nel Giappone all'inizio del sec. XVII, e specialmente la bella schiera di 1742 martiri Tonchinesi (tra cui molti terziari), di cui è in via il processo di beatificazione.

Anche attualmente l'O. lavora molto nel campo missionario: nel vicino Oriente conta le missioni di Costantinopoli e di Smirne (affidate alla provincia di Piemonte) e della Mesopotamia con un arcivescovo a Bagdad, che è anche delegato apostolico per quel paese. Ha pure missioni nell'Armenia, nel Tonchino, nella Cina, nel Giappone. Nell'Africa catechizza una discreta parte del Congo, e del Transwaal. In America ha missioni nelle Repubbliche centrali del Messico, di San Salvador, di Costarica, di Guatemala, di Cuba, di Portorico; i vicariati apostolici di Curaçao nelle Antille Olandesi, l'arcidiocesi di Porto di Spagna, la missione di Grenada, Canelos e Macas nell'Equatore, il vicariato dell'Urubamba e Madre di Dio nel Perù, la diocesi di Porto Nacional e la prelatura *Nullius* di Conceiçao di Araguaya, con le missioni di Goyaz e Formosa nel Brasile.

In Australia evangelizza le regioni di Adelaide. Recentemente la provincia Romana ha preso le missioni in India, nel Punjab, e quella Lombarda nel Brasile. I missionari DD. secondo l'ultima statistica sono più di settecento.

IV. **Santi e uomini illustri.** Non è una esagerazione la frase attribuita al Segneri che l'Ordine D. ha riempito il cielo di santi e le biblioteche di libri. Oltre i quindici tra santi e sante solennemente canonizzati, ebbero gli onori degli altari circa 400 beati. L'albo dei Papi si fregia di quattro sommi pontefici domenicani, l'ultimo dei quali grandissimo: Innocenzo V, Benedetto XI, Benedetto XIII e S. Pio V. La Chiesa scelse spesso dalle file dei Predicatori uomini per le più alte cariche ecclesiastiche; ecco qualche cifra: 2500 tra arcivescovi e vescovi, 4 presidenti di concili generali, 25 legati *a latere*, più di 80 nunzi apostolici, un grande numero di cardinali, alcuni dei quali veramente

gloriosi, come Ugo da S. Caro, Torquemada, Tommaso de Vio, Niccolò da Prato, Latino Malabranca e specialmente il B. Giovanni Dominici che esercitò un'influenza decisiva per la cessazione dello scisma d'Occidente. Inquisitore, maestro del Sacro Palazzo (ossia teologo del Papa) e commissario del S. Ufficio, furono e in parte sono cariche ricoperte per tradizione secolare e con grande onore dai DD. Molti inquisitori morirono martiri della loro nobile missione, come i beati Pietro di Ruffia (1365), Antonio Pavoni (1374) e Bartolomeo Cerveri (1466).

Ma il campo in cui l'O. raccolse i suoi più gloriosi allori sono quelli della predicazione e delle scienze ecclesiastiche.

Ecco alcuni nomi di grandi predicatori italiani: S. Pietro Martire da Verona, B. Isnardo da Vicenza, Giovanni da Vicenza, B. Giovanni da Salerno, B. Ambrogio Sansedoni, Giovanni da S. Gemignano, B. Venturino da Bergamo. Nella Spagna abbiamo l'Angelo dell'Apocalisse: S. Vincenzo Ferreri che predicò anche in Francia e Italia con successi strepitosi. Nel Quattrocento abbiamo il già nominato Giovanni Dominici, Leonardo da Udine e il fiero Girolamo Savonarola, e il B. Andrea da Peschiera, l'apostolo della Valtellina, il B. Sebastiano da Brescia, e il B. Pietro di Geremia in Sicilia; per passare alla Francia e venire a tempi più vicini ai nostri, ricorderemo i quattro grandi predicatori di Notre-Dame: Lacordaire, Didon, Monsabré, Janvier.

In Italia i più grandi oratori recenti furono il Lombardo, il Bausa, il Gaudenzi e il Giuliani, lo eroico cappellano caduto in Africa Orientale.

Nella scienza teologica, l'Ordine vanta un primato indiscutibile col suo Principe dei teologi S. Tommaso d'Aquino e col Dottore universale S. Alberto Magno. Tralasciando il bel numero di commentatori delle Sentenze del due e trecento, ricordiamo il grande Capreolo († 1444) « princeps Thomistarum », l'acutissimo metafisico cardinale Gaetano o Tommaso de Vio († 1534), il più profondo tomista che la storia ricordi, Silvestro da Ferrara († 1526) il classico commentatore della Summa contra Gentiles, Corrado Koellin, il primo commentatore della I-II^ae della Somma Teologica, la luminosa pleiade spagnuola del cinque e seicento, tra cui Francesco de Vittoria († 1546), fondatore del diritto internazionale, Melchior Cano († 1560), il legislatore della teologia positiva, Domenico Soto († 1560) e Pietro Soto († 1563), Bartolomeo Medina († 1580), Domenico Bañez (1604), il grande teologo della grazia in senso genuinamente tomistico, Tommaso di Lemos († 1629) e Giovanni di S. Tommaso († 1644), uno dei più solidi e profondi tomisti. Il seicento francese è stato coronato di tre teologi famosi: Vincenzo Contenson († 1674), Giov. B. Gonet († 1681) e Antonio Goudin († 1695). Anche ai nostri tempi la scuola domenicana ha contato e conta degli ottimi rappresentanti come: il card. Zigliara, il card. Gonzales, Arintero, Del Prado, Lepidi, Gardeil, Marin-Sola, e tra i viventi Garrigou-Lagrange, Sertillanges e Cordovani.

Nella teologia morale pratica e nel diritto canonico vanta due luminari massimi in S. Raimondo di Pennafort († 1275), il secondo Graziano che ridusse nel corpo organico delle Decretali le ordinazioni dei Papi e dei Concili; e in S. Antonino, arcivescovo di Firenze († 1459) che, colla sua somma morale fu per più di due secoli il teologo più accreditato in materia. Nel medesimo genere di studi si distinsero nel settecento Daniele Concina († 1756) e Patuzzi († 1768), ai nostri giorni Prümmer e Merkelbach, per nominare solo alcuni.

Nelle scienze bibliche i DD. furono sempre degli iniziatori. Ai DD. francesi dobbiamo i *Correctoria* e le *Concordantiae* redatti sotto la direzione del già nominato Ugo da S. Caro. Tralasciando il grande numero di commentatori e postillatori medioevali, primo tra tutti il detto Ugo, menzioniamo l'importante produzione propedeutica e filologica di Sante Pagnini († 1541), e la *Bibliotheca sacra* di Sisto da Siena († 1569), nuova nel suo genere, come nuova fu la maniera di commentare del Gaetano. Nei tempi moderni l'Ordine può vantarsi di aver dato alla Chiesa il più grande esegeta nel padre G. M. Lagrange († 1938), fondatore della « École Biblique » di Gerusalemme colla annessa « Revue Biblique » e collezione di « Études Bibliques ». Altri illustri studiosi moderni di scienze bibliche sono: Vincent, Abel, Allo, Sales, Vosté.

Nell'apologetica, oltre il capolavoro di S. Tommaso « Summa contra Gentiles », si noti il *Pugio fidei* di Raimondo Martini, il *Propugnaculum fidei* di Ricoldo da Monte Croce, il *Triumphus Crucis* del Savonarola, l'*Apologia del Cristianesimo* del Weiss († 1925), il *De Ecclesia* del De Groot, tralasciando di ricordare i francesi. Nella storia, oltre i molti medioevali (come l'enciclopedico Vincenzo di Beauvais, Tolomeo da Lucca, Bernardo di Guido, Nicola Tavet, ecc.), menzioniamo la *Summa Historialis* di S. Antonino, per passare ed accennare ai moderni veri pionieri delle ricerche medioevali: Denifle e Mandonnet. Nella letteratura spirituale i nomi da ricordarsi sono molti: nella Germania abbiamo Eckart, Susone, Taulero le due Ebner, Margherita e Cristina, ecc.; in Italia le « Lettere » e il « Dialogo » di S. Caterina da Siena, le opere spirituali del Dominici, del Savonarola, di Battista da Crema, ecc.; nella Spagna i libri di Luigi da Granata; in Francia i tre grandi Chardon, Piny, e Massoulié.

La letteratura italiana ha avuto nei suoi albori il contributo di quattro DD. maestri dello stile, Jacopo Passavanti, Domenico Cavalca, Giordano da Rivalto e Bartolomeo da S. Concordio. Senza dire delle orme lasciate dai DD. in tanti altri rami del sapere anche puramente naturale e scientifico, non possiamo non ricordare le glorie artistiche dell'Ordine che si concentrano nei nomi dei due grandi architetti Fra Sisto e Fra Ristoro, e dei due grandi pittori, Beato Angelico e Fra Bartolomeo della Porta, oltre ad innumerevoli altri minori. Il culto per l'arte è una delle tradizioni dell'Ordine.

IV. **Terz'Ordine Domenicano.** Il terz'Ordine secolare, ossia l'*Ordine della penitenza* di S. Domenico detto anche *Milizia di Gesù Cristo*, perchè nei suoi primordi aveva anche lo scopo della difesa armata dei diritti della Chiesa e della fede, è una associazione di fedeli viventi nel secolo, i quali, entrati a far parte della vita religiosa e apostolica dei DD., sotto la direzione dei medesimi, tendono alla cristiana perfezione. La prima Regola è del 1221, ampliata poi nel 1228, cambiata nel 1234, fissata nel 1285 dal generale Munio de Zamora; fu poi approvata da Innocenzo VII e Eugenio IV.

Nel 1923 da Pio XI fu promulgata la nuova

Regola, da cui il terz'Ordine ha preso un nuovo e vigoroso impulso. « L'histoire de cette institution est une des plus belles choses qu'on puisse lire » [Lacordaire]. Durante la sua secolare vitalità ha dato alla Chiesa opere di apostolato ed esemplari di virtù cristiane. Basti ricordare la gigantesca figura di S. Caterina da Siena e quella della sua grande imitatrice S. Rosa da Lima (1586-1617), il primo fiore di santità delle Americhe. A queste si possono aggiungere molte beate, come Osanna Andreasi di Mantova (1449-1505), Caterina di Racconigi (1486-1547), ecc. Bisogna però osservare che specialmente in Italia a cominciare dal sec. XIV, pur vivendo nel secolo le terziarie portavano l'abito e venivano chiamate « *Mantellate* » o « *Pinzochere* ». Anche nel campo maschile il Terz'Ordine ha prodotto delle belle figure come, per fermarci all'Italia contemporanea, quella di Bartolo Longo, Guido Negri, detto « Capitano Santo », e Pier Giorgio Frassati.

Oltre al terz' Ordine secolare, vi è anche quello regolare femminile, che si compone di un grande numero di congregazioni (30 mila religiose) per lo più di vita mista, dedicate all'insegnamento, alle missioni e alla cura degli infermi.

Queste religiose non hanno la clausura stretta delle suore del Secondo Ordine, nè le austerità delle medesime, nè generalmente l'Ufficio divino, ma vestono allo stesso modo. Fra le molte beate del terz'Ordine regolare ricordiamo S. Caterina dei Ricci (1522-1589).

Bibl. — Ripoll-Bremond, *Bullarium O. P.*, I-VIII, Romae 1729-1740. — Monumenta O. P. Historica, I-XIX, Romae 1896-1938. — Analecta O. P., Romae 1893 ss. — Archivum Fr. Praed., Romae 1931 ss. — P. Mamachi, *Annales O. P.*, Romae 1756. — A. Mortier, *Histoire des Maîtres Généraux de l'O. d. Fr. Pr.*, I-VIII, Paris 1903-1920. — Quétif-Échard, *Scriptores O. P.*, vol. I, II, Paris 1719-21, contin. Coulon-Papillon, vol. III, Paris 1910-1934. — A. Walz, *Compendium Historiae O. P.*, Romae 1930. — Id., *Studi domenicani*, Roma 1938. — Mandonnet-Vicaire-Ladner, *S. Dominique, l'idée, l'homme et l'oeuvre*, Paris, voll. 2, 1937. — A. Puccetti, *L' Ordine Domenicano*, Milano 1927. — V. Bernadot, *L'Ordine Domenicano* (trad. di Nivoli), Torino 1927. — Année dominicaine, ou Vies des Saints, ecc., Lyon 1883-1909. — I. Taurisano, *Hierarchia O. P.*, Romae 1916. — Id., *Catalogus hagiographicus O. P.*, Romae 1918. — Memorie domenicane, Firenze dal 1884, tuttora in continuazione.

V. Domenicane (Monache). Sono suore di clausura che formano il secondo Ordine Domenicano, fondato da S. Domenico a Prouille nel 1206. Hanno la Regola di S. Agostino e costituzioni proprie, modellate su quelle dei DD. da cui generalmente sono dirette. Sono di vita contemplativa, ma alcuni monasteri si dedicano all'insegnamento. Vivente il fondatore, ebbero presto una casa a Roma nel convento di S. Sisto, e poco dopo anche a Bologna. Avanti la fine del sec. XIII avevano già più di 250 conventi. Dopo di essersi largamente diffuse in Francia, Italia, Spagna e Germania (dove costituirono dei centri di spiritualità famosi nella storia della mistica), si stabilirono anche in Portogallo, Ungheria, Inghilterra, e perfino in Russia e Scandinavia. Il secondo Ordine ha dato meravigliosi fiori di santità alla Chiesa, tra cui S. Agnese di Montepulciano (1268-1317), le beate Diana, Cecilia e Amata di Bologna, la B. Margherita di Ungheria, figlia del re Bela IV, la B. Imelda Lambertini (1322-1333), patrona dei bambini di prima Comunione, la B. Chiara Gambacorta (1362-1419), la B. Maria Mancini di Pisa († 1431), la B. Margherita di Savoia (1382-1464) e la B. Giovanna di Portogallo (1452-1490), figlia di Alfonso V. Attualmente non sono molto numerose (2 mila). Portano un vestito bianco con mantello e velo nero. — O. Decker, *Die Stellung des Predigerordens zu den Dominikanerinnen (1207-1267)*, Albertus-Magnus Verlag, 1935: cf. *Revue d'Hist. Eccl.*, 38 (1937) 375-378. — M. Davy, *Les Dominicaines* (collez. « Les Grands Ordres »), Paris 1934.

DOMENICHI o **Dominichi (de) Domenico** (1416-1478), n. a Venezia, m. a Brescia, prelato insigne per dottrina (a 21 anni già insegnava filosofia a Padova), pietà e zelo apostolico, caro ai pontefici. Eugenio IV lo chiamò alla sua corte (Firenze), ammirandolo in due dispute (1441, 1442) e affidandogli a Roma una pubblica scuola e lo costituì decano della collegiata di Cividale del Friuli. Da Nicolò V fu fatto protonotario e poi vescovo di Torcello (1448-1464). Callisto III lo richiamava a Roma per farlo referendario apostolico. Pio II impiegò la sua abilità in importanti missioni come la revisione del processo contro il duca Sigismondo, la restaurazione della pace e dell'unità nell'impero di Germania: ricondusse infatti all'obbedienza dell'imperatore Federico III Mattia di Pannonia, Ludovico di Baviera e l'Austria. Paolo II lo creava vicario generale di Roma (1464) e nello stesso anno vescovo di Brescia. Federico si servì ancora della sua opera di legato e nel 1468 lo propose, ma inutilmente, per il cardinalato. Lasciò molte orazioni, epistole, monografie che sono fonti di alto interesse per la storia dottrinale, politica ed ecclesiastica del tempo. Si ricorda: *De reformatione Romanae Curiae*, diretto a Pio II (Brescia 1495), saggio disegno di riforme ecclesiastiche in 22 sezioni. Il resto, riguardante la teologia (come *Tractatus de sanguine Christi*, con cui interviene, a nome della S. Sede, nella controversia agitata tra Domenicani e Francescani), la filosofia, l'astrologia, *De dignitate episcopali*, *De cardinalium legitima creatione*, ecc., è ancora inedito. — Pastor, *Storia dei Papi*, II (Roma 1911) p. 177 ss., e passim (vedi Indice). — Cappelletti, XI, 644-46; IX, 600. — Degli Agostini, *Scrittori Venez.*, I, 386 ss. — Tiraboschi, *Storia della letter. ital.*, VI (Venezia 1795) p. 273-75.

DOMENICHINO, Domenico Zampieri (detto il), (1581-1641), pittore, n. a Bologna, m. a Napoli. Scolaro dei Carracci, della cui scuola, con Guido Reni, è tra i più gloriosi rappresentanti. Venne definito « un'anima ingenua del quattrocento sperduta nel seicento » (Venturi). Lo studio intenso di Michelangelo e del Caravaggio traggono il D. al grandioso, e perfino al colossale; ma la sua intima pacatezza e il senso religioso della sua anima emergono spesse volte sull'insieme di vivaci fantasie attraverso particolari di disegno e di tecnica pittorica così da rivelare in lui una primitiva freschezza tutta opposta all'artificio, cui il tempo lo trascinava. Affreschista d'alto valore, lascia opere preziose per vivo colorito e forte concezione religiosa nella cappella di S. Nilo a Grottaferrata e nelle cupole di S. Carlo ai Catinari e di S. Andrea della Valle.

Dall'affresco « *Gesù nel Pretorio* » del Beato Angelico, nel museo di S. Marco a Firenze. (Fot. Alinari).

Incontro di S. Domenico con S. Francesco di autore ignoto. Chiostro della Minerva in Roma.

Proprietà riservata.

Fra i quadri sacri famosa è la Comunione di S. Gerolamo nella pinacoteca Vaticana. Per questo lavoro il D. fu affiancato a Raffaello. In questo giudizio c'è una punta d'esagerazione, ma è certo che la composizione grandiosa, l'arditezza del disegno e la potenza dell'espressione fanno di questa fatica del D. un'opera tra le più significative di tutti i tempi. — Enc. It., XIII, 114 *b*-115.

DOMENICO (S.) de la Calzada, Confessore in Spagna. Di origine basco (secondo altri italiano), desideroso di perfezione, seguì dapprima un eremita, poi il cardinale vescovo Gregorio di Ostia, che come legato e predicatore percorreva la Spagna, e da lui fu ordinato sacerdote. Più tardi per sua iniziativa sorse una città che fu detta, dal suo nome, *S. D. de la Calzada*. Ivi morì nel 1109. Fu assai illustre per pietà, zelo, carità verso i pellegrini e i poveri, e per miracoli. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Maji* III (Venetiis 1738) *die* 12, p. 167-180.

DOMENICO di Fiandra, O. P. Celebre teologo e soprattutto filosofo, detto « Princeps Thomistarum in philosophia », studiò e insegnò a Parigi nella facoltà delle arti; nel 1461 entrò nell'Ordine a Bologna, dove fu professore e reggente degli studi, come pure a Firenze dove morì di peste il 16 luglio 1479. Lasciò commenti sotto forma di questioni ad Aristotele; degni di menzione quello agli *Analitici* (Venezia 1496), al *De anima* (Venezia 1503), ma soprattutto quello alla *Metafisica* (1499) che « va annoverato tra le più splendide produzioni della scuola tomistica » (Grabmann). — G. Meerseman in *Thomist. Tydschrift* 1 (1930) 385-400; 590-592.

DOMENICO di Gesù e Maria, Ven. (1559-1630). Carmelitano scalzo, n. a Calatayud (Aragona), m. a Vienna. Celebre taumaturgo, mistico, difensore della fede contro il protestantesimo, organizzatore, diplomatico e consigliere, ebbe alte cariche nell'Ordine, di cui divenne generale; influì con le sue decisioni nella campagna militare boema di Massimiliano I di Baviera; svolse grande attività in Bruxelles, Parigi, Roma (fu tra gli iniziatori di *Propaganda Fide*) e Vienna, dove da ultimo fu mandato da Urbano VIII a trattar pace tra l'imperatore e il duca di Mantova (ottobre 1629) e dove morì.

Ricordiamo, come più importante tra le sue opere e tradotto dall'italiano in latino, francese, tedesco e fiammingo, un *Sentenziario Spirituale* (Roma 1622) sulla via purgativa, illuminativa e unitiva. Inoltre: *Argumenta Psalmorum ad utiliorem divini Officii recitationem e multiplici sanctorum Patrum et insignium doctorum expositione tam literali quam spirituali decerpta*; *Alia argumenta Psalmorum* (ambedue: Roma 1623); *La concordia spirituale*, Brusselles 1626. — Analecta Bolland., XXXIII (1919) p. 257. — *Vita* per Stanislao di S. Teresa, Ceprano 1925. — Pastor, *Storia dei Papi*, XII-XIII (Roma 1930, 1931): v. Indici.

DOMENICO di Guzman, Santo (c. 1170-1221). Fondatore dell'Ordine domenicano nella sua triplice diramazione (primo, secondo, e terz'Ordine), n. a Calaruega (Vecchia Castiglia) verso il 1770 da Felice di Guzman e Giovanna de Aza, che ebbe poi titolo e culto di Beata. Studiò alla scuola cattedrale di Paencia, e ben presto entrò a far parte dei Canonici Regolari del capitolo di Osma, di cui fu anche sottopriore, stringendosi con intima amicizia al vescovo di quella diocesi: Diego de Acevedo, mirabile anima apostolica. Diego e D. nei primi anni del sec. XIII partirono da Osma per un'ambasciata diplomatica e passando per la Linguadoca, rimasero profondamente colpiti dalla strage che ivi faceva l'eresia albigese nelle anime. In un secondo viaggio diplomatico, ebbero occasione di spingersi fino a Roma, dove Diego non ottenne il permesso di andare missionario tra i pagani. Di ritorno (1206), fermatisi a Montpellier, e visti gli insuccessi dei Legati pontifici contro l'eresia, instaurarono un metodo di predicazione veramente apostolica accompagnata da una grande povertà e santità di vita. Per salvaguardare le donne convertite dall'eresia, per educare le giovani cattolicamente e per contrapporre all'ostentato ideale ascetico degli Albigesi la vera prassi cristiana fu costruito il monastero di Santa Maria di Prouille (1206), culla del secondo Ordine, da D. sempre però in collaborazione col grande amico Diego che l'anno seguente moriva a Osma. Intanto D. continuava in mezzo a gravissime difficoltà la predicazione contro gli eretici, e a lui si aggiunsero alcuni compagni, formando così a Tolosa il primo nucleo di predicatori diocesani, approvati dal vescovo Folco nel 1215. Insieme con Folco, D. venne a Roma per il concilio del Laterano, dove a Innocenzo III espose il progetto di fondazione dell'Ordine dei « frati predicatori » ma per ossequio al can. XIII dello stesso concilio, il Papa gli impose di scegliere una tra le regole religiose vigenti. Scelta quella di S. Agostino, tornò a Roma, e Onorio III il 22 dicembre 1216 approvò solennemente il nuovo Ordine, che nell'anno successivo si estese prima in Francia, Spagna e Italia, poi nel resto di Europa, installandosi particolarmente nelle grandi città universitarie, come Parigi e Bologna.

Intanto D. a Roma, per incarico del Papa si occupava di riforma di monache radunandole nel convento di S. Sisto, dove prima che a S. Sabina abitò il Santo con i suoi figli. Dopo aver dato all'Ordine una sistemazione definitiva specialmente per ciò che riguarda la povertà e dopo la codificazione delle costituzioni nei due capitoli generali tenuti a Bologna 1220 e 1221, ivi D. moriva (6 agosto 1221).

D. è stato uno dei più grandi apostoli della Chiesa e dei più ardenti difensori della verità cattolica. Generosissimo di cuore (giovane studente vende la sue preziose pergamene per soccorrere un affamato, e un'altra volta vuole sostituirsi nella schiavitù a un povero padre di famiglia caduto nelle mani dei Mori), spirito intraprendente, pratico, risoluto intuì profondamente i bisogni della Chiesa, e con soluzione nuova geniale creò un esercito meravigliosamente organizzato di « pugiles fidei et vera mundi lumina ».

Ma fu anche un grande campione della santità: di vita mortificatissima passava le notti in continua preghiera e sua suprema aspirazione era il martirio per la fede.

Fu canonizzato da Gregorio IX, il 3 luglio 1234.

Bibl. — Acta SS. *Aug.* I (Ven. 1750) *die* 4, p. 358-658. — Monumenta O. P. Historica, t. XVI, fasc. I, *Historia Diplomatica S. Dominici*, 1933; fasc. II, *Processus Canonizationis; Legendae B. Iordanis de Saxonia, Petri Ferrandi, Humberti de Romanis, Constantini Urbevetani*, 1935. — P. Mandonnet, H. Vicaire, R. Ladner, *Saint Dominique, L'idée, l'homme et l'oeuvre*, 2 volumi, Paris 1937 s. (È l'opera più recente e di capitale importanza). — C. H. Scheeben, *Der heilige Dominikus*, Freiburg in B. 1927 (molto discutibile). — Altre biografie furono scritte da Lacordaire,

trad. ital. 1920, Torino. — A. T. Drane, trad. ital., 1905. — S. Guiraud, 1906. — Barbieri, Milano 1931. — Rambaud, 1938, ma generalmente di non rilevante valore critico. — Appassionata e vigorosa la interpretazione di P. Calà-Ulloa, *Una grande figura*, 1921; delicata e sostanziosa quella di P. E. Guinassi, *S. Domenico . . .* — M. S. Gillet, *Saint D.*, Paris 1942, « Les Grands Coeurs ».

DOMENICO da **Leonessa** *(Leonesius)*, Ven. (secolo XV), O. F. M., per sette volte provinciale delle Marche. — Acta SS. *Apr.* II (Ven. 1738) *die* 20, p. 833-835.

DOMENICO della **Madre di Dio**, *Barbieri* (1792-1849), Ven., passionista, n. a Viterbo; m. a Reading in Inghilterra durante un viaggio. Autodidatta, ventiduenne, da un amore profano poeticamente vissuto fu chiamato prodigiosamente all'apostolato, favorito subito dopo la sua « conversione » di alti doni mistici. Insegnò molti anni filosofia e teologia; poi fu superiore, consultore provinciale e provinciale. Si segnalò anche nella predicazione al clero e alle comunità religiose. Nel 1840 fondò il primo Ritiro dei Passionisti fuori d'Italia, a Ère presso Tournai (Belgio). Nel 1841 passò stabilmente in Inghilterra.

Seguì da vicino il Movimento di Oxford, in cui ebbe amici e ammiratori i migliori esponenti, e gli stessi Faber (v.) e Newman (v.), del quale anche ricevette l'abiura e che amava dirsi « suo convertito e suo penitente ». La sua azione per il progresso del Cattolicesimo in Inghilterra nella « seconda primavera » è paragonabile, secondo Denis Gwynn, a quella del card. Wiseman (v.), che pure gli era assai amico.

Lasciò preziosi e numerosissimi manoscritti (Archivio della Postul. Gen dei PP. Passionisti, SS. Giov. e Paolo, Roma).

Nella sua *Praeparatio seu manuductio ad sacram universamque theologiam*, manuale di filosofia composto negli anni 1828-1830 (6 voll., pp. 1557), sono assai notevoli gl'indirizzi neoscolastici e la lotta contro il tradizionalismo, particolarmente contro il lamennesianismo. Nella *Theologia moralis* (7 voll., pp. 1872), composta circa il 1839 si dimostra seguace di S. Alfonso (v.), di cui abbraccia anche il sistema probabilista in una revisione dell'opera (a. 1842), mentre fino allora aveva aderito al probabiliorismo del Billuart (v.). Negli *Esercizi al Clero* (Lucca 1832-33, 2 voll., pp. 250 e 345) abbondano ricordi personali ottimi per conoscere le condizioni del clero contemporaneo nel centro e nel mezzogiorno d'Italia. Combattè i tentativi del Mastrofini (v.) in favore dell'usura e di una spiegazione razionale del mistero della Trinità. Opera specificamente antigiansenista è il *Parroco senza macchia* (pp. 248), serie di conferenze su di una leggera tela narrativa. Scrisse molto di apologetica tenendosi sulle tracce del Bellarmino (v.) e del Bossuet (v.). Notevoli le *Lettere Celimontane* (aa. 1830-33, pp. 330), il *Filalete* (pp. 354, a. 1835), romanzo psicologico allegorico, le *Lectures*, ossia conferenze di Stone (aa. 1842-44, p. 318) e soprattutto *A Pacific Discussion* (a. 1842, pp. 331), dialogo con un oxfordiano (William Ward?) a confutazione dei 39 articoli anglicani. Secondo la tradizione della sua Congregazione fu tomista, ma assai temperato e personale, come ci si rivela particolarmente nel suo *Ultimo sforzo* (a. 1836, pp. 24 in f.) per conciliare le due opposte scuole, in cui difende una « premozione fisica generale non predeterminante ». Più interessanti le sue esperienze e dottrine mistiche raccolte nella cosidetta *Autobiografia*, o memorie della sua gioventù (edita in « Summarium Additionale », pp. 50), nel *Commento alla Cantica* e nel *Gemito della Colomba* (pp. 120, a. 1837), in cui certe pagine possono figurare tra i capolavori della letteratura spirituale. Egli è il mistico dell'azione apostolica; la sua spiritualità è improntata soprattutto alla carità e all'amore per la Chiesa; oggetto delle sue grandi devozioni, l'umanità sofferente di Cristo e il Rosario.

Fu dichiarata l'eroicità delle sue virtù nel 1937. Lui vivente, furono editi solo *Il Pianto d'Inghilterra*, a sua insaputa, nella traduzione inglese del Lisle Phillips (1 fascic. Leicester 1832) e la sua *Mariologia* nella trad. francese del Labis (ed. Castermann, 1849? 1856, 2 tomi di pp. 368, 360; . . . 1899). Edizioni postume: *La Divina Paraninfa* .... Aversa 1856 e 1860; *L'Anima Fedele*, Roma-Firenze 1877.

Bibl.: — *AAS* XXIX (1937) 479-482. — P. Filippo della SS. Annunz., *Vita* . . . , Ferentino 1860. — P. Luca di S. Gius., *Vita* . . . , Genova 1897. — Urban (Young), *Life and letters*..., London 1926. — P. Amedeo, *Un grande Apostolo dell'Inghilterra*, Isola del Liri 1934. — Urban (Young), *Dominic Barberi in England, a new series of letters translated and edited*..., London 1935. — Newman, *Apologia pro vita sua*, cap. ult. — Id., *Perdita e Guadagno*, trad. A. S., Milano 1857, P. III, c. X. — H. Bremond, *Newman. Essai de biographie psychologique*, Paris (s. d.), P. IV, ch. VIII. — P. Federico dell'Addol, *L'infallibilità pontificia* secondo il Ven. P. Domenico... , Caravate (Varese) 1943.

DOMENICO di **S. Tommaso**, O. P., di Lisbona (sec. XVII). Professore in teologia, reggente della patria Università, celebre oratore alla corte di Giovanni IV, d'Alfonso VI e del reggente don Pedro. Oltre le opere oratorie (2 voll.), è notevole una *Summa Theologiae in triplex compendium tripartita* (Lisbona 1670). Una particolare sua benemerenza fu la difesa degli Indiani contro i colonizzatori spagnoli, per cui egli si accosta all'altro celebre domenicano Las Casas (v.). — Richard-Giraud, *Biblioteca Sacra*, VII (Milano 1833) p. 314 s. — R. Coulon in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 1667-1668. — Hurter, *Nomenclator*, IV (1910) col. 4. — H. Sancho, *Fray Domingo de Santo Thomas y su defensa de los Indios del Perù ante el Consejo de Indias*, in *Contemporanea* 3 (1935) 180-192; 607-616.

DOMENICO della **Santiss. Trinità** (1616-1687), n. a Nevers, m. a Roma; carmelitano scalzo, generale (1659-1665) e visitatore dell'Ordine per commissione di Alessandro VII. Teologo sodamente nutrito, lasciò una *Bibliotheca Theologica* in 7 voll. (Roma 1665-1676), dovizioso (anche se prolisso) repertorio per la teologia soprattutto fondamentale. Dissertò pure polemicamente *De anno Jubilaeo* (1650). — Villiers, *Bibliotheca Carmel.*, I, 420 s. — Hurter, *Nomenclator*, IV (1910) col. 423 s. — P. Servais in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 1667.

DOMENICO di **Silos** (S)., O. S. B. († 1073). N. a Cañas (Navarra), fattosi benedettino e divenuto priore di San Millán, fu cacciato dal re Garcia IV, per non aver voluto cedergli i beni del suo mo-

nastero. Lo accolse il re di Castiglia, Ferdinando I, che lo prepose all'abbazia di Silos (Dominicus *Exiliensis*). Si distinse per carità e miracoli nella liberazione degli schiavi. Festa il 20 dicembre. — MABILLON, *Acta SS.* O. S. B., VI-2, p. 299-320. — M. FÉROTIN, *Hist. de l'abb. de Silos*, Paris 1897, p. 26-68. — R. ALCOCER, *S. Domingo de Silos*, Valladolid 1925.

DOMENICO di Sora (S.), O. S. B. (951 — 1031), nativo di Foligno, monaco e poi abate di Sora; fondò nove monasteri in quella provincia e fu ardente predicatore popolare. Festa il 22 gennaio. — MARTYROL. ROM. e ACTA SS. *Jan.* II (Ven. 1734) *die* 22, p. 442-446. — MABILLON, *o. c.*, VI-1, 315-319. — ANALECTA BOLLAND., I (1882) 279-322. — L. TOSTI, *Vita* . . , Napoli 1895. — M. CASSONI, *Sguardo storico sull'abbazia di S. Domenico di Sora*, ivi 1910.

DOMENICO de Val, Santo († 1250), giovinetto di 7 anni, rapito e martirizzato dai Giudei a Saragozza. — ACTA SS. *Aug.* VI (Ven. 1753) *die* 30, p. 777-783.

DOMENICO Germano, O. F. M. (1588-1670). Missionario e orientalista. Nato a Schugast, diocesi di Bratislavia, entrò tra i Minori della provincia Boema, passando nel 1624 alla prov. Romana. Fu discepolo a Roma del padre Tommaso da Novara. Negli anni 1630-31 fu in Palestina per lo studio soprattutto della lingua arabica, che nel 1636 prese ad insegnare nel Collegio Missionario di San Pietro in Montorio (Roma). Nel 1645 fu inviato alla Missione Tartara (Samarcanda), dove prese cura dei cristiani prigionieri. Arrivò fino a Teheran, ma non giunse mai a Samarcanda. Nel 1652 fu all'Escorial per interpretare e confutare il Corano su incarico del re di Spagna Filippo IV.

Compose numerose opere, tra le quali una *Grammatica* (Roma 1636), un *Dizionario* arabo-ital. (ivi 1639) e *Antitheses fidei* (ivi 1638). Lasciò pure una ottima versione del Corano, rimasta manoscritta all'Escorial. — JOURNAL *Asiatic*, 1883, p. 343-406. — A. KLEINHANS, *Historia studii linguae arabicae* . . . *et collegii Missionum S. Petri in Montorio*, Quaracchi 1930, p. 75-87 (in *Biblioteca bio-bibliogr. della Terra Santa*, serie II, vol. XIII).

DOMENICO Loricato (S.), monaco camaldolese. (995-1060), n. a S. Severino. Fu ordinato, a sua insaputa, simoniacamente. Quando lo seppe, rifiutò di esercitare il ministero sacerdotale e si ritirò a fare aspra penitenza nella solitudine; indi passò nel monastero di Fonte Avellana, allora governato da S. Pier Damiani, che scrisse di lui ad Alessandro II e ne raccontò la vita (PL 144, 1012-1024). Il suo soprannome deriva dalla *lorica*, cilizio a maglie di ferro, che D. portava indosso. Morì priore in *monasterium Suavicinum* (Bollandisti). Fu un miracolo di penitenza e di orazione: recitava il Salterio fino a 150 volte per settimana. — MABILLON, *Acta SS.* O. S. B., VI-2, p. 149-158. — ACTA SS. *Oct.* VI (Bruxellis 1856), *die* 14, p. 611-628.

DOMESTICHE e Domestici. Si sogliono così chiamare le persone addette ai servizi di casa ed estranee al gruppo familiare. Rientrano nella categoria generale dei lavoratori e dei salariati, ma presentano dei lati caratteristici, su cui ci fermiamo.

Il CJ esige particolari cautele circa le DD. dei chierici (can 133) e in via generale precisa nel can 1524 quale trattamento si debba fare a queste persone di servizio. « Tutti (esso dice) ma specialmente i chierici, i religiosi e gli amministratori delle cose ecclesiastiche, nel contratto di lavoro devono assegnare agli operai una mercede giusta e onesta, aver cura che diano un tempo conveniente ai doveri di pietà, non distrarli comunque dai loro doveri familiari e dalla possibilità del risparmio, nè imporre lavori che eccedano le loro forze o di tal genere che non siano adatti al sesso e all'età ». E' un trattato di morale e di sociologia cristiana. Cf. A. NASCETTI, *Per le domestiche delle canoniche parrocchiali*, Bologna 1932.

Anche le leggi italiane tutelano il famulato, almeno garantendo l'assicurazione contro la invalidità, la vecchiaia e la tubercolosi, ma non ancora contro la disoccupazione.

Resta ancora un ampio campo di lavoro, specialmente a favore delle DD. più che altri esposte a sfruttamento e a pericoli, specialmente se giovani. A ciò sono dirette le risorse della carità cristiana e alcune attività dell'Azione Cattolica femminile, con l'assistenza che va dall'abilitare al servizio gli elementi giovani fino al provvedere ai veterani un asilo di riposo. Notevoli: l'opera del *Famulato cristiano* a Torino, fondata dal Card. Richelmy; gli uffici di *collocamento*, aperti dai gruppi delle Donne di A. C.; l'opera della *Protezione della giovane* (v. GIOVANE) nei centri ferroviari; l'assistenza nei luoghi di servizio con *Ritrovi* intitolati a S. Zita, domestica lucchese, e diretti da Suore; la stampa di categoria, tra cui citiamo *La brava domestica* di Milano; e le *Case-Ricovero*, dove le anziane sono assistite, anche perchè possano giovare nei ritrovi agli elementi nuovi ed inesperti. Varie altre iniziative sorgono un pò dappertutto; esse meritano il più grande appoggio, specialmente da parte dei curatori di anime e delle Autorità.

Domestici, *protectores*, sono termini che ricorrono sovente all'epoca del basso Impero per designare le guardie del corpo degli imperatori, dei prefetti al pretorio, dei re barbari come Odoacre e Teodorico, formanti un *ordo*, diviso in più *scholae*. Molti cristiani, già fin dal tempo delle persecuzioni, erano rivestiti di questa carica. Presso i i Franchi il *domesticus* è un funzionario pari al conte, *vir illuster*, con giurisdizione non ben definita, ma vastissima. — H. LECLERCQ in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, IV-1, col. 1374-82.

DOMEZIO (S.). v. DOMIZIO (S.).

DOMICILIO e Quasi domicilio. Il termine (da « domum colere ») ha una grande importanza nel determinare gli effetti giuridici derivanti dalla sede legale, rispetto al territorio, delle persone fisiche e giuridiche; ma ebbe anche significati diversi.

Il diritto canonico vigente ha una sua nomenclatura, che bisogna subito chiarire. Il *luogo d'origine* o della nascita designa il parroco per il battesimo e il vescovo proprio per conferire a suo tempo, se del caso, gli Ordini sacri (CJ cann 90, 738, 956). Il luogo d'origine può diventare facilmente il primo domicilio delle persone fisiche e ancor più la sede delle persone morali. Dal *luogo di abitazione*, o di residenza, la persona si chiama: *incola* (residente, abitante) rispetto al luogo dove ha il suo domicilio; *advena* (come il villeggiante) dove ha il quasi-domicilio; *peregrinus* (forestiero) rispetto al luogo dove attualmente si trova, mentre conserva altrove il suo domicilio o quasi-domicilio; *vagus* (girovago) se non ha nè D. nè quasi-D. (can 91).

Domicilio è definito il luogo dove una persona dimora con l'intenzione di rimanervi, oppure dove abita da dieci anni, anche se non abbia l'intenzione di rimanervi. Nel primo caso si ha il D. per fatto personale oggettivo (la dimora) e soggettivo (l'intenzione); nel secondo il fattore tempo (10 anni) supplisce l'intenzione « iuris et de iure ». **Quasi-D.** è il luogo dove uno abita con l'intenzione di restarvi la maggior parte dell'anno, oppure anche il luogo dove uno dimora già da almeno sei mesi (can 92). Il D. è *parrocchiale*; ma per chi non ha dimora in una parrocchia determinata, perchè vaga da una all'altra entro i limiti di una diocesi, si ha il D. *diocesano*. Inoltre il D. può essere personale o mutuato, libero o necessario, individuale o giuridico a seconda dello stato giuridico delle persone.

Ogni persona, sia fisica che morale, purchè *sui iuris*, può ottenere un D. proprio, contemporaneamente un quasi-D., ed anche più domicilii. Le persone *non sui iuris* non possono acquistare D. proprio, nè lasciare quello mutuato, ma seguono quello della persona cui sono giuridicamente soggette. Così, la moglie segue il D. del marito anche se fosse stata maliziosamente abbandonata (ma può acquistare D. proprio se « legitime separata », cf. Commissione Pontif. per l'interpret. del C J, 14-VII-1922); il deficiente o l'amente conserva il D. del curatore; il minore quello dei genitori o tutori (can 93). Ma anche le persone *non sui iuris* (esclusi i bambini e gli amenti) possono godere di un quasi-D. proprio; il collegiale, per es., ha il D. legale del padre e il quasi-D. in collegio e la moglie, anche se « illegitime separata » può costituirsi un quasi-D. proprio.

Si perdono il D. e il quasi-D. abbandonando la residenza con l'animo di non tornarvi, purchè non si tratti di D. necessario o mutuato (can 95). Il solo proposito o il solo fatto di mutare di casa non muta la propria sede giuridica.

Gli **effetti giuridici** sono i seguenti. Col D. e col quasi-D. ogni fedele acquista un parroco ed un Ordinario proprio, e anche più d'uno. I *vagi*, e chi non ha che un D. diocesano, hanno, per proprio, il parroco del luogo dove si trovano al momento (can 94). Norme queste che hanno speciale rilevanza in materia giudiziaria, matrimoniale e funeraria. Però, basta a tutti la dimora di un mese in una parrocchia, perchè il parroco possa assistere al matrimonio (can 1097, 2°); e, viceversa, non basta il quasi-D. ma occorre un D. qualificato per ricevere gli Ordini sacri da un Vescovo come proprio (can 956).

Alle leggi di un determinato territorio sono soggetti tutti quelli che vi hanno D. o quasi-D. e che vi si trovano di fatto (can 13); ma i *peregrini* non sono tenuti che a quelle tra le leggi particolari, che si riferiscano all'ordine pubblico, ai contratti ed ai delitti ed a quelle, la cui trasgressione nuoccia in patria o che siano personali (can 14 § 1, 1° 3 e can 8). I *vagi* invece sono soggetti a tutte le leggi sia generali che particolari vigenti nel territorio in cui si trovano (can 14 § 2). Alle leggi generali sono obbligati tutti coloro pei quali furono fatte (can 13) e vi sono tenuti anche i *peregrini*, se esse vigono nel luogo ove si trovano, sebbene non siano in vigore nel loro territorio; ma ne sono dispensati nel caso inverso, che cioè siano in vigore nel loro territorio e non là ove si trovano (can 14 § 1, 3°), nel caso, per es., di dispensa locale.

Il peregrino, nel luogo ove si trova come forestiero, non ha nè il parroco nè il vescovo proprio, perchè conserva quelli del suo D. o quasi-D. La Chiesa però provvede ai di lui bisogni spirituali col parroco e col vescovo del luogo in cui si trova, nel caso di battesimo (can 738), di cresima (can 783), di comunione pasquale (can 859 § 3) o per viatico (can 848), di estrema unzione (can 938) e di sepoltura (can 1218).

Anche agli effetti civili, processuali e pubblicistici, la sede legale della persona interessa molteplici rapporti giuridici. Il vigente C. C. It. non collima col CJ quando dice: « Il D. di una persona è nel luogo in cui essa ha stabilito la sede principale dei suoi affari e interessi. La residenza è nel luogo in cui ha la dimora abituale » (art. 43). Le persone giuridiche hanno D. nel luogo in cui è stabilita la loro sede (art. 46); l'elezione di D. speciale per determinati atti e affari deve farsi espressamente per iscritto (art. 47). Moglie, minore e interdetto hanno di regola il D. del marito, del padre e del tutore (art. 45).

Bibl. — Oltre ai trattatisti di diritto canonico (Chelodi, n. 92, Da Coronata, n. 122, Maroto, n. 405, Toso, p. 21, Vermeersch, I, n. 166, Wernz-Vidal, II, n. 6, ecc.): R. Phillimore, *The Law of Domicile*, Philadelphia 1847. — E. Gasparri, *De domicilio et quasi domicilio*, Romae 1897. — J. Alberti, *De domicilio ecclesiastico acquirendo et amittendo deque eius effectibus*, Romae 1908. — Sosio d'Angelo, *Il domicilio ecclesiastico e i suoi effetti*, Giarre 1917. — N. Farren, *Domicile and quasi-domicile*, Dublin-London 1920. — V. Tedeschi, *Il quasi domicilio del diritto canonico*, Genova 1921. — Index, *Domicilium et quasi-D. eorumque effectus in CJ* in « Ius Pontif. » Roma, VI, 1926, pp. 38 ss. — J. M. Costello, *Domicile and quasi-domicile*, Washington 1930. — Carnelutti, *Studi di dir. civ.*, Roma 1916, p. 3 ss. — R. De Ruggiero, *Istituz. di dir. civ.* [3], Napoli 1921, I, p. 354 ss. — V. Baratta, s. v. in *Nuovo Digesto It.*, 1938, V, 174 *b*-182 *a*. — Enc. It., XIII, 123-125 *a*.

DOMINAZIONI, uno dei nove ordini della gerarchia angelica: v. Angeli, II, B.

DOMINICALE, dal lat. *dominus, dominicum* = Signore, del Signore, si legge spesso che fosse un velo con cui le donne coprivano le mani quando ricevevano il corpo del *Signore*. Effettivamente l'uso di coprirsi le mani per le donne è attestato da S. Cesario di Arles: *Omnes viri, quando communicare desiderant, lavant manus suas, et omnes mulieres nitida exhibent linteamina ubi corpus Christi accipiant* (*De Natali ecclesiae*, ed. Morin, *S. Caes. opera omnia*, Maredsous 1937, p. 854, 24 — lo stesso testo spesso è citato come di S. Agostino — cf. *ib.*, 863, 17). Ma non si può provare che questi pannolini si chiamassero: *dominicale*. Il conc. di Auxerre del 585-587 prescrive che le donne, comunicandosi, portino *dominicale suum*, e alcuni l'hanno identificato con il lino della comunione, riferendosi ad un altro canone dello stesso concilio. Ma in tale caso uno dei canoni sarebbe superfluo. Il *Poenitentiale* di Teodoro (secolo VII) toglie ogni dubbio. Le donne, comunicando, portino *in testa* il loro *dominicale*. È dunque il D. un « velo da Messa » (*dominicum* = Messa).

DOMINICANA (Repubblica), comprendente la parte orientale dell'isola di Haiti (v.) o San Domingo nelle Grandi Antille (v.). Dopo la scoperta, rimase soggetta alla Spagna fino al 1821, quando si riscosse a libertà; subito un breve periodo di sottomissione ad Haiti (1822-1844), si costituì poi in repubblica democratica. Capitale è *Ciudad Trujillo* (Santo Domingo), con più di 70.000 abitanti. Superficie km² 50.066: abitanti, nel gennaio 1941, un milione e 690.000, dei quali il 95 % cattolici. Unica grande circoscrizione ecclesiastica è l'arcivescovado di *San Domingo* (*Ciudad Trujillo*), diocesi dal 513, arciv. dal 1546, immediatamente soggetto alla S. Sede; conta oggi 58 parocchie, 90 sacerdoti fra secolari e regolari. Fra la S. Sede e la Repubblica esistono normali relazioni diplomatiche attraverso un nunzio e un inviato straordinario e ministro plenipotenziario.

DOMINICI Giovanni, Beato (1357-1419), Cardinale O. P., n. a Firenze, m. a Buda in Ungheria. Entrato fra i Domenicani di S. Maria Novella in Firenze (1374), compì poi la sua formazione scientifica a Parigi. Celeberrimo predicatore, coadiuvò il B. Raimondo da Capua nel far rifiorire l'osservanza. A Venezia riaprì l'antico convento di S. Domenico e fondò il monastero delle domenicane del Corpus Domini (1393), a cui diresse molte lettere spirituali, solo in parte edite dal Biscioni (Milano 1839). Nel 1399 fu bandito per 5 anni da Venezia per aver tentato di organizzare una di quelle processioni di massa che si dicevan dei « penitenti bianchi » e che, sorte in Provenza, s'eran diffuse nella penisola ispirate dai mali, in cui versava la cristianità: la Serenissima le proibì come un pericolo pubblico.

Dopo breve soggiorno a Città di Castello, tornò a Firenze. Nel 1406 fondò il celebre convento di S. Domenico di Fiesole e fu mandato dalla Repubblica di Firenze alla elezione di Gregorio XII, che nel 1408 lo creò arcivescovo di Ragusa e cardinale. Cooperò validamente alla estinzione dello scisma nel concilio di Costanza (1414-1418), in cui fu eletto Martino V, che inviò il D. come legato in Boemia e Ungheria per l'estirpazione della eresia.

Tre sole opere del D. sono state stampate: *Il Trattato del governo di famiglia* (Firenze 1927), molto importante per la storia della pedagogia; *Il libro dell'amore di carità* (Bologna 1889), « traité de spiritualité très original » (R. Morçay), e *Lucula noctis* (Parigi 1908), che è una violenta requisitoria contro l'invadente umanesimo.

Bibl. — Acta SS. *Junii* II (Ven. 1742) *die* 10, p. 394-418. — A. Roesser, *Giov. Dominici*, Freiburg i. Br. 1893. — H.-V. Sauerland in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 15 (1895) 384-418: poco benevolo — Mandonnet in *Historisches Jahrbuch* 21 (1900) 388-402 — R. Ballerini in *Civiltà Catt.*, serie IV, vol. IX, p. 709-721: sulla prima edizione (1860) del *Trattato del governo di famiglia*. — Pastor, *Storia dei Papi*, I (Roma 1910) p. 52-53: su *Lucula noctis*. — H. Dehove in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 1661-67. — A. Galletti, *L'eloquenza*, Milano s. a., p. 188-196. — I. Maione in *Studi e saggi di letteratura*, Bologna 1923, p. 1-25

DOMINICUM, gr. κυριακόν, significò: 1.° la chiesa o basilica cristiana. L'*Itinerarium Burdigalense* del 333 (ed. Geyer, 1898, « Corpus Script. Eccl. Lat. » p. 23), del S. Sepolcro o Anastasi di Gerusalemme dice: *Basilica facta est id est D. mirae pulchritudinis*. Una *bulla* (v. Bullae) del sec. IV fa dire a uno schiavo fuggitivo, che chi lo trovasse lo portasse a Vittore, accolito del *D. Clementis* (cf. De Rossi, *Bullet. di Archeol.*, 1863, p. 25). Il testo di S. Cipriano *De opere et eleemosynis* 15 (ed Hartel CSEL 3¹, p. 384) spesso citato: *in D. sine sacrificio venis*, è piuttosto da spiegarsi nel senso seguente; 2.° funzione liturgica, liturgia eucaristica. S. Cipriano, l. c., dice: *locuples et dives D. celebrare te credis... quae in D. sine sacrificio venis*, cioè: credi di celebrare da ricco la liturgia, tu che alla liturgia (non: alla chiesa) vieni senza oblazione. Cf. Cipriano, *Ep.* 63, 16 (l. c. 3², p. 714): *numquid ergo D. post coenam celebrare debemus?*

DOMINIS (de) Marcantonio (1556-1624), n. nell'isola di Arbe in Dalmazia. Studiò nel Seminario di Loreto e a Padova. Entrato fra i Gesuiti, insegnò matematica, retorica, logica in varie città. Orgoglioso e già oscillante nella fede, abbandonò la Compagnia (1596). Fu vescovo di Segna presso Fiume (1600-1602), poi arcivescovo di Spalato e primate di Dalmazia (1602-1616). In una collisione col vescovo di Trau (1614) pretese per sè l'appoggio di Roma. Il quale non fu quello sperato; e il D. abbandonò la sua sede e dichiarò clamorosamente la sua rottura colla Chiesa, già interiormente consumata da tempo. Perseguitato dalla paura della Inquisizione fuggì a Londra, dove, fattosi anglicano, ebbe da Giacomo I protezione e prebende. Collo spirito di Lutero attaccò violentemente la Chiesa e i dogmi cattolici. Gregorio XV, già amico personale dell'apostata, mediante l'opera del conte di Gondomar, ambasciatore spagnolo a Londra e del nunzio di Colonia Ant. Albergati, riuscì a ricondurlo alla Chiesa; ad Anversa il D. abiurò l'eresia. Venuto a Roma ritrattò pubblicamente con uno scritto i suoi errori (1622) e fu assolto dall'Inquisizione. Ma sotto Urbano VIII, ricaduto in errori circa l'autorità del Papa, l'Eucaristia, le indulgenze, fu chiuso in Castel Sant'Angelo, processato e condannato come eretico recidivo. Durante il processo morì (non di veleno), dopo essersi riconciliato colla Chiesa. Nullameno il suo cadavere, il ritratto, gli scritti furono bruciati in Campo dei Fiori (21 dic. 1624). Scrisse *De radiis visus et lucis in vitris perspectivis* (Venezia 1611), dove per primo, secondo la confessione di Newton, intuisce la scomposizione del raggio luminoso attraverso i prismi. Gli altri suoi scritti si riferiscono tutti alle sue idee religiose e alle fasi della sua vita tempestosa. Nel 1615 a Venezia aveva potuto acquistare una copia della *Storia del Conc. di Trento* del Sarpi (v.); la pubblicò a Londra nel 1619 dedicata a Giacomo I. Le idee estremamente rivoluzionarie del D. ebbero seguito; ad es., le tesi del *De republica* furono sfruttate da Edm. Richer (v.), si ritrovano nelle tendenze democratiche del Giansenismo e nell'organizzazione della Chiesa gallicana tentata dal Grégoire.

Il giudizio sul D. fu dato da Mart. Becano: « Tu non sei nè cattolico nè luterano nè calvinista... Due passioni ti hanno spinto a scrivere: l'odio del Pontefice romano e l'amore della tua grandezza e della tua ricchezza ».

Bibl. — Pastor, *Storia dei Papi*, XII (Roma 1930) p. 156, 222 s.; XIII (1931) p. 83 s., 625. — Enc. It., XII 477 *b*-478 *a*. — De la Servière in *Dict.*

de Théol. cath., IV, col. 1668-75. — Tiraboschi, *Storia della letter. ital.*, VIII (Ven. 1796) p. 98 ss ; a p. 210 nega al D., in base ad osservazioni critiche di Boscovich, il merito di avere scoperto per primo la spiegazione dell'arcobaleno e denuncia nel *De radiis* « non pochi errori i quali il mostrano poco versato nella fisica e nella matematica ». — Hurter, *Nomenclator*, III (1907) col. 716 s.

DOMINUS VOBISCUM. : « il Signore (sia) con voi ». Formula liturgica con cui il sacerdote saluta il popolo. Si trova già come formula di saluto in Ruth II 4 Cf. il *Dominus tecum* dell'Angelo a Maria, dove però il saluto non è da intendersi in senso augurale, ma in senso assertivo: « il Signore è con te ». La risposta *Et cum spiritu tuo*, trova un riscontro in II Tim IV 22: *Dominus Jesus Christus cum spiritu tuo.*

L'uso liturgico romano del D. V. è confermato dai più antichi Sacramentari: Gelasiano *Reg 316*, Ms. del sec. VII e il Gregoriano *Pad. D. 47* (ed. Mohlberg-Baumstark) paleograficamente posteriore, ma dipendente dai primi esemplari del Sacramentario di S. Gregorio stesso.

Oggi il D. V. nell'Ufficio può esser detto solo dai ministri sacri dal diacono in su. Perciò le monache nell'Ufficio corale dicono: *Domine exaudi orationem meam, Et clamor meus ad te veniat.* S. Pier Damiani rispose con un opuscolo: *Dominus vobiscum* (PL 145, 231-252) a certi eremiti che sostenevano non doversi recitare questa formula nell'Ufficio detto in privato, affermando egli che i fedeli ai quali l'augurio si rivolge, se sono lontani col corpo, *praesto sunt tamen per unitatis ecclesiasticae sacramentum* (c. 18, ib. 246).

La formula di saluto propria dei vescovi è il Pax Vobis (v.).

DOMIZIANO, SS.: 1) Venerato come terzo vescovo di Châlons-sur-Marne (*Catalaunensis*), dopo i santi Memmio (v.) e Donaziano, succedutisi tra la fine del sec. III e l'inizio del IV, dalla leggenda collegati con S. Pietro. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Aug.* II (Ven. 1751) *die* 9, p. 413 : cf. p. 4 ss.

2) Oriundo dalla Gallia, fu prima vescovo di Tongern, intervenne al sinodo di Orléans nel 549 (Mansi, IX, 136). Trasferito vescovo a **Maastricht** innalzò una chiesa sul sepolcro di S. Servazio, fondò monasteri, combattè gli eretici e fu assai caritatevole e zelante. Fu sepolto ad Huy a. d. Maas. — Acta SS. *Maji* II (Ven. 1738) *die* 7, p. 146-153.

3) Vescovo di **Melitene** nell'Armenia circa l'a. 600. Parente dell'imperatore Maurizio, perduta prematuramente la giovane sposa, si consacrò a Dio, offrendo esempio di virtù e di abilità sia alla corte di Costantinopoli, sia presso il re dei Persiani Cosroe II che tentò di convertire alla fede. S. Gregorio Magno nell'Ep. 67 (lib. III) si congratula con lui per lo zelo dimostrato (PL 77, 666-668). — Acta SS. *Jan.* I (Ven. 1734) *die* 10, p. 618-621.

4) Abate (sec. IV e V), nel monastero fondato da S. Ramberto nel territorio di Lione. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Jul.* I (Ven. 1746) *die* 1, p. 46-54.

DOMIZIANO o *Tuiziano*, **Beato** (sec. IX), primo principe cristiano di Carinzia nel sec. IX, propagatore della fede. — Ch. Greinz in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 399.

DOMIZIANO, Imperatore. v. Persecuzioni.

DOMIZIO, SS.: 1) Diacono nel territorio di **Amiens** nella prima metà del sec. VIII. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Octobr.* X (Parisiis et Romae 1869) *die* 23, p. 143-150.

2) *Domizio* o *Domezio*. Martire presso **Ciro** nella Siria, sotto Giuliano. Persiano di origine, istruito nel cristianesimo, venne a Nisibi e, battezzato, visse nel monastero dei SS. MM. Sergio e Bacco, dove fu ordinato diacono, poi ne uscì per condurre vita eremitica e fu lapidato mentre pregava con due discepoli in una spelonca.

S. Gregorio di Tours ne fa elogi in *De Gloria Martyrum*, cap. 100 (PL 71, 791-792). — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Iulii* II (Venetiis 1747) *die* 5, p. 225-226. — Synaxarium *Ecclesiae Constantinopolitanae* (Bruxellis 1902) die 7, col. 869-871. — Acta Graeca in *Analecta Bolland.*, XIX (1900) 286-320. — Acta Syriaca presso P. Bedjan, *Acta Martyrum et SS.*, VI, p. 536-556; il contenuto è assai diverso, ma pure sembra si tratti dello stesso Martire.

DOMNE, forma vocativa sincopata di *domnus* (= *dominus*, signore), che ricorre specialmente nella formula liturgica *Iube, domne, benedicere* = degnati, signore, di benedirmi (*iubere* = degnarsi), rivolta al superiore prima di cominciare qualche lettura pubblica, ad esempio, prima del canto del Vangelo nella Messa o all'inizio di Compieta nell' Ufficio. Quando il sacerdote è solo o si tratta del vescovo o del papa e la formula si rivolge perciò a Dio stesso, si usa non *Domne*, ma *Domine*.

DOMNINA. v. Donnina.

DOMNINO. v. Donnino.

DOMNIONE. v. Donnione.

DOMUS Cultae v. Agro Romano (*Bonifica dell'*).

DONATELLO, Donato *di Niccolò di Betto Bardi*, detto il D. (1386-1466), scultore fiorentino, grandissimo artista e per le opere compiute e per l'influenza profondissima esercitata su innumerevoli artisti suoi contemporanei o venuti dopo di lui, tanto che l'espressione « scuola o maniera di D. » ricorre spessissimo ed è insostituibile per un lungo periodo della storia dell'arte italiana. La personalità del D., costituita dal duplice elemento: classicità e originalità, è inconfondibile; e tutta la sua produzione è improntata di essa come quella di un vero genio. L'amore e lo studio dell'antichità (trascorse lungo tempo a Roma ancor giovanissimo, alla ricerca appassionata dei modelli classici) davano al D. la visione della linea perfetta e l'esaltazione per la bellezza della forma; la sua natura spontanea, ardente, quasi violenta, gli impedisce di assimilare l'antico come modello, e lo porta a riviverlo con un senso di originalità assoluta e di freschissima attualità. Classico dunque e realista nella perfetta fusione dei termini e nella prodigiosa esecuzione di opere, in cui l'imitazione degli antichi è fatta creazione personale. Del suo tempo egli vive il pensiero religioso con un respiro larghissimo, e le sue opere d'indole sacra racchiudono in sè un ulteriore motivo di ispirata bellezza di quanto non posseggono le altre pur di supremo valore. Tra queste non ricorderemo che il monumento equestre al Gattamelata, fatica ardita e possente. Per le opere sacre sarebbero da scriversi volumi. Ricordiamo la *Annunciazione* in Santa Croce, le *statue* per il duomo, e il *campanile*, e quelle per l'esterno di Orsanmichele in Firenze. (Il *San Giorgio*, passato al Museo Nazionale, è mirabile per espressione di

volontà e per un soffio misterioso di giovanile baldanza, da cui è animato. I putti del pulpito di Prato e quelli della Cantoria di S. Maria del Fiore sono realizzazioni di una fantasia piena di fuoco mistico. Un capolavoro è il *Davide vittorioso* in bronzo del Museo di Firenze. C'è una serie di raffigurazioni in marmo e in bronzo del Battista, dove il fremito di vita, da cui è scosso l'artista, viene eternato in forme d'un realismo impressionante. Con Firenze, Padova divide il vanto di possedere le opere più famose del D. L'altare maggiore della basilica del Santo, rifatto recentemente, presenta statue e bassorilievi di rara maestria. Classici per forbitezza di forme e di espressione i putti musicisti, efficacissima per una sensitività profonda la *Pietà* che sta dietro l'altare. A Giotto, che a Padova aveva lasciato orme imperiture del suo genio, si affianca il D. in un binomio che è tutto fulgore di gloria artistica insuperato. — Enc. It., XVIII, 134-37 *a*.

DONATI Alessandro, S. J. (1584-1640), umanista, n. a Siena, m. a Roma. Insegnò lettere nel Collegio Romano. Lasciò raccolte di poesie latine, un'*Ars poëtica* (1631), ristampata spesso, e una descrizione di Roma: *Roma Vetus ac Recens*, 1638.

DONATI Celestina (1848-1925), n. a S. Lorenzo a Marradi (Firenze). Sotto la guida dello scolopio p. Celestino Zini, poi arciv. di Siena, fondò a Firenze nel 1889 l'istituto delle *Figlie Povere di S. Giuseppe Calasanzio* per fanciulle povere, definitivamente approvato da Benedetto XV. L'istituto ha una quindicina di case. Aperse inoltre « Asili Gratuiti » per le figlie dei carcerati. — C. V. Paoli, *Un'Anima Umile, un'opera grande, Suor C. Donati*, Firenze 1931.

DONATI Ignazio († 1638), n. a Casalmaggiore (Cremona), maestro di cappella ad Urbino, Ferrara, Casalmaggiore, Novara, Lodi e infine a Milano, fecondo compositore di musica chiesastica, uno dei primi rappresentanti della « monodia » in Italia.

DONATIO Constantini. v. Costantino il Grande e Potere Temporale.

DONATISMO 1 **Origine.** Il D. è uno strascico della persecuzione di Diocleziano (303-306), nella quale si ebbero molti apostati.

a) Mensurio, vescovo di Cartagine, fu accusato dal vescovo di Casae Nigrae, **Donato** (306): 1) di essere stato traditore, per quanto avesse eluso l'ordine imperiale di consegnare i Libri Sacri, consegnando libri eretici; 2) di essere duro con quella categoria di confessori, che, non ricercati, si erano spontaneamente consegnati ai persecutori; 3) di aver impedito ai Cristiani di fare ad essi visita in carcere e di recapitare loro cibarie. Molti infatti dei predetti « confessori », essendo oberati di delitti, avevano sperato di lavare il passato coll'accusarsi cristiani, altri invece avevan voluto trar profitto dagli abbondanti aiuti, che venivano dati ai « confessori ».

b) Nel 310 Mensurio fu citato a Roma da Massenzio presso il quale riuscì a difendersi; morì tuttavia mentre era per ritornare (311). Prima di partire aveva consegnato il tesoro della Chiesa cartaginese ai preti Botro e Celestino, senza però che questi sapessero che la lista era stata data anche ad una donna di fiducia, coll'impegno di consegnarla, in caso di non ritorno al suo successore.

c) A successore di Mensurio fu eletto Ceciliano, suo diacono, con disappunto di alcuni aspiranti alla successione e dei nemici di Mensurio, di cui Ceciliano aveva ereditato lo spirito.

Donato di Casae Nigrae, al quale si aggiunse Secondo di Tigisi, decano dei vescovi di Numidia, che aveva avuto contrasti con Mensurio, capeggiò l'opposizione. Fu sostenuto: dagli aspiranti delusi e dai loro seguaci, dai detentori del tesoro di Cartagine, che Ceciliano ora esigeva; dal gruppo dei sopradetti « confessori » che presumevano dovesse perdurare in Ceciliano il rigore dell'antecessore a loro riguardo; e infine dalla Matrona Lucilla, che Ceciliano, ancora diacono, aveva biasimato per il suo culto a uno pseudomartire.

Nel 312 un sinodo di vescovi riunitisi a Cartagine citò Ceciliano, che non comparve e fu deposto, soprattutto perchè invalidamente consacrato da un « traditor » Felice d'Aptunga; elessero al suo posto Maggiorino, amico di Lucilla, e così fu consumato lo scisma.

2. **Tentativi di accordo.** 1. *Primo appello all'Imperatore.* Costantino, informato dello scisma, e probabilmente anche per l'influsso di Osio di Cordova, suo grande confidente, diede il suo appoggio a Ceciliano (lettera al proconsole Anolino): è il primo intervento dell'autorità civile in controversie ecclesiastiche. Però in altra lettera raccomandò di lavorare per la pace (312). Donato chiese all'imperatore che il caso fosse giudicato dai vescovi delle Gallie.

Nel 313 si ebbe a Roma un concilio in cui furono presenti 3 vescovi delle Gallie e 15 d'Italia. Presiedette papa Milziade. Da parte loro Ceciliano e Donato erano scortati ciascuno da 10 vescovi. Sentite le due versioni, Ceciliano fu dichiarato innocente e Donato ebbe la condanna.

2. *Secondo appello a Costantino.* Eccepirono i donatisti contro tale sentenza, per essere stata data da vescovi italiani e per non essersi considerato il fatto di Felice d'Aptunga. Costantino convocò un concilio, riuscito solenne, ad Arles (314), ove si prese in esame anche la questione della consacrazione fatta da Felice d'Aptunga; e quantunque sia risultato che l'accusa di « traditor » fatta a Felice poggiava su un falso, tuttavia fu dichiarata la validità dell'Ordine conferito dai « traditores »; legittima era dunque la posizione di Ceciliano. Le decisioni furono comunicate per lettera al papa Silvestro, che aveva inviato al concilio i suoi rappresentanti. Tale lettera sinodale merita la più grande attenzione: cf. Batiffol, *La paix*, p. 285 ss.

3. *Terzo appello.* Morto Maggiorino, gli successe a Cartagine *Donato* ed è gran questione, se sia da identificarsi con Donato di Casae Nigrae, come pensò Ottato di Milevi, o se sia altro personaggio, come già ritenne S. Agostino; nel qual caso il nome allo scisma venne senza dubbio da quest'altro Donato, il Grande.

Costantino, continuando a troppo intromettersi nelle questioni ecclesiastiche, volle convocare a Roma i due contendenti, poi, su proposta del funzionario Filuminus, mandò (316) a Cartagine i vescovi Eunomio e Olimpio, per tentare se fosse possibile risolvere il conflitto mediante l'elezione di un terzo; ma trovarono resistenza irriducibile.

Nello stesso anno (316) Ceciliano e Donato convennero a Milano presso Costantino, il quale sentenziò in favore del primo. Ancora una volta pare abbia influito sulla sentenza Osio di Cordova.

3. Trionfo dei DD. Avendo Costantino ordinato anche mezzi coercitivi, come l'espropriazione delle chiese, i DD. presero a fare le vittime, i martiri, e alle ingiunzioni resistettero ad oltranza, tanto che Costantino credette opportuno (decisione del 3 maggio 321) passare da una politica di repressione a una politica di tolleranza. Così i DD. moltiplicarono, divennero potenti e prepotenti, ebbero anche una fazione di fanatici Circumcelliони (v.).

Nel 330 tennero a Cartagine un concilio di 270 vescovi; nel 334 di 400. Costante, successore di Costantino, tentò per un decennio le vie pacifiche, ma poi venne a misure repressive (347): confisca delle chiese e dei beni in favore dei cattolici, esilio per i renitenti. La repressione fu difficile in Numidia; coll'avvento poi di Giuliano l'Apostata (361) poterono tornare gli esiliati e fu l'inizio di crudeli vendette. Donato il Grande era però morto in esilio nel 355. Il suo successore, Parmeniano (v.) compose apologie del D.; vedi anche Ticonio (v.) e Petiliano (v.). I due campioni della difesa cattolica contro il D. furono S. Ottato di Milevi (v.) e Sant'Agostino (v.).

4. Le ultime lotte e la scomparsa. La ripresa donatista provocò, sotto gli immediati successori dell'Apostata, altre misure; ma furono inefficaci. Le lotte intestine preparavano invece il crollo del D. 1. I *Ticoniani* ammettevano la invalidità dei Sacramenti amministrati da sacerdoti peccatori; 2. i *Rogatisti* (da Rogato, vescovo di Cartenna nella Mauritania), avversari della violenza, erano e si professavano fedeli praticanti dei comandamenti di Dio, nella qual pratica — dicevano — consiste la nota della « cattolicità »; 3. i *Massimianisti* (da Massimiano, che si diceva parente di Donato il G.) provocarono uno scisma nello scisma (390).

S. Agostino, divenuto vescovo di Ippona, credette di poter guadagnare i DD. colla penna e colla parola. Ma i frutti non corrispondevano al suo merito; le resistenze continuarono tanto, che di nuovo si venne al rigore.

Il S. Dottore continuò tuttavia nel suo apostolato di verità a servizio della carità. Gli effetti delle leggi di Onorio (« editto di unità » del 405) contro gli ostinati si fecero subito sentire; ma purtroppo i DD. da parte loro non cessarono dalla violenza; uccisero il generale Stilicone e alcuni vescovi cattolici. Nuove severe leggi del 409 furono seguite da una improvvisa revoca. Nel 410 i vescovi cattolici appellarono all'autorità imp. contro nuove violenze. Furono esauditi (agosto 410), ma fu anche convocata una conferenza di vescovi cattolici e donatisti a Cartagine. S. Agostino convinse questi di errore; Onorio respinse il loro ricorso (412) e stabilì le pene. Ma i disordini continuarono. S. Agostino continuò le sue discussioni e riuscì a guadagnarne molti.

Il D. andò poi rapidamente declinando, grazie anche alle leggi di Valentiniano III e Teodosio II (428). Durante la dominazione vandalica i DD. non furono molestati, mentre invece i cattolici dovettero sostenere una dura prova (430-533). È difficile precisare la ragione di tale diversità. Caduti i Vandali sotto la dominazione bizantina, se dapprima vi fu repressione del D., dopo l'affare dei « Tre Capitoli » si tornò di nuovo alla tolleranza e da parte dei DD. alla violenza. S. Gregorio M. dovette intervenire, e qualche volta efficacemente, presso il governatore, ma i DD. non abbandonavano i loro metodi ormai tradizionali. L'invasione araba del 637, come segnò il rapido declinare del cattolicismo in Africa (v.), così segnò la fine della resistenza donatista.

5. Dottrina. Il D., pure essendo stato essenzialmente uno scisma, ebbe però le sue contaminazioni ereticali. Così i DD. ritenevano non già soltanto illeciti, ma invalidi i Sacramenti, e specialmente, in quelle circostanze storiche, il Battesimo e l'Ordine conferiti dai peccatori, fossero essi « traditores » o « lapsi » o ministri per altro aspetto indegni: ignobili qualità, che, secondo i DD., caratterizzavano i cattolici. I DD. erano quindi Ribattezzanti (v.). Inoltre essi alteravano il concetto delle « note » della Chiesa, per poterle affermare verificate solo nella loro società, veramente « una », « santa » e « cattolica ». Dalla loro concezione puritana della Chiesa, « società di santi », derivava poi un certo rigorismo (almeno teorico), che richiama quello di Novaziano (v.), benchè i DD. non precludessero ai caduti la via della riabilitazione.

Bibl. — S. Agostino, Indice delle sue opere contro i donatisti, presso PL 46, 7 s.; indice analitico metodico: PL 46, 249-60. — S. Ottato Milevitano, *De schismate Donatistarum adversus Parmenianum*, libri VII, PL 11, 883-1104. — Costantino Magno, *Epistolae*, PL 8, 477 ss (cf. Eusebio, *Hist. eccl.* X, 5-7; PG 20, 885 ss). — Monumenta vetera *ad Donatistarum historiam pertinentia*: dal 313 al 350, PL 8, 673-784; dal 362 all'estinzione dello scisma, PL 11, 1179-1222. — Gesta collationis *Carthagini habitae* (411) *inter Catholicos et Donatistas*, ivi, col. 1223-420. — Leges *in Donatistas*, ivi, col 1420-34. — Fragmenta veterum *de Donatistis*, ivi, col. 1434-38. — Excerpta et scripta vetera *ad Donatistarum historiam pertinentia*, PL 43, 773 842.. — E. Du Pin, *Historia Donatistarum*, PL 11, 771-824. — F. Balduino, *Historia Carthaginiensis collationis*, ivi, col. 1439-1512. — Tillemont, VI, 1-193; 697-726. — H. Leclercq, *L'Afrique chrét.*, Paris 1904. — Duchesne, *Hist. ancienne de l'Église*, II[5] (1911) p. 101-124; 236-244; III[3] (1910) p. 107-146. — P. Battifol, *La paix constantinienne et le Catholicisme*, Paris 1914, c. v. — Id., *Le catholicisme de S. Aug.*[2], Paris 1920, cc. II-V. — P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, IV-VII, Paris 1912-1923. — U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, II (Torino s. a.) v. indice analitico *(Donatismo, Donato di Casae-Nigrae)*. — G. Bareille in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 1701-1728. — I. Giordani e A. Pincherle in *Enc. It.*, XIII, 138-139 *a*. — H. Leclercq, F. Martroye in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, IV-2, col. 1457-72 *(istituzioni)*, col. 1472-87 *(legislazione repressiva)*, col. 1487-1505 *(epigrafia)*.

DONATO, SS. 1) Vescovo di Arezzo (il II nella serie) e Martire (secondo il Gerolimiano « Confessor »), a mezzo il sec. IV. Oriundo di Nicomedia, fu educato a Roma dove, secondo la *Passio* composta probabilmente tra il V e il VI sec., ebbe il grado di *lector* e sarebbe stato compagno di Giuliano, il futuro apostata. Nella ferissima persecuzione di Diocleziano i suoi parenti perdettero la vita ed egli si rifugiò ad Arezzo, presso il monaco S. Ilariano e il santo vescovo Satiro (v.). Quivi, ricevuti da lui gli Ordini Sacri, si diede a predicare il Vangelo con molto ardore, convertendo gran numero di idolatri. Morto Satiro, gli successe venendo consacrato da papa S. Giulio (337-352).

Esplicò grandissimo zelo e compì molti miracoli,

fra i quali S. Gregorio Magno ricorda nei *Dialoghi* (I, 7; PL 77, 184) quello del calice spezzato, da lui ricostituito integro.

L'augustale Quadraziano, irritato per i miracoli e le molte conversioni, lo fece catturare col santo monaco Ilariano e inflittigli molti supplizi lo fece decapitare il 7 agosto 362. Il suo culto fu vivissimo non solo in Arezzo e diocesi, ma si diffuse in tutta l'Italia e gli si dedicarono cappelle e chiese in molti luoghi. In Roma stessa, ai tempi di papa Leone III (795-816), esisteva un monastero di S. Donato. Arezzo lo venera come patrono. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Aug.* II (Ven. 1751) *die* 7, p. 188-190. — Burali, *Vite dei Vescovi aretini* (336-1638), Arezzo 1638. — Grazini, *Vindiciae SS. MM. Arretinorum*, Romae 1755. — Albergotti, *De vita et cultu S. Donati*, ib. 1872. — Le Fèvre, *Les Martyrs d'Arezzo*, Paris 1885. — Cappelletti, XVIII, 59 ss. — Lanzoni, I, 569-70. — Schuster, VIII, 149. — C. Lazzeri, La donazione del tribuno romano Zenobio *al vescovo di Arezzo S. Donato* (donazione di alcune località del Senese), Arezzo 1938.

2) Vescovo di **Besançon**, nato circa il 594 e morto dopo il 656. Era figlio di Valdaleno duca della parte di Borgogna al di là del Giura. Impetrato dai genitori ricchissimi, ma senza eredi, per le preghiere di San Colombano, fu offerto a Dio e poi educato nello stesso monastero di S. Colombano a Luxeuil. Fatto vescovo verso il 624, visse e vestì sempre da monaco. Fondò per monaci la badia di San Paolo e con la madre Flavia, rimasta vedova, il monastero di S. Maria per le donne. Come regola monastica adottò un contemperamento di quelle di S. Colombano, di S. Benedetto e di S. Cesario d'Arles. Partecipò ai concili di Clichy, di Reims e di Châlon-sur-Saône. Il suo nome ricorre più volte in un *Graduale Bisuntinum notatum* (manoscritto del sec. XI) tra i primi santi vescovi della diocesi invocati nelle litanie. — PL 87, 267-298: ivi si trovano notizie di S. D. e l'edizione della sua *Regula ad Virgines* con osservazioni critiche. — Acta SS. *Augusti* II (Ven. 1751) *die* 7, p. 197-200. — Mabillon, *Acta SS.* O. S. B., II, p. 320-322.

3) Vescovo di **Fiesole**. Irlandese, nato sulla fine del sec. VIII o principio del IX, servì, come feudatario dell'Impero, Lotario e Lodovico. Venuto in Italia con lo scolaro Andrea in pio pellegrinaggio, passando per Fiesole ed entrato nella cattedrale, essendo sede vacante, fu designato vescovo prima da una misteriosa voce dall'alto, poi dal popolo per acclamazione. Egli dovette accettare e adempì santamente quel ministero dall'829 all'876, nonostante le difficoltà a causa delle contese dei successori di Carlo Magno e la doppia minaccia dei Saraceni e dei Normanni. Sempre in accordo coi vari sovrani d'Italia, nell'844 partecipò a una spedizione militare di Lotario; nell'850, il 20 agosto, fece dono della chiesa di S. Brigida di Piacenza al monastero di Bobbio; nel medesimo anno fu in Roma all'incoronazione di Lodovico; nell'862 fu al concilio di Roma sotto papa Nicolò I; nell'866 partecipò alla campagna contro i Saraceni e ottenne il diritto di immunità per i suoi territori vescovili; diritto confermatogli da Carlo il Calvo nell'876, anno nel quale il santo vescovo morì, il 22 ottobre. Fu sepolto nella cattedrale, donde nel 1817 fu trasportato nella nuova, presso l'altare a lui dedicato. Il suo capo è però posto nell'oratorio edificato a fianco della chiesa di S. Domenico.

Era fornito di notevole cultura e si dilettava di poesia latina. Probabilmente già prima di venire in Italia, aveva insegnato grammatica ad alcuni discepoli. Nel rinnovamento scolastico determinato in Italia dall'editto di Lotario, D. fu magna pars della scuola sorta in Firenze, nella quale infuse uno spirito e un indirizzo classico che influì anche in seguito. Ci restano di lui: 1) la parafrasi del *Credo* in esametri, dove si nota, come reminiscenza virgiliana, il 6° verso *nunc nova progenies caelo deducitur alto*; 2) il proprio *epitaffio* in distici (però la pietra tombale dov'esso era scolpito è andata perduta); 3) le *lodi di S. Brigida* pure in distici, come prologo a una vita metrica della Santa. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Octobris* IX (Parisiis et Romae 1869) *die* 22, p. 648-662. — Ughelli, III, 213 s. — Cappelletti, XVII, 16 ss. — Lanzoni, I, p. 311. — A. M. Tommasini, *I Santi Irlandesi in Italia*, Milano 1932, p. 319-330 (con altra bibl. e accenno alle *Vitae* del Santo).

4) Vesc. di **Thmuis** nell'Egitto, Martire col prete *Macario* e il diacono *Teodoro*. Secondo una *Passio* greca, era oriundo dalla Dalmazia e fu educato e ordinato prete ad Aquileia. Durante la persecuzione di Diocleziano si rifugiò a far vita eremitica su un monte della Dalmazia, ma poi, arrestato, sottoposto inutilmente a vari tormenti e condannato a morte, durante un terremoto fuggì nell'Egitto a Thmuis, dove, essendo stato ucciso nella persecuzione il vescovo Filea, gli successe nell'episcopato e fu poi martirizzato nella persecuzione di Licinio nel 316. — Acta SS. *Maji* V (Ven. 1741) *die* 22, p. 143-151.

5) Vescovo di **Zara**, dall'800 all'811 circa. In un primo tempo, nell'806, fu tra i rappresentanti della Dalmazia, che, recatisi in ambasceria da Carlo Magno, si posero sotto la sua protezione, sentendosi trascurati dai Bizantini; ma quando i Franchi, con la pace dell'810, ridiedero la Dalmazia marittima all'imperatore Niceforo primo, D. si recò a visitarlo e ne ottenne, oltre all'amicizia, le reliquie di S. Anastasia V. e Martire. Nell'urnetta marmorea che le contengono si legge: . . . . *Donatus peccator Episcopus fecit.* Alle dette reliquie egli aggiunse quelle di Agape, Chionia e Irene vergini e martiri e dei santi Crisogono e Zoilo. Con ogni probabilità si può ritenere sorta durante il suo episcopato la chiesa a pianta circolare e a due piani di navate, detta della SS. Trinità o di San D. (dove il Santo fu sepolto) ora trasformata in Museo. San D. si festeggia a Zara il 25 febbraio.

Bibl. — Costantino VII Porfirogenito, *De administrando imperio*, PG 113, 268. — Ughelli, V, 1420 s. — D. Farlati, *Illyricum Sacrum*, V, Ven. 1775. — S. Gliubich, *Uomini illustri della Dalmazia*, Vienna 1856. — G. F. Bianchi, *Zara cristiana*, voll. 2, Zara 1877-1879. — G. De Bersa, *Guida storico-artistica di Zara*, Trieste 1926. — C. Cecchelli, *Catalogo delle cose d'arte e d'antichità d'Italia, Zara*, Roma 1932.

6) Il Martyrol. Rom. enumera altri 16 Santi di questo nome; e i Bollandisti 8S.

DONAZIANO, SS.: 1) Martire a **Cartagine** con Montano (v.) e altri.

2) Vescovo di Vibiana (precisazione discussa) in Africa. Con *Presidio, Mansueto, Germano, Fuscolo*

e *Leto* (che fu anche martire), nel 484 chiamato a Cartagine, fu flagellato con 150 colpi e poi mandato in esilio durante la persecuzione dei Vandali per ordine del re Unnerico, ariano, — MARTYROL. ROM. e ACTA SS. *Septembr.* II (Ven. 1756) *die* 6, p. 677-682. — VITTORE VITENSE, *De persecutione Vandalica*, lib. II, cap. 16; PL 58, 215.

3) Martire a Nantes. Dietro il suo esempio si fece cristiano anche il fratello maggiore *Rogaziano* ch'era rimasto catecumeno. Uno dopo l'altro chiamati dinnanzi al prefetto durante la persecuzione di Diocleziano e Massimiano Erculeo, confessarono la fede con costanza, furono incarcerati, torturati e infine decapitati. Non è possibile fissare con certezza la data del martirio. Nel 1145 le loro reliquie furono trasportate nella cattedrale di Nantes, dove hanno gran culto. — MARTYROL. ROM. e ACTA SS. *Maji* V (Ven. 1741) *die* 24, p. 279-281. — S. GREGORIO DI TOURS, *De Gloria Martyrum*, cap. 60; PL 71, 760. — RUINART, *Acta Martyr.* (Veronae 1731) p. 245-248. — TILLEMONT, IV, p. 491-493. — ABBÉ DELANOUE, *Saint Donatien et saint Rogatien de Nantes*, Nantes 1904 (cf. ANALECTA BOLLAND., XXIV [1905] 142 s.) — G. MOLLAT, in *Annales de Bretagne*, t. XXII (1907) p. 205-213.

4) Vescovo di Reims e patrono di Bruges, eletto verso il 370 e morto verso il 385 o poco prima. È detto anche *Donasio*. — MARTYROL. ROM. e ACTA SS. *Octobris* VI (Bruxellis 1856) *die* 14, p. 487-519. — E. DE VOS: ct. ANALECTA BOLLAND., XX (1901) p. 223.

DONAZIONE. È un atto di spontanea liberalità, col quale il donante si spoglia attualmente ed irrevocabilmente della cosa donata in favore del donatario che l'accetta. Malgrado tale definizione, che il Cod. Civ. Ital. del 1865 aveva mutuato da quello francese, la D. è vero e proprio contratto e più precisamente contratto a titolo gratuito per eccellenza. Qualunque arricchimento del patrimonio del donatario, che importi una diminuzione di quello del donante, può essere oggetto di D., anche una rinuncia ad un diritto già acquistato, fatta in favore del donatario.

Il nuovo C. C. It., quindi, definisce la D. « il contratto col quale, per spirito di liberalità, una parte arricchisce l'altra, disponendo a favore di questa di un suo diritto o assumendo verso la stessa un'obbligazione (art. 769).

Non è necessario però che tra questi due mutamenti vi sia esatta corrispondenza; al donatario può, accidentalmente, incombere un qualche obbligo (come se sia imposto a suo carico un « modus ») senza che per ciò il contratto cessi di essere unilaterale, quantunque la gratuità venga a ridursi.

L'attualità e irrevocabilità della attribuzione patrimoniale rende inamissibile nel nostro diritto la D. *mortis causa*, che però non si dovrà confondere con la D. sotto la condizione risolutiva della premorienza del donatario, in cui l'attribuzione è attuale, sebbene condizionata, e irrevocabile. Come in ogni contratto anche nella D. v'è una « causa » costituita dall' « animus donandi », dall'intenzione di beneficare, fine ultimo e pure immediato, questo, che non esclude altri e diversi motivi (es. di remunerazione, ecc., art. 770, C. C. It.). Dati gli effetti della D. e per sottoporla alla ponderazione del donante, la Legge ha imposto ad substantiam la forma solenne dell'atto pubblico (art. 782 ss., Cod. Civ.). Forma, a cui si sottraggono per tradizione storica, i così detti doni manuali (art. 783).

Se la D. è fatta a una persona giuridica, il donante non può revocare la sua dichiarazione dopo che gli è stata notificata la domanda diretta a ottenere dall'autorità governativa la prescritta autorizzazione ad accettare. Anche l'ente non legalmente riconosciuto può essere autorizzato ad accettare la D. purchè entro un anno sia fatta l'istanza di riconoscimento.

Per quanto riguarda la capacità, dato l'intimo nesso accolto dalla Legge italiana tra D. e TESTAMENTO (v.), ai criteri stabiliti per quest'ultimo essa si richiama disponendo per altro maggiori restrizioni. Ricordiamo infine che il legislatore ha riconosciuto, in vista di particolari circostanze, determinate eccezioni al principio della irrevocabilità (artt. 800-809) e precisamente per ingratitudine o per sopravvenienza di figli.

BIBL. — R. DE RUGGERO, *Istituz. di dir. civ.*, Messina 1934, p. 431. — E. PACIFICI MAZZONI, *Istituz. di dir. civ.*, Firenze 1913 p. 630. — A. ASCOLI, *Trattato delle donazioni*, Milano 1935. — P. COGLIOLO, *I doni manuali*, in « Scritti vari di diritto privato », Torino 1913, II, p. 349. — ENC. IT., XIII, 139 *b*-140 e *Appendice I*, 524 s.

DONAZIONE di Costantino. v. COSTANTINO IL GRANDE e POTERE TEMPORALE.

DONDERS Pietro (1809-1887), redentorista, n. a Tilburg (Olanda) Potè finalmente essere sacerdote nel 1841. Avea già accettato di recarsi nel Surinam (Guiana Oland.), ove passò l'intera vita in un intenso apostolato tra i civili, i negri deportati e dispersi nella selva, tra gl' Indiani, ma soprattutto tra i lebbrosi in Batavia, quasi senza interruzione dal 1856 al 1887. Circondò e fecondò il suo apostolato con lo splendore delle più grandi virtù. Si rese redentorista nel 1866. Morì in concetto di santità. È in corso il processo per la sua beatificazione. J. DIDIER, *Un nuevo Apostol de los Negros, Indios y leprosos*, Buenos Aires 1892 — MARIA NIZZA GAVAZZI, *l'Apostolo dei lebbrosi del Surinam*, Milano 1931.

D'ONDES REGGIO Vito (1811-1885), n. a Palermo da antica famiglia marchionale, m. a Firenze; nel 1848 abbandonò la Sicilia in rivoluzione e si stabilì a Genova, con la cattedra di diritto internazionale e costituzionale. Nel 1860 entrò nel Parlamento a Torino e poi a Firenze. Fu difensore strenuo della religione e del pontificato, raccogliendo le lodi più alte dei pontefici Pio IX e Leone XIII. In assemblee e congressi scientifici e cattolici si fece sempre assertore invitto della libertà ed indipendenza del Papa, contro il liberalismo demo-massonico. — F. MEDA in *Lessico Eccl.*, Vallardi, II, 111 *b*.

DONI dello Spirito Santo. *Dono* si dice un bene elargito gratuitamente e per amore; onde il primo dono è l'amore stesso: *amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur* (S. Tomaso, *Summa*, I, q. 38, a. 2, c.). « Dono » è appunto uno dei nomi personali dello Spirito Santo (S. Ag., *De Trin.*, V, 12; S. Ilario, *De Trin.*, II, 1; S. Tom., *l. c.*, a. 1), in quanto egli procede dal Padre e dal Figlio per amore. Questo procedere dello Spirito Santo per amore è anche il fondamento dell'APPROPRIAZIONE (v.), alla

Terza Persona, di tutte le opere *ad extra* dell'amore divino.

Perciò, essendo tutti i beni, anche d'ordine naturale, frutto dell'amore divino, tutti posson dirsi, per appropriazione, « doni dello Spirito Santo », soprattutto quelli d'ordine soprannaturale.

Ma la denominazione di « doni dello S. S. » è riservata nel linguaggio teologico ai sette elementi del celebre testo di *Is* XI 2-3 *a*.

I. **Il testo di Isaia XI 2-3 a.** Giova riferire anzitutto la versione latina di S. Girolamo nella disposizione sticometrica rispondente all'originale:

(a) *Et requiescet super eum spiritus Domini,*
(b) *spiritus sapientiae et intellectus,*
(c) *spiritus consilii et fortitudinis.*
(d) *spiritus scientiae et pietatis;*
(e) *et replebit eum spiritus timoris Domini.*

Il tratto è messianico. Sul futuro Messia, rampollo della stirpe di Jesse, *riposerà*, ossia in lui abiterà stabilmente lo « *Spirito di Jahve* » (a) e vi abiterà con pienezza, espressa, nel testo, attraverso la « settiforme grazia » (S. Agostino) comunicata dallo stesso Spirito: *sapienza* e *intelletto* (b), *consiglio* e *fortezza* (c), *scienza* e *pietà* (d), *timor di Dio* (e). Il profeta non preannunzia qui l'effusione dei sette DD. anche nelle anime dei fedeli; ma la comunicazione di ogni grazia a tutti attraverso la pienezza di Cristo doveva essere un giorno rivelata come una legge fondamentale (*Gioe* I 16), e già gli antichi Padri (S. Ireneo, Origene, Teodoreto di Ciro, S. Cir. Al., S. Girolamo, S. Agostino), nel commentare o anche solo nel citare il tratto profetico, si richiamano anche a questa mistica irradiazione dello « Spir.to settiforme » (S. Ilario) nelle anime redente. S. Agostino, seguito poi da S. Gregorio M., nota anche, con finezza, come sia significativo l'ordine, che il profeta segue nell'enumerazione dei DD.: ordine *descensionale*, dalla « sapienza » che sta in culmine al « timor di Dio » che sta alla base; esso poi si converte, per il cristiano, in ordine *ascensionale*, dal « timor di Dio » alla « sapienza » (*Sermo* 347, 2).

Ma una difficoltà sorge dal passo profetico a riguardo del *numero* dei DD., che, chiaramente *settenario* nella versione greca dei LXX e nella citata versione latina di S. Girolamo, risulta invece *senario* — secondo esegeti moderni anche cattolici, come Touzard, Ceuppens, Schültz — nell'originale testo ebraico, seguito dalle versioni siriaca ed aramaica. Si nota infatti che, anche ritenendo come autentico lo stico (e) — autenticità, contro cui, a dir vero, non si accampano che futili ragioni metriche — nel testo originale e nelle due predette versioni vi è una *omonimia*, che la versione greca e la latina non hanno rispettato: là, dove l'ebraico ripete il termine, *yirat Jahve* = timor del Signore, i Settanta e San Girolamo han variato, ponendo la prima volta (d) εὐσέβειαν, *pietas*, la seconda (e) φόβος Θεοῦ, *timor Domini*.

Il padre Vaccari ha tentato di rispettare l'omonimia e insieme di conservare il numero settenario, col ravvisare il primo dono nello *Spiritus Domini* (a), che sarebbe un dono fondamentale, caratteristicamente rispondente ai precipui compiti del Messia: re, sacerdote, profeta, giudice. Ma così il numero settenario è restituito a danno della specificazione classica dei DD.

E' meglio attenersi sia al numero settenario che a questa specificazione. La versione greca dei Settanta, fatta da Ebrei, dimostra che il principio esegetico, secondo cui uno stesso termine nello stesso contesto non può avere diversi sensi, patisce qualche eccezione. E qui è il caso. L'autorità di S. Girolamo, così fedele all'« hebraica veritas » e pure concordante qui coi Settanta, ne è una conferma. Quello che ancor più importa è che la tradizione patristica è solidale sul numero settenario, *esplicitamente* rilevato da Clemente Al., Origene (nè fa difficoltà il fatto che in un testo egli aumenti il numero dei DD. fino a dieci), S. Vittorino, S. Ilario, S. Ambrogio, S. Agostino, e *implicitamente* ammesso dagli altri Padri che allegano il passo profetico secondo la versione greca: « la continuità di una formula settenaria costituisce, a suo modo, una enumerazione » (Gardeil, col. 1761). Tradizione così costante e così largamente diffusa, che con essa si accordano anche S. Efrem ed Afraate, benchè nella loro versione siriaca due dei DD. abbiano lo stesso nome.

II. **Dottrina teologica sui DD. dello SS.** Sorvolando sul periodo di elaborazione che intercorre fra i Padri e la Scolastica, noi riassumiamo la teologia dei DD., come appare definitivamente formulata da S. Tomaso.

Definizione. *Dona S.S. sunt quidam habitus, quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui Sancto*: I^{a}-II^{ae}, q. 68, a. 3, c.

Per S. Tomaso, come per S. Bonaventura, i DD. non sono da concepirsi come *atti*, ossia come interventi isolati dello Spirito S. nella nostra attività soprannaturale, ma come *abiti*, ossia come qualità infuse e permanenti. Di qui il problema della loro distinzione dalle *virtù* infuse. La dottrina comune ammette una distinzione reale. Ma come precisarla? Alcuni ricercano la ragione della distinzione da parte dell'*oggetto:* le virtù sarebbero ordinate agli atti ordinari della vita soprannaturale, i DD. agli atti straordinari o eroici. Ma poichè molti cristiani non assurgono mai ad atti straordinari, ne verrebbe che l'infusione dei DD., la quale coincide per tutti coll'infusione della grazia e delle virtù (cf. *Denz.-B.*, n. 799), rimarrebbe in essi senza alcun effetto. S. Tomaso ha fissato una più profonda ragione di distinzione nella diversità dell'azione intima propria delle virtù e dei doni. Il campo d'azione è identico: tutta la vita soprannaturale. Ma le virtù « perficiunt ad actus *humano modo*, dona *ultra humanum modum* » (*Sentent.*, III, dist. 34, q. 1, a. 1). Le virtù soprannaturalizzano gli atti, che però l'uomo compie come di sua iniziativa nel modo di determinazione proprio alla sua natura razionale, esse ci piegano ad operare soprannaturalmente, ma conformemente al naturale esercizio delle nostre facoltà; mentre i DD. dispongono l'anima a ricevere ed a seguire docilmente — e sempre liberamente — quelle speciali ispirazioni o impulsi, che lo Spirito S. si è riservato di comunicarle. I DD. *dispongono l'uomo* « *ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina* » (*Summa*, I^{a}-II^{ae}, q. 68, a. 1, c.), sono « *abiti, mediante i quali l'uomo perficitur ad prompte obediendum Spiritui Sancto* » (l. c., a. 3, c.). Arricchita dei DD., l'anima si lascia come trasportare dall'azione dello Spirito e, quando i DD. abbiano raggiunto un pieno sviluppo, si può dire che l'uomo *magis agitur quam agit;* sfera mistica di attività, alla quale assurgono i santi.

I DD. integrano quindi mirabilmente l'organismo della nostra vita soprannaturale. Più perfetti delle virtù morali e intellettuali, non sono invece più perfetti delle virtù teologali, delle quali si possono anzi dire « derivazioni », in quanto per le virtù teologali si stabilisce quella fondamentale unione o « contatto » dell'anima collo Spirito Santo, che rende poi possibile l'azione dello Spirito sull'anima stessa. D'altra parte i DD. concorrono colle virtù morali e intellettuali al pieno svolgimento delle virtù teologali e soprattutto della carità, centro dinamico di tutta la vita soprannaturale. Cf.: II^a-II^{ae}, q. 9, a. 1, ad 3; I^a-II^{ae}, q. 68, a. 4, ad 3; a. 5, a. 8. Di qui si chiarisce il rapporto fra i DD. e gli atti eroici. Benchè infatti questi non costituiscano da soli l'adeguato e proprio oggetto dei DD., tuttavia, stante le grandi difficoltà che si frappongono al perfetto esercizio delle virtù, questa non assurgerebbe ad atti sublimi, se non fossero nell'anima i DD., che la rendono docilmente recettiva di speciali ispirazioni divine.

I sette DD. sono stati già dagli scolastici (cf. I^a-II^{ae}, q. 68, a. 1, c.; II^a-II^{ae}, q. 8, a. 6, c.) suddivisi, per rispetto alla facoltà che perfezionano, in *intellettivi*: sapienza, intelletto, consiglio e scienza, e *affettivi* (volontà): fortezza, pietà, timor di Dio. I tre doni di *scienza* (ἐπίγνωσις, scienza perfetta), *sapienza* (σοφία) e *intelletto* (σύνεσις) son collegati insieme da S. Paolo in un importante testo dell'epistola ai Colossesi, I 9.

III. **Natura dei singoli DD.** 1. **Sapienza**: *Summa*, II^a-II^{ae}, q. 45. Questo dono conferisce la facoltà di giudicare rettamente intorno a Dio o di giudicare dell'altre cose secondo regole divine e ciò *ex quadam connaturalitate sive unione ad divina*. E' conseguentemente una cognizione intima e saporosa di Dio e delle cose divine, « una spirituale esperienza del divino » (Marmion). Dono essenzialmente speculativo, secondo che contempla le cose divine in se stesse, è tuttavia anche pratico, secondo che giudica e dirige gli atti umani alla luce del divino, *per divina, per divinas regulas*. E' soprattutto a servizio della carità.

2. **Intelletto**: II^a-II^{ae}, q. 8. È un lume soprannaturale, che rende l'intelletto capace di penetrare nell'intimo delle verità rivelate: *intellectus nominat quandam excellentiam cognitionis penetrantis ad intima*. E' come un dono d'intuizione a servizio della fede. E' per esso che certe anime semplici sono talora più illuminate che un dotto teologo.

3. **Consiglio**: II^a-II^{ae}, q. 52. Dono perfettivo della prudenza. Non potendo infatti l'uomo comprendere e valutare tutte le contingenze particolari così da formarsi in ogni circostanza un sicuro motivo di determinazione, *indiget... dirigi a Deo, qui omnia comprehendit, quod fit per donum consilii, per quod homo dirigitur quasi consilio a Deo accepto*. Necessario a tutti in certe ore decisive della propria vita spirituale, questo dono è soprattutto e più spesso necessario a chi ha il dovere d'illuminare gli altri o il potere di decidere di essi.

4. **Fortezza**: II^a-II^{ae}, q. 139. Dono perfettivo della virtù omonima, colla quale alcuni teologi, come lo Schiffini, vorrebbero identificarlo. Ma la virtù della fortezza, osserva l'Angelico, non basta ad infondere nell'anima la sicurezza di superare qualsiasi pericolo, non basta a togliere ogni esitazione e timore; questa sicurezza è l'effetto proprio del dono di fortezza. Il martirio è considerato come l'atto per eccellenza di questo dono.

5. **Scienza**: II^a-II^{ae}, q. 9 (cf. q. 8, a. 6). Altro dono, come il dono di « intelletto », elargito a servizio della fede. Perchè l'uomo dia il suo pieno assenso alla verità della fede, occorron due cose: *a*) che ne penetri il contenuto, ciò che gli viene dal dono di intelletto; *b*) che abbia intorno ad esse un giudizio certo e retto, discernendo ciò che è da credere e ciò che non è da credere, rettitudine di giudizio proveniente dal dono di scienza. Il suo oggetto sono, direttamente, le cose create nel loro riferimento a Dio: certezza di giudizio *per causas secundas*, dono distinto quindi dal dono di « sapienza », la cui certezza *fit per altissimam causam*. Principalmente speculativo, il dono di « scienza » diviene secondariamente pratico, quale norma dell'azione.

6. **Pietà**: II^a-II^{ae}, q. 121. Dono perfettivo della virtù di religione. Per questo dono, che è tra i più preziosi, lo Spirito Santo ci anima a tenere filiale affetto e divozione verso Dio considerato come padre (*Rom* VIII 5) e insieme ci infonde un senso di venerazione e di amore per tutte le persone e le cose appartenenti a Dio.

7. **Timor di Dio**: II^a-II^{ae}, q. 19, aa. 9-11. Vario può essere il sentimento del timore; ma quello che è dono dello Spirito S. è il « timor filialis vel castus », per il quale ci si tiene avvinti a Dio trepidando al pensiero di poterne essere separati. Questo dono costituisce perciò anche un freno al peccato. Giova così alla temperanza, facendoci astenere dai piaceri illeciti (cf. q. 141, a. 1, ad 3), e alla speranza, facendoci invocare il soccorso divino. La carità inconciliabile col timore servile (I *Giov* IV 18), si allea invece con questo timore, che cresce col crescere di essa. Inizio della sapienza, il timore è il primo gradino dell'ascesa, il primo elemento del « Sacro Settenario », che culmina nella sapienza.

Conclusione. La natura specifica dei singoli DD. fa sì che ciascuno di essi sia appropriato più ad una classe di persone che all'altra o ad un momento della vita cristiana più che all'altro. Torna al proposito un bel passo del cardinal Manning (*La missione interiore dello Sp. S.*): « Il dono del santo *timore* è particolarmente quello dei bambini di Dio; il d. di *pietà* è il privilegio dei figli di Dio; il d. di *forza* è la dote dei soldati di Gesù Cristo; il d. di *scienza* è il favore accordato ai discepoli dello Spirito S.; il d. di *consiglio* distingue i pastori dal gregge; il d. d'*intelletto* è quello dei dottori della Chiesa; e infine il d. di *sapienza* è la gloria dei Santi ».

Ricordiamo pure che una delle funzioni dei DD., segnatamente dei DD. di intelletto, di scienza e di sapienza, è quella di preparare l'anima a ricevere quella « speciale ispirazione divina », che la eleva alla Contemplazione (v.) mistica.

Bibl. — Sul testo di *Is* e sulla ricorrenza di esso presso i Padri: M. Touzard in *Revue Biblique* 8 (1899) 249-266. — P. F. Ceuppens in *Angelicum* 5 (1928) 525-538. — A. Vaccari in *Verbum Domini* 11 (1931) 129-133. — K. Schlütz, *Is XI 2.... in den ersten vier christlichen Jahrhunderten*, Münster 1932. — C. Van Lierde, *Doctrina S. Augustini circa dona S.S. ex textu Is XI 2-3*, Würzburg 1935.

Teologia e spiritualità. — S. Tomaso, *ll. cc.* — L.

LALLEMANT, *Ammaestramenti spirituali*, trad. it., Milano 1863, p. 78-132. — MONS. GAUME, *Trattato dello Spirito S.*, vers. ital. per A. Carraresi, Firenze 1887, vol. II, p. 343-491. — S. SCHIFFINI, *De Gratia divina*, Frib. in Br. 1901, p. 337-345. — A. DEVINE, *Manuel de Théologie ascét.*, Avignon 1904, p. 257-96. — L. BILLOT, *De Virtutibus infusis*[4], Romae 1928, p. 155-175. — A. GARDEIL in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 1728-1781. — G. M. PARIS, *Dissertatio de Donis S.S. in genere*, Taurini 1930. — AD. TANQUEREY, *Précis de Théol. ascét. et mystique*[5], 1923-24, p. 811-843. — C. MARMION, *Le Christ vie de l'ame*, 1930, p. 141-150. — J. F. BONNEFOY, *Le S. Esprit et ses dons*, Paris 1929. — J. BIARD, *Les Dons du S. E. d'après S. Thomas et d'après les épîtres de S. Paul*, Avignon 1930. — P. CHIMINELLI, *Lo Spirito S. cuore della Chiesa*, Roma 1939, p. 235-247. — A. GAZZANA, *Sulla necessità dei DD. dello S. S. per tutti gli atti soprannaturali del giusto*, in *Gregorianum* 22 (1941) 215-30.

DONI Giambattista (1594-1647), musicologo, n. e m. a Firenze, grande e ammirato amico dei cardinali Ottavio Corsini e Fr. Barberini, costruttore di una doppia lira da lui offerta ad Urbano VIII (*lyra barberina*) e autore, fra l'altro, di pregevoli studi sul genere enarmonico dei Greci.

DONIZONE, O. S. B. (sec. XII). Fu monaco di Canossa e cappellano della contessa Matilde. Lei ancora vivente, D. pose mano a scriverne la vita, che ella non vide ultimata. L'opera è delle più interessanti per la storia del sec. XI. Essa è in due libri e in versi, parte esametri, parte leonini. Su S. Gregorio VII sono date tante notizie, da formare quasi una biografia nella biografia. Fu edita molte volte: dal MURATORI V, 335-383; dal MABILLON, *Acta SS. Ord. S. Ben.*, VI-2, p. 461-476 (Excerpta); dal MIGNE, *PL* 148, 949-1036; da BETHMANN in *Monumenta Germaniae Hist.*, Scriptores, XII, 353-409.

DONNA. **La sua dignità e missione**. In ogni epoca e da ogni mentalità si cercò di definire la donna. Definire significa analizzare e sintetizzare l'oggetto, precisarne cioè la natura, il funzionamento, lo scopo. Da questo lavoro uscirono le più disparate conclusioni: « la donna è un uomo », dissero alcuni; proposizione che, lungi dal definire, suona contraddizione; altri dissero: « la donna è l'essere in perfetto contrasto con l'uomo ». Due formule egualmente false.

Fisiologi, psicologi, giuristi, filosofi e pedagogisti, in base ai più svariati criteri, spesso assurdi e preconcetti, si arrogano il diritto di legiferare intorno alla natura e all'attività muliebre. Osserviamo però che, quantunque non lo si voglia confessare, prevalsero in questa fatica, tanto nel prender le mosse quanto nel formulare le conclusioni, concetti materialistici, o prettamente utilitari.

Considerata la D. per rispetto al « vir », si baratta alternativamente il concetto di inferiorità con quello di perfetta uguaglianza. Pericolose illusioni l'una e l'altra, che nulla chiariscono del complesso ed importante problema femminile, e dalle quali scaturiscono le più temibili conseguenze.

La vera posizione della D. non consiste nella semplice soggezione all'uomo, e neppure nella perfetta eguaglianza: nè naturalisticamente, nè spiritualmente intesa. Se l'eguaglianza esiste, è quella che pone tutte le creature di fronte allo stesso Dio, loro creatore e redentore (cf. *Gal* III 27-28), e le sprona allo stesso fine comune: il perfezionamento dell'essere proprio.

Nelle civiltà pagane la condizione della D. fu generalmente ben triste, soprattutto — anche indipendentemente dall'idea della sua fondamentale inferiorità — per la pratica della poligamia e per il dilagare della corruzione, evidentemente incompatibile colla dignità della D. Quando si dice che il Cristianesimo ha elevato la D. dall'abiezione di schiava alla dignità di compagna dell'uomo, si fa un'affermazione che potrà aver bisogno di qualche distinzione e temperamento, ma che rimane verissima nella sua sostanza.

Nel regime mosaico la posizione giuridica della D. — se non ideale — appare certo migliore che presso i pagani. Sono anzi in non tenue schiera le DD. che di tempo in tempo emersero o anche primeggiarono nella storia del Vecchio Testamento. Un culto religioso circondava la maternità. Il libro dei Proverbi si chiude con un suggestivo elogio della « *Donna valente* » (c. XXXI 10-31).

Ma il simbolo più alto della dignità muliebre è la Vergine Madre: simbolo insieme e realtà. E, con Maria, attorno al Cristo, come poi accanto agli Apostoli, è tutto uno stuolo di DD. cooperatrici dell'Evangelo. La D. toccava così la vetta della sua elevazione. La storia della Chiesa non è meno ricca di glorie muliebri che di glorie virili.

Volendo poi tradurre in una qualche formula la missione della D. secondo i principi della Rivelazione, ci soccorre la stessa prima pagina della creazione. Vi si delinea infatti chiaramente quella posizione della D. per rispetto all'uomo, che il Nuovo Testamento confermerà e che risulta dallo stesso esame psico-fisico-morale della natura muliebre. Da tale esame la D. ci appare come la collaboratrice dell'uomo. Ed ecco la parola ispirata: *Faciamus ei adjutorium*. Della quale collaborazione è anche precisata la natura: *adjutorium simile sibi*. Sempre con questa chiarezza viene motivata anche la necessità di tale collaborazione: « non est bonum esse hominem solum ». *Gen* II 18. v. ADAMO ED EVA, II, B.

Ora questa collaborazione dev'essere intima, profonda, quale risulta dallo stesso piano divino. Infatti la D. non fu creata a parte, come tutti gli altri esseri, e come lo stesso Adamo, ma più nobilmente e meno materialmente, *fu tratta viva, da carne già viva*. Dall'essere più perfetto del creato, uscì quasi già soprannaturalizzata. E in ogni modo, cosa certa è questa: che nell'interpretazione dei più grandi dottori della Chiesa, dopo il gesto della creazione muliebre, l'uomo resta un essere quasi mutilato, da sè incompleto, che nella D. deve ricercare la sua parte integrante. Collaboratrice, dunque cooperatrice, parte viva ed integrante d'ogni sua attività individuale e sociale.

Il carattere sacro di tale collaborazione che conduce a perfetta unione, pur salvando la preminenza virile, lo troviamo fortemente illustrato in S. Paolo. E non quale semplice espressione metaforica, ma come vera e propria dottrina. L'unione fra uomo e donna nel pensiero paolino è dimostrata come necessariamente interiore, totale e soprannaturale, simile all'unione del Cristo con la sua Chiesa: *Ef* V 21-33. Sul preteso *antifemminismo* dell'Apostolo, vedi: E.-B. ALLO, *Ire Épître aux Corinthiens*, Paris 1935, p. 253 s. e passim, cf. *Index*.

Praticamente, come deve intendersi la collabora-

zione della D. coll'uomo? Funzione delicatissima poichè la cooperazione si complica di fronte alle difficoltà della vita quotidiana. Occorre unione di spirito e di volontà tale, che il semplice legame umano non può fornire, e che solo nel sacrificio trova perenne alimento. Ciò premesso, la funzione della donna, cristianamente intesa, si riassume in un solo verbo: *dare*. Dare come fonte di luce; agendo sull'intelligenza, rischiarando, illuminando, penetrando con finezza. Dare come sorgente di calore che anima e muove la volontà; la luce fredda è incompleta. Il verbo dare, così inteso, si riduce a sinonimo d'un altro: *amare*. L'amore ci sembra infatti l'unico e più diretto scopo della vita muliebre. Amore che eleva, trasforma ed integra.

Ma, oltre alla funzione di collaboratrice « adjutorium », la missione muliebre si presenta sotto una altra forma, quella più perfetta e del tutto sua, la maternità. La donna dev'essere madre, se non sempre fisicamente, certo però sempre spiritualmente, se non vuole mancare alla sua stessa ragione d'essere. Madre, vale a dire generatrice di vita ed educatrice alla medesima. Poichè l'atto del generare non è sufficiente per se stesso, non è fine a se medesimo. Fatta ad immagine e somiglianza di Dio, l'anima umana, sia essa d'uomo o di donna, deve imitarlo negli atti (non già nella natura fisicamente e metafisicamente immutabile). Ora atto divino è creare e mantenere la propria creazione, sicchè ad ogni istante si ricrea mediante la conservazione. La maternità, intesa nel suo pieno senso, è cosa analoga: genera alla vita del corpo o dello spirito, ma, una volta data alla luce la nuova creatura, deve provvedere, dedicare tutta se stessa allo sviluppo massimo della giovane vita. Provvedere, sviluppare, potenziare, formare e aiutare nell'ascesa è precisamente educare.

Il compito di educatrice può presentarsi alla donna sotto mille svariate forme derivanti dalle mille svariate contingenze dell'individuale esistenza. Non vi è classe nè gradino sociale, in cui essa non possa attuarsi.

Vivo è il dibattito circa le possibili professioni muliebri nell'odierna società: e, mentre da una parte si rivendica alla donna il diritto di scegliersi la professione che essa voglia anche tra quelle, che tradizionalmente eran riservate all'uomo, dall'altra c'è perfino chi nega alla D. il diritto d'una professione vera e propria. La soluzione al complesso quesito è forse più semplice di quanto a prima vista possa apparire. Qualunque professione è lecita e accessibile alla D. purchè non contraddica alla sua natura, nè si opponga alla sua missione, che è la sua vera ragione d'essere; contrastarvi significherebbe porsi volontariamente fuori dell'ordine ontologico — e quindi fuori del Volere Divino — che regola l'universo.

Bibl. — Sulla condizione della D. nella storia, oltre alle opere speciali sulle diverse civiltà o religioni, vedi: Caner, *La mujer en la historia*, Palma de Majorca 1897. — Amadori-Virgili, *L'istituto famigliare nelle società primordiali*, Bari 1903. — Richard, *La femme dans l'histoire*, Paris 1913. — Enc. It., XIII, 146 ss. — Altre indicazioni in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, II² (1928) col. 725-726. — A. Rembold, *La condizione della D. nel paganesimo*, in *Civiltà Catt.*, 77 (1926) 134-140. — S. Lator, *L'evoluzione della D. nel mondo islamico*, ib. 92 (1941, III) 340-49. — A. Preime, *Die Frau in den altfranzösischen Schwänken*, Cassel 1901.

Sulla D. nel mondo biblico-cristiano: Vigouroux in *Dict. de la Bible*, II, col. 2187-2199 (vi opere di Darboi e Zschokke). — W. F. Adeney in *Dictionary of the Bible, Hastings*, IV° (1900) p 933-936. — H. Leclercq in *Dict. d'Archeol. chrét. et de Lit.*, V, col. 1300-1353. — G. Beer, *Die soziale und religiöse Stellung der Frau im israelischen Altertum*, Tübingen 1920. — P. Tischleder, *Wesen und Stellung der Frau nach der Lehre das Heil. Paulus*, Münster i. W. 1923. — P. Cruveilhier, *Le droit de la femme dans la Genèse et dans le recueil de lois assyriennes*, in *Revue Biblique*, 36 (1927) 350-76. — H. Schumacher, *Social Message of the N. T.*, Milwaukee 1937, cc III, V. — I. Giordani, *Il messaggio sociale di Gesù*², Milano 1938, cap. VII. — Id., *Il messaggio soc. degli Apostoli*, Firenze 1938, cap. VIII. — U. Benigni, *Storia sociale della Chiesa*, vol. I e II-2. — G. Ventura, *Le donne del Vangelo* (1861). — P. Badet, *Jésus et les femmes dans l'Évangile*, Paris-Lyon 1895². — *Der Dienst der Frau in den Religionen und Kirchen*, München 1939 (dalla rivista di Heiler: *Eine heilige Kirche*).

Per l'attualità: *La femme dans la société actuelle* (Guida d'azione sociale), Paris 1929, ediz. Spes. — Th. Innitzer - G. Bichlmair - J. Schmitz, *Das Recht der Frau im Schutz der Kirche* (discorsi), Wien 1935. — *La condition de la femme dans la société contemporaine* . . . sous la direction de M. Ancel, Paris 1938. — Vedi anche Famiglia. Femminismo. Matrimonio.

Altre opere o studi variamente utili: G. Balmes, *Il Protestantesimo comparato al Cattolicismo*, vers. ital., Lugano 1850, I, cc. XXIV-XXVIII. — Fenelon, *Traité de l'éducation des filles* — G. Calvetti nella *Civiltà Catt.*, ser. II t. 7-8 (1853-54). — Dupanloup ha contribuito con tre scritti alla pedagogia femminile. — N. Tommaseo, *La donna*, Scritti vari con pref. di Mons. G. Bonomelli, Milano 1906. — R. Puccini, *L'educaz. della D. ai tempi nostri nei popoli più civili*, Milano 1904. — Lappie, *La femme dans la famille*, Paris 1908. — E. Bruno - V. Roggero, *La donna nella beneficenza in Italia*, 4 voll., Torino 1909-1913: cf. *Civiltà Catt.*, 65 (1914, I) 607-609. — J. E. Stuart, *L'educaz. delle giovinette cattoliche*, Roma 1913. — A. Sertillanges, *Femminismo e Cristianesimo*, vers. ital., S. E. I., 1921. — Charmot, *Esquisse de pédagogie familiale*, Paris 1933. — O. Schneider, *Von Priestertum der Frau*, Wien 1937². — Max Thal, *Mutterrecht, Frauenfrage u. Weltanschauung*, Breslau 1903 — R. Bartsch, *Die Rechtsstellung der Frau als Gattin u. Mutter*, Leipzig 1903. — E. Montalbetti, *L'educazione cristiana della giovane*, Trento 1938. — L. Toublan, *Le Directeur des mères chrétiennes*, Paris-Rome 1938. — M. J. Gerlaud, *La femme obéissante ou émancipée?* in *Revue Apolog.*, janvier 1939, p 15-33. — P. Imerio da Castellanza, *La donna nella vita, Istruzioni pratiche*, Bergamo 1939. — P. Babina, *Corruzione della D. Responsabilità dell'uomo*, Milano 1942 — G. von Le Fort, *La D. eterna*, trad. per G. Federici Ajroldi, Milano 1942. — A. Bianchi, *Matrimonio Cristiano*², Bergamo 1942.

DONNET Ferdinando, Card. (1795-1882), n. a Bourg-Argental, m. a Bordeaux, dove fu arcivescovo dal 1837. Cardinale dal 1852. Combattè validamente per la libertà dell'insegnamento e per la buona stampa e lasciò 12 voll. di scritti pastorali (Bordeaux 1850-1882) e una raccolta, in 2 voll. (ib. 1848), degli Atti degli arcivescovi di Bordeaux. — *Vite* per Pougeois 2 voll. (1884) e Combes (1888). — Pionneau in *Revue Catholique* 1884, p. 33-170.

DONNINA, SS.: 1) Martire ad **Anazarbi** in Cilicia. Morì in carcere in seguito a varie crudelissime torture, durante la persecuzione di Diocleziano. Non se ne può precisare l'anno. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Octobris* VI (Bruxellis 1856) *die* 12, p. 19 s. — Synaxarium *Eccles. Constantinop.* (Bruxellis 1902) col. 134.

2) Martire colle due figlie *Bernice* e *Prosdoce* vergini, nell'anno 302. Eran di **Antiochia** in Siria. Per sottrarsi alla persecuzione di Diocleziano, D. fuggì verso Edessa, ma, deferita dal marito stesso, fu inseguita e presa colle figlie. Mentre venivan tradotte a Gerapoli, colto un momento di poca vigilanza, per evitare le brutalità dei soldati, fatta orazione, sull'esempio di S. Stefano: « Signore Gesù, accogli il nostro spirito », si gettarono in un fiume, in cui furon travolte e soffocate.

Bibl. — Eusebio, vescovo di Emesa in Fenicia circa gli anni 340-358, le celebrò in un importante discorso, edito e studiato da A. Wilmart in *Analecta Bolland*, XXXVIII (1919) p. 241-284. — Ne fanno elogi, pur senza nominarle, Eusebio di Cesarea (*Storia Eccl.* VIII, 12, 3-4; ed. Schwartz, II, p. 766), il Crisostomo (PG 50, 629-642), S. Ambrogio (PL 16, 229-232, associandovi S. Pelagia) e S. Agostino (PL 41, 39), preoccupati di spiegare questo celebre caso di Martirio Volontario (v.). — La data del martirio nel Martirolgio Rom. è ai 14 di aprile, presso i Greci al 4 ottobre. — Acta SS. *Oct.* II (Bruxellis 1858) *die* 4, p. 343-355. — Synaxarium *Eccl. Constantin.* (Bruxellis 1902) col. 106.

3) Martire sotto Diocleziano ad **Egea** in Cilicia, insieme con Claudio Asterio, Neone e Teonilla. Morì tra i tormenti e il suo corpo fu gettato in mare — Martyrol. Rom. (vi è detta *Donvina*) e Acta SS. *Aug.* IV (Ven. 1752) *die* 23, p. 567-572.

4) Vergine e Martire a **Terni**. Tuttavia, sec. il Delehaye, sarebbe da identificarsi con D. di Antiochia. — Martyrol. Rom e Acta SS. *Apr.* II (Ven. 1738) *die* 14, p. 211 s. — H. Delehaye, *Les Martyrs d'Interamna*, in *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéol. chrétiennes*, I (1911) 161-168.

DONNINO, SS.: 1) Fanciullo di 10 anni, martire sotto Diocleziano ad **Avrillé** nella Vandea. Dinanzi al prefetto Riziovaro, confessò la fede in Cristo e subì il martirio con ardore e coraggio superiore all'età. Nel sec. IX il suo corpo fu trasferito a Puy dove ebbe gran culto. I Bollandisti credono sia identificabile con D. onorato a Candeil il 16 ottobre. — Acta SS. *Julii* IV (Ven. 1748) *die* 16, p. 124-127.

2) Martire in provincia di Parma, a **Borgo San Donnino** (v. Fidenza), così chiamata dal nome del Santo già nell'800 in un diploma di Carlo Magno. L'autore della più antica *Passio* (probabilmente del sec. VI) racconta (cf. Lanzoni, II, 804) come nell'anno VI dell'impero di Massimiano (291-292) questi perseguitasse i cristiani in Germania e come 500 di loro fuggissero e che D. cubiculario dell'imperatore, fuggitivo anch'esso con l'intento di rifugiarsi in Roma, sarebbe stato preso a 12 miglia da Julia Chrysopolis (= Parma) presso il fiume Sisterion (alla destra del torrente Stirone ove trovasi Borgo S. D.) e là decapitato il 5 novembre. Dal sec. IX, però, la festa si celebra il 9 ottobre, che forse è la data di dedicazione della prima basilica che sostituì l'oratorio sorto nel sec VI o VII sul luogo della sepoltura e presto centro d'un primo gruppo di case. Sul medesimo luogo sorse poi nei secc. XII-XIII una cattedrale romanico-gotica, monumento importante che nella cripta custodisce l'urna marmorea (fine sec. XII) di S. D. con bassorilievi recanti la vita del S. e attribuiti a Pietro da Rho.

Bibl. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Oct.* IV (Bruxellis 1856) *die* 9, p. 987-993: — Tillemont, V, 136. — Cappelletti, XV, 71 ss. — G. Laurini, *S. Donnino Martire e la sua città*, Borgo S. Donnino 1924, 1927[2] (interessanti notizie sul culto di S. D anche in altre regioni d'Italia).

3) Eremita del sec. VI, menava vita penitente presso Rubiano, prima in diocesi di **Città di Castello** (Tifernum Tiberinum), poi di Cortona. Nel 1543 il vescovo di Tiferno, Alessandro Filodori, ne riconobbe le reliquie in Rubiano. — Acta SS. *Oct.* IV (Bruxellis 1856) *die* 9 p. 1006 s. — Cappelletti, IV, 588.

4) Primo vescovo di **Digne** nella Gallia, al sec. IV. Evangelizzò le popolazioni idolatre, le preservò dalla eresia ariana e costruì una chiesa. — Martyrol. Rom. *die* 20 aprilis (con Marcellino). — Acta SS. *Februar.* II (Ven. 1735) *die* 13, p. 660 s.

5) Famoso martire in **Palestina**, condannato prima *ad metalla*, poi al rogo, per ordine del prefetto Urbano, nel 307 insieme con altri. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Nov.* III (Bruxellis 1910) *die* 5, p. 46-52. — Synaxar. *Eccles.. Constantinop.* (Bruxellis 1902) col. 195 s. — Tillemont, V, 85 s. — Il Martyrol. Gerolimiano fissa Cesarea di Cappadocia come luogo del martirio, cf. Lanzoni, II, 805 e Analecta Bolland., XXXII (1913) p. 405.

6) Diacono a **Piacenza**, sec. V. — Acta SS. *Maji* III (Ven. 1738) *die* 15, p. 470.

DONNIONE, S. (*Domnius*, *Domnio*), Vescovo di Salona in Dalmazia (v.), 2.° nella serie, continuatore di quella evangelizzazione che, se pure non fu iniziata da S. Paolo, si può ritenere aperta dai suoi discepoli Tito e Luca. Fu martirizzato sotto Diocleziano probabilmente nel 304, il 10 aprile (sembra infatti che in tale giorno avvenisse il martirio, benchè la festa si celebri l'11). Come si sa da testimonianze o anteriori o contemporanee al sec. VII (tra le quali: il Liber Pontificalis, il Gerolimiano, il mosaico della Cappella di S. Venanzio al Laterano, iscrizioni, ecc.), le sue reliquie, con quelle di altri martiri suoi compagni, per desiderio di papa Giovanni IV, dalmata d'origine, furono trasportate, nel 640, a Roma e deposte nella cappella di S. Venanzio in Laterano. Furono riconosciute con le altre sotto Alessandro VII.

Testimonianze più recenti e argomentazioni in contrario alle notizie qui riferite, ad es. lo sdoppiamento *Domnio-Doimo*, non sembrano accettabili. Si è svolta tuttavia, a questo riguardo, una vivace polemica.

Bibl. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Aprilis* II (Ven. 1738) *die* 11, p. 5-11. — Tillemont, V, 567. — D. Farlati, *Illyricum Sacrum* I (Ven. 1751) p. 270 s., 404 ss., e passim. — H. Delehaye, *Saints d'Istrie et de Dalmatie* in *Analecta Bolland.*, XVIII (1899) 393 ss. — Id., *L'hagiographie de Salone d'après les dernières découvertes archéologiques*, *ib.*, XXIII (1904) 5-18. — A. C. di Pietro, *Del sepolcro originale di S. D.*, Trieste 1905. — J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie*, Paris 1906. — P. Kaer (=A. C. di Pietro) *San Doimo vescovo e martire di Salona nell' archeologia e nell' agio-*

grafia, Sebenico 1908. — P. G. Marcovic, *Il buon senso comune nella questione di S. Doimo*, Quaracchi 1910. — Bulić-J. Bervaldi, *Chronologie des Évêques de Salone*, ecc., Zagreb 1912, 1913. — H. Leclercq, *Dalmatie*, in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, IV-I, col. 23 ss.

DONNOLO, S. Prima abbate della chiesa di S. Lorenzo in Parigi, poi, per 22 anni, vescovo di Le Mans (IX della serie). Fondò monasteri; ebbe parte importante al II concilio di Tours nel 567; specialmente amico dei poveri; di straordinaria santità e taumaturgo. È festeggiato il 16 maggio e il 1° dicembre, giorno della sua morte avvenuta nel 581. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Maji* III (Ven. 1738) *die* 16, p. 603-612. — S. Gregorio di Tours, *Historia Francorum*, lib. 6, cap. IX; PL 71, 380-382. — *Vita*, probabilmente scritta dal corepiscopo David, del sec. IX, forse autore anche della *Notizia* su S. D. contenuta negli *Atti dei Vescovi di Mans*: cf. lo studio di J. Havet segnalato in Analecta Bolland., XIV (1895) 446 ss. — L. Celier, *Les anciennes Vies de St. Domnole*, Mamers 1904 (pp. 19). Ci restano due decreti sottoscritti dal Santo.

DONO (Domno) I, Papa, Santo (676-678). Romano, fu eletto il 1 novembre 676, dopo la morte di Adeodato II. Secondo il *Liber Pontificalis* uno straordinario fenomeno meteorologico coincise colla elezione di D. La stessa fonte afferma che egli pavimentò la parte alta dell'atrio di S. Pietro, detta « Paradiso », con grandi lastre di marmo bianco tolte da altri monumenti antichi, restaurò la chiesa che il popolo chiamava dei SS. Pietro e Paolo: in realtà era la basilica costantiniana dedicata a S. Paolo; e inoltre consacrò sulla Via Appia la chiesa dedicata a S. Eufemia.

Sotto i due ultimi predecessori di D., Ravenna si era sottratta all'obbedienza di Roma. Ma lo scisma ebbe termine sotto di lui e probabilmente per l'opera concorde di lui e dell'imperatore di Oriente. Costantino Pogonato — uno dei pochi principi di Bisanzio devoti alla Chiesa Romana — si adoperò anche per restituire l'unità ecclesiastica fra l'Oriente e l'Occidente; così, volendo comporre i dissensi cagionati dai monoteliti, inviò a D. una lettera, per esortarlo a mandare alcuni suoi rappresentanti in Oriente e ad indire a Costantinopoli un concilio ecumenico. La lettera giunse in Roma, quando D. era già morto (11 aprile 678) e fu ricevuta da Agatone (v.).

Il *Lib. Pontif.* fa anche merito a D. di aver disperso in diversi monasteri un nucleo di monaci siri che erano annidati « nel monastero di Boazio », luogo che non ci è possibile identificare. — Jaffé, I², 238. — PL 87, 1145-54. — *Liber Pontificalis*, ed. Cantagalli, vol. V (1934) p. 85-88. — A. Saba, *Storia dei Papi*, p. 269-270.

DONO II, Papa. La supposta esistenza di questo papa fra Benedetto VI (972-974) e Benedetto VII (975-983) è dovuta all'errore di un copista, che intese l'epiteto *Domnus* come nome proprio. Tuttavia nella lista dell'*Annuario Pontificio* 1943 (p. 13) egli figurata ancora.

DONOSO CORTES Giovanni Fr. Maria (1809-1853), marchese di Valdegamas, statista e pubblicista spagnolo. N. a Valle della Serena (Estremadura), m. a Parigi, studiò con passione filosofia e storia, ed entrò a 22 anni nella vita parlamentare. Fautore della reggenza di Maria Cristina, la accompagnò a Parigi, come segretario, e sotto la figlia di lei Isabella II fu nominato ambasciatore a Berlino e poi a Parigi. Militò da giovane nel liberalismo, ma si fece ardente cattolico in seguito alla lettura degli scritti del De Bonald e del De Maistre. Affermò luminosamente la sua fede nell'*Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (Madrid-Parigi 1851) e dirigendo le masse quale autorevole rappresentante del cattolicismo spagnolo. Ebbe larghissima rinomanza in Europa, e specialmente in Francia, per la traduzione delle principali sue opere, dovuta a Luigi Veuillot (Paris 1859). Il Cortes lasciò altri scritti sul cattolicismo e romanticismo, schizzi storico-filosofici, un saggio sulla diplomazia, ecc. Fondò il giornale l'*Avenir* e *el Piloto* e fu editore per qualche tempo della *Revista de Madrid*.

Bibl. — *Opere*, Madrid 1855, 1903-04², in 5 tomi; Parigi 1862², a cura di Veuillot, in 3 tomi. — Von Butz in *Kirchenlexikon*, III (1884) col. 1982-85. — J. Beckmann in *Lex. für Theol. u. Kirche*, III, col. 412 s. — G. V. Barbetta in *Lessico Eccl.* Vallardi, II, 115 *b*.-116. — Enc. It., XIII, 154 *b*. — P. Leturia, *L'ateismo comunista previsto e confutato negli ultimi scritti* di Donoso C., in *Civiltà Catt.*, 89 (1937, IV) 302-316 e in *Gregorianum* 18 (1937) 481-517.

DOPPEN Bernardo, O. F. M., nato a Dorsten, lettore in Jüterbog, onde vien detto anche B. da Jüterbog. Nelle radunanze del capitolo provinciale, assai prima della celebre disputa tra Eck e Lutero, dichiarò eretiche 14 proposizioni dello stesso Lutero. — F. Doelle in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 417. — Hurter, *Nomenclator*, II (1906) col. 1253.

DORÉ Gustavo (1832-1883), n. a Strasburgo, m. a Parigi. È il principe degli illustratori moderni. La Bibbia, la Divina Commedia, l'Orlando Furioso, Don Chisciotte, il Lafontaine, sono stati avvicinati, nel loro spirito universale, dall'immaginosa matita del D., che non rare volte s'è reso interprete felice e ispirato dei personaggi e delle scene in essi ricorrenti. Fu anche pittore, scultore, litografo, acquafortista di rilevante fecondità. La sua maniera è in realtà originale (il D. fu un autodidatta), romantica, luminosa, raramente però è accompagnata da profondità di intuizione. Ed è per questo che le incisioni fatte per la Bibbia non si differenziano da tutte quelle, con cui il D. ha interpretato capolavori della umana letteratura.

DORE (Auratus, Deaurati) Pietro, O. P. (c. 1500-1569), n. a Orléans, m. a Parigi. Professore di teologia e reggente degli studi a Parigi, oratore distinto, confessore della famiglia del duca di Guisa, amico di Enrico II, combattè energicamente colla voce e cogli scritti i calvinisti. Compose in francese molti libri spirituali dai titoli curiosissimi e fantastici. Pare che il « nostro maestro De Doribus » di cui parla Rabelais sia da identificarsi con questo.

DORIA. La nobile e potente famiglia genovese dei D. (*D'Oria, De Auria*), illustre per capitani del popolo, dogi, magistrati, uomini di pensiero e di lettere e soprattutto ammiragli (**Andrea**, 1468-1560, fu il più grande condottiero navale del secolo, salutato padre e liberatore della patria dalle fazioni dei Fregoso e degli Adorno), interessa la storia ecclesiastica quasi soltanto per la sua importanza

nella vita civile e politica d'Italia. Due cardinali, membri di essa, meritano qui speciale menzione.

Gerolamo, m. a Genova nel 1558. Servì la repubblica di Genova in parecchie ambascerie e soprattutto come oratore presso papa Giulio II. Perduta la moglie Luigia Spinola, entrò nella carriera ecclesiastica; per i suoi meriti e per l'appoggio del grande Andrea, da Clemente VII fu fatto cardinale diacono (1529). Divenne più tardi vescovo di Nebbio (Corsica), di Noli (Liguria) e di altre località non ben precisabili. Il senato genovese lo incaricò di ridonare la pace alla città turbata dalla congiura dei Fieschi. A quest'ufficio delicato, che non potè condurre a termine per la intervenuta morte del congiuratore, il Doria era stato giudicato particolarmente idoneo non solo perchè il figlio suo Nicolò aveva sposato una Camilla Fieschi, ma soprattutto perchè in tutta la sua vita s'era guadagnato meritata fama di integerrimi costumi, di profonda pietà e di alto senno politico. — Ciaconius, III, 501 s. Cappelletti, XIII, 518; XVI, 390.

Giovanni o *Giannettino*, m. a Palermo nel 1642. Compiuti gli studi di filosofia e teologia in Spagna, fu fatto cardinale da Clemente VIII (1604). Eletto da Paolo V arcivescovo di Palermo (1609), vi tenne per tre volte, lodevolmente, le funzioni di vicere di Sicilia. Raccolse due sinodi (1615, 1622) e, assecondato dalla liberalità dei papi e dei principi spagnoli, tutto si spese in favore del suo gregge e in gloria della religione. Diede prova di carità eroica durante l'epidemia che devastò Palermo e la Sicilia nel 1624. Sotto il suo governo in una grotta del monte Pellegrino vennero scoperte le ceneri di S. Rosalia, alla quale, considerata come protettrice dei Palermitani e liberatrice dalla peste, egli fece costruire una suntuosa cappella (1626). Per assicurarsi la benevolenza della Vergine, col senato e col suo popolo fece voto di difendere l'Immacolata Concezione di Maria, che scelse come patrona della città. — Ciaconius, IV, 363 s. — Cappelletti, XXI, 537.

DORING Mattia, O. F. M., nato a Kyritz (Brandenburgo) tra il 1390-1400, morto verso l'anno 1469, celebre predicatore e lettore di teologia. Provinciale di Sassonia, intervenne al concilio di Basilea, ove consentì alla deposizione di Eugenio IV e all'elezione di Felice V, e fu nominato generale dell'Ordine per la parte scismatica (1443). Lasciò: *Defensorium postillae Nicolai de Lyra contra Paulum Burgensem*, opera che si trova in quasi tutte le edizioni del Lirano; scritta con tono acremente polemico, non sempre è sicura nella erudizione; un *Commentarium in Isaiam* e uno sopra il *Libro I delle Sentenze*. Continuò la *Chronica nova* di Nicola da Engelhus fino all'anno 1460, e compose inoltre un trattato *Contra primatum Papae*, che fu spesso edito dai protestanti, particolarmente da Flacco Illirico. È antiromano e anticuriale.

Bibl. — Giovanni da S. Antonio, *Bibliotheca univ. Franciscana*, t. II, p. 351-352. — Wadding, *Annales Minorum*, t. XII (1932) p. 320, n. 276. — M. Albert, *M. Döring ein deutscher Minorit des 15 Jahrh.*, Stoccarda 1892. — C. Eubel in *Katholik* 2 (1893) 16-21. — Hurter, *Nomenclator*, II (1906) col. 930-31. — L. Meier in *Antonianum* 5 (1930) 59-70.

DORLAND Pietro (1454-1507), priore della Certosa di Zeelhem nel Brabante, « celebre sconosciuto », n. a Diest, m. a Zeelhem, pïssimo autore di 60 opere, secondo Teod. Petreio, in gran parte ancora manoscritte. Le più note sono: 1) *Chronicon Carthusiense* in 7 libri, edito dal Petreio con note e aggiunte (Colonia 1608). 2) *Viola animae*, 7 dialoghi, di cui i primi 6 sono un riassunto della « Teologia naturale » di Raimondo da Sabunde (v.) e l'ultimo, originale, tratta *De mysteriis passionis Christi*, fortunata opera teologica ascetica che ebbe molte edizioni e versioni. 3) *Explicatio mystica habitus Carthusiensis* (Lovanio 1513 . . .). 4) *Dialogus de vitio proprietatis monachorum* (Lovanio 1512 . . .). 5) Opere agiografiche. — S. Autore in *Dict. de Théol. cath.*, VI, col. 1782-85.

DORMIENTI. v. Condormienti.

DORMIENTI (I Sette). v. Sette Dormienti.

DORMITIO. Termine usato nell'antica letteratura cristiana per indicare la morte della SS. Vergine. v. Maria (*Morte, Assunzione*).

DORNER Isacco Augusto (1809-1884), teologo protestante, n. a Neuhausen ob Eck (Wurtt.), m. a Wiesbaden; fondatore e collaboratore degli *Annali della teologia tedesca* (1856-78), autore di notevoli opere nel campo della teologia, della cristologia (*Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, 1846-56², 4 voll., ove confessa la divinità di Cristo, ma intende in modo tutto suo l'unione ipostatica) e dell'etica cristiana. — Mulert in *Die Religion in Gesch. u. Gegenwart*, I² (1927) col. 1987 s. — W. Koch in *Lex. für Theol. u. Kirche*, III, col. 424.

DOROTEA, S., Verg. e Martire a Cesarea in Cappadocia nel 311, durante la persecuzione di Diocleziano. I Martirologi latini riferiscono che era una giovane di famiglia distinta, di rara bellezza, pietà e pudicizia. Fabrizio o Sapricio, governatore di Cesarea, voleva costringerla a sposarsi, ma essa superò i tormenti per conservarsi fedele a Dio a cui si era consacrata e convertì due donne perverse che erano state incaricate di sedurla, Crista e Callista e ne fece due martiri. Mentre veniva condotta al supplizio per essere decapitata, un certo Teofilo, scolastico che nell'interrogatorio l'aveva udita dire che essa andava col suo sposo Cristo in paradiso dove sono fiori e frutti che non vengon mai meno, le chiese quasi per celia che gli mandasse qualche fiore del suo giardino. Il giovane dopo il martirio di D. si vide comparire innanzi un vezzoso fanciulletto a offrirgli fiori e frutti di straordinaria bellezza e soavità. Allora si convertì e prese a predicare Cristo e poco dopo divenne martire fortissimo. Forse per questo fatto D. fu considerata *patrona dei giardinieri*. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Febr.* I (Ven. 1735) *die* 6, p. 771-776. — S. Aldelmo, *De laudibus Virginitatis*, cap. 47; PL 89, 146 s. — Tillemont, V, 497-502. — Schuster, VI, 223. — D. Fea, *Breve vita di S. Dorotea*, Torino 1889. — I Bollandisti parlano anche di una D. Vergine di Alessandria, alla quale riferiscono il passo di Eusebio (*Hist. Eccles.*, VIII, 14; PG 20, 785). Essa, per aver resistito alle sollecitazioni di Massimino Daza, fu spogliata di tutti i beni e mandata in esilio, dove visse santamente fino al 320 circa. — Acta SS. *Febr.* I (Ven. 1735) *die* 6, p. 776.

DOROTEA di Montau, Beata (1347-1394), Patrona di Prussia e di Polonia, n. a Montau in Pomerania, m. a Marienwerder. Singolare tipo di santa, fino dai 7 anni cominciò a fare mortificazioni e penitenze straordinarie indiggendosi ferite nel corpo per aver sempre presente la Passione di G. Cristo della

quale, come della SS. Eucaristia, fu devotissima. Fra le molte meraviglie operate dal Signore in lei, oltre alle stigmate, è famosa quella del cuore, poichè, mentre stava pregando dinanzi a un altare di Maria SS., togliendole il suo, lo sostituì con un cuore ardente. Visse 26 anni a Danzica, modello di sposa e madre di 9 figli. Peregrinò piamente col marito ad Aquisgrana e a vari santuari di Maria e a Roma per il giubileo del 1390. Ebbe visioni, estasi, rivelazioni e un ardore vivissimo di carità che la tormentava e l'inebriava di dolcezza, a un tempo. Le meraviglie e le comunicazioni soprannaturali con Dio sono narrate nei famosi *20 sentimenti* e nei *7 modi*, in cui operava in lei lo Spirito Santo. Rimasta vedova, dal 1393 si chiuse in una cella a condur vita contemplativa nella più intima unione con Dio (perciò fu detta *reclusa*).

È commemorata il 25 giugno e anche il 30 ottobre. Il suo direttore spirituale Giovanni di Marienwerder ne scrisse la *Vita* (edita nelle sue due redazioni in Acta SS.) e l'opera *Septililium* in cui sono espresse le 7 grazie concesse in grado eminente alla Beata e che vengono designate per la triplice virtù interiore del giglio e per la quadruplice disposizione esteriore (v. ediz. a cura di F. Hipler in *Analecta Bolland.*, II (1883) p. 381-472; III (1884) p. 408-448; IV (1885) p. 207-251). — Acta SS. *Octobris* XIII (Parisiis 1883) *die* 30, p. 472-584. — F. Hipler, *Meister Joh. Marienwerder* und die Klausnerin D. v. M., Leipzig 1865. — S. Rühle, *D. von Montau* in *Altpreussische Forschungen* II (1925) 59-101. — P. Nieborowski, *Die selige Dorothea von Preussen*, ecc., Breslau 1933. — H. Westpfahl, *Beiträge zur Dorotheenforschung*, estratto da *Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde Ermlands* XXVII (1939) 123-177. Vedi nella medesima Rivista il breve studio di R. Stachnik, *Zum Schriftum über die Selige Dorothea von Montau*. L'interesse degli studiosi per questa Beata va aumentando, in vista della sua personalità mistica.

DOROTEE. La prima origine delle varie istituzioni femminili che portano questo nome, preso dalla Santa Martire di Cesarea, coincide colla fondazione della *Pia Opera di S. Dorotea* per la cura delle fanciulle abbandonate, iniziata nel 1815 a Calcinate (diocesi di Bergamo) dal sacerdote conte *Luca Passi* (1779-1866) coadiuvato da altri e soprattutto dal fratello sacerdote Marco Celio (1790-1863) e dagli stessi fondatori propagata in varie città e regioni d'Italia e nella Svizzera, trapiantata poi anche in America. Pio VII, Pio VIII e Gregorio XVI encomiarono e favorirono l'opera. Per assicurare la vita e lo spirito dell'opera già tanto prospera « i due fratelli e pii sacerdoti Passi avidamente ricercavano un Istituto che accettasse di farla propria e di diffonderla » (parole di Pio XII; Cf. *Civiltà Catt.*, 93 [1942, I] 71). Nacque così, per ispirazione e intervento di L. Passi, l'*Istituto delle Suore Maestre di S. Dorotea* con le prime case in Genova nel 1836, per opera della b. Paola Frassinetti (v.), in Vicenza nello stesso anno per opera di don Antonio Farina, e in Venezia nel 1838 per opera più diretta del Passi. Da questa di Venezia diramarono le case di Bologna, Firenze, Padova, Brescia ed altre. La casa di Roma (1841) provenne invece da quella di Genova.

Attualmente le case madri delle Suore Dorotee sono dunque tre: Venezia, Vicenza, Roma, quasi capi di tre Istituti omogenei. Le DD. di Venezia (*Maestre di S. D.*) hanno una cinquantina di case con più di 400 professe; quelle di Vicenza (*Suore Maestre di S. D. figlie dei SS. Cuori*) 128 case con più di 1400 professe; quelle di Roma (*Suore di S. D.*) una ottantina di case con più di 1600 professe.

Bibl. — Pia Opera *di S. D.* Statuti, spesso editi dal 1829 in poi. — A. Fontana, *Pia Opera di S. D.*, Monza 1835. — Annali *della Pia Opera...*, Firenze 1843-44. — L. Locatelli, *Elogio... di L. Passi*, Bergamo 1868. — Fr. Sartori, *Vita del conte d. L. Passi*, Padova 1882. — Valoti-Dentella, *id.*, Bergamo 1933. — Per le DD. di Vicenza: Seb. Rumor, *L'Istituto delle Suore Maestre di S. D.*, Vicenza 1898. Per le DD. di Roma v. Frassinetti Paola, B.

DOROTEO, SS. : 1) Prete, Martire ad **Alessandria** d'Egitto, ricordato, con molti altri martiri alessandrini, da vari Martirologi tra cui quello Geronimiano. — Acta SS. *April.* III (Ven. 1738) *die* 30, p. 744 s.

2) Martire con Gorgonio e altri a **Nicomedia**, nella Bitinia nel 303. Godeva di gran favore presso Diocleziano e ne era cubiculario. Avendo Galerio accusato i cristiani dell'incendio del palazzo imperiale, ordinato invece da lui stesso, D fu tra gli accusati e, catturato con Gorgonio ed altri, fu sottoposto ai più atroci tormenti. Sospeso, flagellato, scarnificato e poi abbrustolito con inaudita efferatezza, fu costante nel professare la fede. Infine fu strangolato e il corpo gettato ai cani, perchè non venisse onorato; ma i cristiani di notte ne raccolsero e custodirono piamente le membra. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Sept.* III (Ven. 1761) *die* 9, p. 328-342. — Synaxar. *Eccles. Constant.* (Bruxellis 1902) *die* 30 sept., col. 94. — Eusebio, *Hist. Eccl.*, VIII, 1 e 6; PG 20, 740 s. e 752 s. — Metafraste, *Martyrium SS. Martyr. Iudae et Domnae*, cap. 23; PG 116, 1065. — Tillemont V, 180-185.

3) Martire e Vescovo di **Tiro** nella Fenicia. Secondo gli antichi martirologi soffrì per la fede sotto Diocleziano, ma si rifugiò due volte ad Odissopoli nella Tracia dove sarebbe stato martirizzato sotto Giuliano l'Apostata, nell'età di 107 anni. Molto si discusse sull'esistenza e sull'identificazione di questo Santo.

Il Martirol. Rom., il 5 giugno, lo dice *presbyter*. Il Sinaxar. *Eccl. Constant.* (Bruxellis 1902), 6 giugno, col. 731-3, lo dice *vescovo* di Tiro, ed aggiunge che lasciò degli scritti di storia e d'altri argomenti ecclesiastici, poichè era pratico della lingua greca e latina. Il documento principale che attesta la sua qualità di vescovo è la Cronografia di Teofane (morto verso l'813), il cui testo si può vedere in *PG* 108, 108 e presso i Bollandisti. Ma si oppone che la testimonianza è troppo tardiva, stante soprattutto il silenzio di Eusebio e di S. Girolamo. Il Tillemont (V, 657-8) fa molte riserve, il Batiffol, il Duchesne, H. Gelzer, Bardenhewer, negano l'esistenza di D. martire e vescovo di Tiro. I Bollandisti Acta SS. *Junii* I (Ven. 1741) p. 434-7 propendono invece a riconoscerlo, giudicando però che siano di un altro D. gli scritti a lui attribuiti, come la *Synopsis Apost. et discipulorum Christi, Episcoporumque Byzantinorum*, opera di contenuto leggendario. G. Bareille (in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 1786-1788) ritiene verosimile, fino a migliori informazioni, l'opinione dei Bollandisti.

4) I Bollandisti, in Acta SS. *Junii* I (Ven. 1741) *die* 5, p. 591-614, illustrano altri tre personaggi di questo nome:

A) l' *Archimandrita*, o di *Gaza*, monaco e autore ascetico del VI sec. Nato ad Antiochia ed educato eccellentemente, condusse vita religiosa nel monastero di Seridone fra Gaza ed Ascalona. Fu in relazione per intermediario con S. Barsanufio (v.) e fu servitore di S. Giovanni il profeta. Ci restano 95 modelli di questioni che proponeva ai due santi, con le risposte. Verso il 540 costruì, accanto al monastero, un ospedale, poi, lasciato il monastero di Seridone, ne costruì un altro fra Gaza e Majuma, dove tenne parecchie conferenze spirituali teologico-ascetiche, di notevole importanza. Ne sono conservate 24 (*PG* 88, 1612 ss) e otto lettere, (ib. 1837ss.). Non si ha traccia del suo culto nell'antichità. Ha invece avuto buon posto nella tradizione ascetica. — S. Vailhé in *Dict de Théol. cath.*, IV, col. 1785 s rimanda, in calce, a precedenti suoi studi sull'argomento, dopo aver messo in guardia dal confondere questo D. con altri, specialmente con un D. vescovo monofisita contemporaneo). — Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Lit.*, V (1932) p. 69-70.

B) il *Giovane* (sec. XI), monaco e sacerdote, fondatore del monastero di *Chiliokomos* (Ponto Eusino), che egli diresse, vivendo, con grande severità verso se stesso, con dolcezza e carità verso gli altri. Ne scrisse la *Vita* Giovanni di Eucaita, suo discepolo: *PG* 120, 1051-74.

C) il *Tebano*, di Tebe in Egitto, eremita del IV secolo, vissuto parecchi anni in una caverna presso Alessandria. Ebbe molti discepoli fra i quali Pallade, che lo aiutò a fondare il monastero di cui ebbe la direzione. Morì a 80 anni dopo una vita austerissima.

DOROTEO, Beato. Eremita di Lucca. — Acta SS. *Maji* III (Ven. 1738) *die* 15, p. 511.

DOROTEO di Antiochia (sec. III-IV), eunuco fin dalla nascita, caro a Diocleziano che lo prepose alla tintoria di porpora in Tiro, ordinato prete da Cirillo vescovo di Antiochia e incaricato di spiegare la Scrittura, ciò che D., possedendo sicura conoscenza dell'ebraico, fece lodevolmente, secondo il metodo della scuola antiochena (v. Esegesi). Va distinto dal reale o supposto S. **Doroteo** di Tiro, da D. eunuco e ciambellano di Diocleziano (v. sopra), martire con Gorgonio (Eusebio, *Hist. Eccl.*, VIII, 1; PG 20, 740 s), e dall'autore della *Synopsis de vita et morte prophetarum, apostolorum et discipulorum Domini* (*Biblioth. max. Patrum*, III, Lugduni 1677, p. 422-29; Cave, *Script. eccles. historia litteraria*, Genevae 1720, p. 104-08). Null'altro ci dice Eusebio che conobbe D., *Hist. Eccl.*, VII, 32; PG 721 s. — G. Bareille, in *Dict. de Théol cath.*, IV, col. 1785. — W. Völker in *Die Rel. in Gesch u. Gegenwart*, I² (1927) col. 1988.

DORSTEN (von) Giovanni, agostiniano sassone, di cui ignorasi l'anno di nascita; nel 1467 era superiore della sua provincia religiosa di Sassonia, e intorno allo stesso tempo professore all'Università di Erfurt. È celebrato quale acuto, eccellente filosofo e teologo ed eloquente predicatore. Lasciò opere di teologia speculativa e morale; molte oratorie, il cui elenco è dato dal Lanteri. Visse sin oltre il 1480, con fama di grandi virtù. — Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadii 1768, p. 299. — Lanteri, *Postrema saecula sex Religionis Augustinianae*, vol. II, 1859, p. 88. — Hurter, *Nomenclator*, II (1906) col. 991.

DOSITEANI o **Dositei, Samaritani**, Δοσιθεανοί, Δοσιθεοί, Δοσιθηνοί), eretici antichi, così detti dal loro capo **Dositeo** Samaritano (Δοσίθεος, Δόσιθης). Le informazioni delle fonti antiche appaiono inconciliabili, se, col Cotelier (in *Constitut. apostol.* VI, 8; PG 1, 924), non si distinguano almeno due personaggi di questo nome, ambedue eresiarchi, impugnatori dei libri profetici e corruttori della Bibbia:

1) **Dositeo** eretico *prima di Cristo*, giudeo di origine e poi passato fra i Samaritani, padre dei Sadducei;

2) **Dositeo** eretico *dopo Cristo*, pseudo-Messia, dapprima maestro di Simon Mago e poi suo discepolo.

Anche le dottrine attribuite ai DD. fanno capo almeno a due ispirazioni diverse, che si possono così descrivere: da una setta si nega la risurrezione dei morti, l'immortalità dell'anima, gli angeli e i demoni, la caducità del mondo, e si insegna « secundum carnem solum esse vivendum in Lege Domini » (Filastrio); mentre dall'altra si ammette la risurrezione della carne, si insegna l'austerità della vita, l'astinenza dalla carne, la verginità e la continenza. — F. Haase in *Lex. für Theol. u. Kirche*, III, col. 428. — Hergenroether, I, 191 s. — Thalaller in *Kirchenlexikon*, III (1884) col. 1997 s.

DOSITEO, Santo. Monaco in Palestina nel VI secolo. Fu prima ufficiale nell'esercito dell'imperatore d'Oriente, ma poi, avendo osservato a Gerusalemme un quadro rappresentante l'inferno e avutane la spiegazione, si convertì ed entrò nel monastero di Seridon presso Gaza, dove fu guidato alla santità da Doroteo (v. sopra) e addetto all'infermeria. — Acta SS. *Febr.* III (Ven. 1736) *die* 23, p. 380-4 (dov'è la *Vita* tradotta dal testo greco tuttora inedito, sul quale cf. J. Sajdak, *De codicibus graecis in monte Casino*, Cracoviae 1912).

DOSITEO (1641-1707), patriarca ortodosso di **Gerusalemme**, n. ad Arakhovo (Peloponneso), m. a Costantinopoli.

Successe a Nettario nel 1669: allora si rivelò come il prelato più eminente del mondo orientale, il difensore accanito dei diritti dei greci e dell'ortodossia.

Raccolse la somma sufficiente per riscattare l'enorme debito che gravava sulla confraternita greca del S. Sepolcro. In un sinodo a Costantinopoli (1670) fece scomunicare l'arcivescovo del Sinai, Anania, che pretendeva sottrarsi alla giurisdizione di Gerusalemme. Restaurò il santuario di Betlemme. Fece rifiorire il monachismo palestinese, riscattando e ritornando a vita molti conventi, tra cui la laura di S. Sabba. Ma la lotta che aveva ingaggiato contro i Francescani per i diritti sui santuari di Betlemme e di Gerusalemme, fu decisa nel 1690 a favore di questi; D., per il dispetto, s'allontanò per sempre dalla sua sede.

Allora si consacrò tutto a una lotta intransigente per la purezza dottrinale dell'ortodossia greca, contro ogni forma di propaganda cattolica e protestante in Oriente, sorvegliando tutte le chiese ortodosse, specialmente quella russa. Non riuscì tuttavia a impedire la politica di occidentalizzazione della Russia attuata da Pietro il Grande. Nel 1680 a Jassy in Moldavia aveva impiantato una poderosa

tipografia greca per diffondere le opere polemiche greche contro gli attacchi latini.

Opere. Più che teologo originale, D. fu un compilatore di straordinaria attività ed erudizione. Tra le sue opere più rimarchevoli ricordiamo: 1) Ἀστὴρ ὀρθοδοξίας, cioè gli atti del sinodo di Gerusalemme del 1672, dove si condanna la « follia di Lutero » e la confessione di Cirillo Lucari (v.), la cui paternità viene peraltro tolta a Cirillo. 2) Ὁμολογία..., la celebre *Confessione di D.*, inserita nei libri simbolici della Chiesa Greca, dove per combattere il protestantesimo s'accosta notevolmente alla teologia cattolica. 3) Τόμος καταλλαγῆς, Jassy 1692, 4) Τόμος ἀγάπης, ivi 1698, 5) Τόμος χαρᾶς, Rimnic 1705, raccolte di scrittori orientali, destinate secondo il compilatore a convincere d'errore i Latini e a « riconciliarli » coi Greci. 6) Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων, Bucarest 1715, edita dal nipote e successore Crisanzio Notaras, assai celebrata dai Greci, ma farraginosa, priva di critica e satura di spirito antipapale.

Uomo non privo di vera grandezza, è venerato dagli ortodossi tra i più eccellenti maestri, uguagliato ai padri antichi, citato come altissima autorità.

Bibl. — A. Palmieri in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 1788-1800. — Id., *D. patriarca greco di Gerus.*, Firenze 1909. — Fabricius, *Biblioth. graeca*, v Indice analitico. — M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orient.*, I (Parisiis 1926) v. Indice analitico. — Beth in *Die Rel. in Gesch. u. Gegenwart*, I² (1927) col. 1992 s.

DOSS Adolfo, S. J. (1825-1886), scrittore e compositore, n. a Pfarrkirchen (Baviera), m. a Roma. Consacratosi all'apostolato tra gli uomini, eccellente guida pei giovani, ai quali dedicò il suo talento di scrittore, bravo musicista, contribuì al rinnovamento della musica sacra in Germania. Scrisse con grande successo: *Gedanken und Ratschläge für Gebildete Junglinge*, 1924²⁹; *Die Weise Jungfrau*, 1928²²; *Perle der Tugenden*, 1917¹². — O. Pfülf, *Erinnerungen an P. A. D.*, 1900. — Sommervogel, III, 149-52; IX, 238.

DOSSENA Cosimo, Ven. (1548-1620), barnabita, vescovo di Tortona dal 1612; 5 volte generale della sua Congregazione ed insieme delegato apostolico per la reggenza della Congregazione Fogliense di S. Bernardo. N. a Pavia, da giovane militò per la Repubblica Veneta in Dalmazia e con gli Spagnuoli nella celebre battaglia di Lepanto: fu a Madrid con don Giovanni d'Austria e a 35 anni rinunciò alla nomina di maestro di campo nei Paesi Bassi, per farsi barnabita, arrivando in breve alla più alta perfezione. Moltiplicò le case della Congregazione e iniziò le pubbliche scuole dei Barnabiti, accettando di fondare le Arcimboldi, che fiorirono rapidamente e vennero in fama: ne aprì anche in Savoia, incoraggiato e aiutato da S. Francesco di Sales. Procuratore generale a Roma, impedì la nomina di Barnabiti a vescovo, assicurando il Papa che non avrebbero mai rifiutato uffici faticosi, ma senza onori e interessi temporali. Eletto egli stesso, contro suo volere, vescovo di Tortona, fu il tipo e il modello dei pastori di anime; in grave età compì la visita pastorale e tenne un sinodo, che riuscì di grande ammirazione ed edificazione anche pel popolo e preparò un clero dotto e santo. Virtù eroiche, pietà somma, imparzialità, discrezione e prudenza, unita a fermezza ed ardimento, assicurarono le riforme non fatte precipitosamente, ma gradatamente e secondo l'opportunità. Fu amico di S. Filippo Neri e di S. Camillo de Lellis, stimato da S. Carlo e S. Francesco di Sales, da papi e cardinali e, prima dei decreti di Urbano VIII, ebbe al suo sepolcro gli onori attribuiti ai « beati ». — B. Gavanti, *Vita*, riveduta e pubbl. dal p. Inn. Gobio, Milano 1860. — O. Premoli, *Storia dei Barnab. nel 600*, Roma 1922, p. 27. — L. Levati, *Menologio*, III, Genova 1933, p. 118.

DOSSOLOGIA (gr. δοξολογία, da δόξα = gloria, lode, e λόγος = discorso, carme). Espressione di lode e di glorificazione indirizzata a Dio. Rientra perciò nel culto di Latria (v.). « Mai, ne nell'Antico Testamento nè negli apocrifi, si trovano DD. in onore di Mosè o degli Angeli o dello stesso Messia » (Cabrol). Questo piccolo genere letterario di preghiera passò dai Giudei ai Cristiani, evolvendosi, naturalmente, secondo il progresso della Rivelazione: ond'è che la D. si rivolge ora al solo Padre, ora al solo Figlio, ora al Padre e al Figlio insieme, (queste tre forme di D. ricorrono spesso nel Nuovo Test.), ora a tutta la Trinità. La *D. Trinitaria* prevale decisamente verso la metà del sec. III, ma non mancano esempi più antichi, come quello che si ha nella lettera della Chiesa di Smirne sul martirio di S. Policarpo (155): *ipsi* (cioè a Cristo) *gloria cum Patre et Sancto Spiritu in saecula saeculorum, amen* (Funk, *Patres Apostolici*, I, p. 308). Cf. anche S. Giustino (*Apol.* I, 65; PG 6, 428). Di tal genere è anche la D finale del canone della Messa: *per ipsum, et cum ipso, et in ipso...*

Si tratta nei casi precedenti di DD. a carattere, per così dire, incidentale: DD. che si intercalano o si pongono alla fine di un discorso, di una preghiera.

Vi è poi un'altra categoria di dossologie: quelle composte o di getto o attraverso una elaborazione lenta e collettiva, con lo scopo immediato e preciso di cantare le lodi della Triade augusta, ed elevate alla dignità di formule liturgiche. Tra queste possono annoverarsi il *Gloria Patri*, il *Gloria in excelsis Deo*, il *Te decet laus*, il *Te Deum*, e le strofe finali degl'inni di S. Ambrogio, di cui l'autore stesso scriveva: « Grande carmen istud est quo nihil potentius. Quid enim potentius quam confessio Trinitatis quae quotidie, totius populi ore celebratur? Certatim omnes student fidem fateri, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum norunt versibus praedicare » (*Sermo contra Auxentium*).

Una particolare menzione facciamo qui del *Gloria Patri* e del *Gloria in excelsis*, rispettivamente designate, d'ordinario, col nome di *piccola dossologia* e *grande dossologia* (v. Te Deum).

La **piccola dossologia**. Di origine antichissima, si può con ogni probabilità farla risalire verso l'epoca apostolica, ma non è possibile stabilirne con precisione nè il tempo nè il testo primitivo. Forse si modellò sulla formola trinitaria dell'amministrazione del Battesimo (v.): Mt XXVIII 19. Cf. il testo di S. Anfilochio di Iconio nella lettera sinodale del 376: PG 39, 96 s. Da un frammento di Teodoro di Mopsuestia (raccolto da Niceta Acominate) apprendiamo come nella Chiesa di Antiochia si solesse cantare *Gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto*, ma che essendo tale formula fraintesa dagli ariani per le loro tesi ereticali, S. Flaviano (patriarca di Antiochia dal 381 al 404) volle togliere ogni possibilità di equivoco: *Flavianus autem primus ce-*

cinisse fertur: Gloria Patri et *Filio* et *Spiritui Sancto*. Per ovviare all'abuso ariano S. Atanasio e S. Basilio proposero talvolta una formula media: « Gloria al P. *col* F. e *collo* S. S. ». Ma la formula « *al* P. *e al* F. *e allo* S. S. » prevalse, e si può affermare che già nel corso del IV sec. la recita del *Gloria Patri*, alla fine dei Salmi, era di uso comune in Occidente.

La grande dossologia o *Inno Angelico*. Le sue origini « si perdono tra le tenebre dell'antichità. V'ha chi la identifica senz'altro col carme al Cristo *quasi Deo*, rammentato da Plinio nella sua lettera a Traiano . . . . Alcuni hanno voluto ravvicinarlo all'inno πολυώνυμος, di cui parla Luciano, e realmente gli argomenti interni ed esterni addotti a conferma di questa ipotesi la rendono assai probabile. Infatti, il contenuto teologico del *Gloria in excelsis*, la ritmica, le testimonianze citate, l'importanza che aveva raggiunto già nel sec. IV a preferenza degli stessi cantici scritturali, tutto ci induce a riconoscere nella Grande Dossologia uno dei primi carmi cristiani, che in mezzo alle ansie ed ai pericoli della persecuzione cullarono la fede della Chiesa nascente ». (Schuster, IV, 39).

Il testo è fluttuante, come appare dalle quattro recensioni (Codex Sinaiticus, Constitutiones Ap., Messale Rom., Antifonario Ambrosiano) presentate sinotticamente da Leclercq: il quale conferma l'alta antichità dell'Inno Angelico. Tuttavia il suo ingresso ufficiale nella liturgia Romana non risale con certezza che a Simmaco (498-514) che ne prescrisse il canto nella Messa delle domeniche e delle feste dei martiri. Fu usato anche fuori della Messa, come cantico di giubilo e di ringraziamento.

Bibl. — Generale: F. Cabrol, *La doxologie dans la prière chrét. des premiers siècles*, in *Recherches de Science rel.*, 18 (1928) 9-30. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, IV-2, col. 1525-36. — Particolare: cf. G. Kieffer in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 432 s. Inoltre: Schuster, IV, 38-41.

DOSTOEVSKIJ Fedor Michajlović (1821-1881). Tra i più grandi romanzieri della Russia zarista. Con Tolstoi, è lo scrittore che più ha influito a portare la sua e le seguenti generazioni russe alla discussione dei più complessi problemi filosofico-sociali, imperniandoli sul concetto del Cristianesimo, quale elemento imprescindibile per la loro risoluzione.

L'arte narrativa del D., che è sempre di singolare potenza, non è in tutte le sue opere capitali che mezzo efficacissimo all'esposizione di ideologie, che variano nei particolari a seconda dei vari momenti della sua vita « anormale », ma che tutte si assommano nell'intento di provare che il male è l'assenza di Dio. Dalle opere giovanili: *Povera Gente*, *Nietoska*, *Notti Bianche*, a quelle della maturità: L'*Idiota*, *I Fratelli Karamazof*, *Delitto e Castigo*, *Gli Ossessi*, unico filo conduttore è lo sforzo di conciliare tutte le idee della vita in una unica idea: l'amore della vita vissuta sotto l'occhio di Dio. Nel conflitto perpetuo delle passioni il D. trova la verità di una giustizia suprema, cioè la necessità di concedere a ogni anima una parte di luce e di bellezza nel mondo. Su questa base porta la discussione fra le tendenze nazionaliste e internazionaliste e discrimina ogni problema individualistico e sociale. Un fondo di ribellione a ogni coercizione morale codificata fa del D. un cristiano anticattolico, un credente egoistico, un teorico in continua straziante contraddizione, così che alle sue opere, intrise di maliosa suggestività, ci si può avvicinare impunemente solo se dotati di una cultura spirituale preparata a scoprire i paradossi insidiosi di concezioni ideali folgoranti. — E. Lo Gatto in *Enc. It.*, XIII, 179-182 *a*. — L. Jules in *Dict. pratique des connaiss. relig.*, III, col. 929-31.

DOTAZIONE delle Chiese. è la massa patrimoniale appartenente all'ente giuridico: chiesa. Nella primitiva quadripartizione dei beni ecclesiastici (v. Cassa ecclesiastica: Beni eccles.) la chiesa aveva la sua quota per la fabbrica e per il culto, come aveva la propria il sacerdote ufficiante; ma spesso le due quote rimanevano indistinte. Formatisi i benefici, da questi venne separandosi la *dotazione delle chiese*, alimentata dalle donazioni dei fedeli, in beni mobili e immobili. Per questo fatto, i fedeli furono ammessi, talora, a partecipare alla amministrazione delle proprietà della chiesa, e si costituirono così quei *consilia fabricae* e fabbricerie di cui si occupa anche la più recente legislazione canonica e civile (v. Fabbricerie; Edifici Sacri).

La chiesa, con la destinazione al culto pubblico (*consacrazione* o *benedizione*) acquista nell'ordinamento canonico una sua personalità giuridica; onde l'ente pubblico « chiesa », ente di culto con proprio « rettore » che lo officia, diventa proprietario esso stesso dell'edificio sacro e dei suoi annessi e dipendenze, come pure delle fondazioni e dei beni destinati alla manutenzione e alla officiatura. Talora, però, il privato che edificò la chiesa si riservava la nuda proprietà dell'immobile o una parte dei redditi della dotazione da esso costituita (si ricordi il concetto di *Eigenkirche* o « ecclesia propria » dei paesi tedeschi: cf. *Civiltà Catt.*, 84 [1933, IV] 506-509).

La suddetta massa di beni costituisce il patrimonio o la dotazione della chiesa. Molte chiese, e specialmente quelle monumentali, cattedrali e parrocchiali, sono riconosciute fornite di personalità giuridica anche civilmente; le altre possono facilmente ottenerne il riconoscimento governativo (Concordato art. 29 lett. *a*), con che, oltre che del dominio dei propri beni, godono della capacità di acquistare nuovi beni, a norma delle leggi civili circa gli acquisti dei corpi morali (*ivi*, art. 30).

La D. delle chiese deve essere amministrata secondo le prescrizioni canoniche (CJ 1182-'84 e 1518-'28). In ordine al R. D. 26 settembre 1935 n. 2032, acquista valore la distinzione tra beni destinati alla manutenzione e ai restauri delle chiese e stabili annessi, per l'amministrazione dei quali possono intervenire le fabbricerie, ove esistano, e beni, siano pure patrimoniali, destinati a spese di officiatura e di culto, nella erogazione dei quali è esclusa ogni ingerenza della fabbriceria. Della D. delle chiese fanno parte, oltre alle vere fondazioni per il culto, anche i lasciti o legati per Messe e di suffragio espressi in forma specifica, le assegnazioni di rendita attribuita dal Fondo per il Culto (v.) alle chiese ex-conventuali ovvero dovute a titolo privatistico dai comuni o da altri enti pubblici.

DOTE. v. Moglie.

DOTI della Chiesa. Le proprietà caratteristiche o doti che i teologi assegnano alla Chiesa si

possono ridurre alle seguenti: visibilità, indefettibilità, infallibilità, unità, santità, cattolicità, apostolicità. Le ultime quattro doti sono anche « note » che distinguono la vera Chiesa di Gesù Cristo, quella romana, dalle altre confessioni cristiane. v. CHIESA.

DOTTI Andrea, Beato (1250-1315). Nato da nobile famiglia a Borgo S. Sepolcro in Toscana, in gioventù fu per qualche tempo soldato; ma nel 1273 s'iscrisse al terz'ordine dei Serviti, e, a 28 anni, spinto dalle prediche di S. Filippo BENIZZI (v.), entrò nella Congregazione e seguì costantemente il Santo.

Dopo una parentesi di vita contemplativa e dopo aver unito ai Serviti due gruppi di eremiti, uno della Vallucola l'altro di Montevecchio (Massa Trebaria), si diede, per ordine dei superiori, alla predicazione in molte città d'Italia, specialmente a Milano, Asti, Alessandria, e in tutto il Piemonte, ottenendo gran frutto. Nel 1310, alla morte di Alessio Falconieri, uno dei 7 Fondatori che aveva ammirato fin dal proprio noviziato in Firenze, ottenne di ritornare alla solitudine di Vallucola, dove fu fatto superiore. Morì il 31 agosto, in concetto di Santo. I molti miracoli ne mantennero il culto, che fu approvato nel 1806 da Pio VII. Si festeggia il 3 settembre. — BATTINI, *Memorie intorno alla vita del b. A. Dotti*, Firenze 1907. — Altra Bibl. presso T. ORTOLAN in *Dict. d'Hist. et de Géogr. eccl.*, II, col. 1663 s. — M. LOTTARINGO M. RAFFAELLI, *Vita del b. A. D.*, Roma 1915.

DOTTORE. Fu questo un titolo onorifico nella Schola ed è tuttora un titolo accademico.

1) *Doctor*, seguito da un aggettivo per lo più caratteristico e specifico, servì a indicare i grandi teologi medioevali fino ai tempi della più tarda scolastica. S. Anselmo di Cantorbery fu detto *doctor marianus*, S. Bernardo *mellifluus*, Alessandro di Hales *irrefragabilis*, *monarcha theologorum*, *primus*, S. Tomaso d'Aquino *communis* (cioè universale), *fundatissimus*, *angelicus*, *cherubinus*, S. Bonaventura *seraphicus*, S. Alberto Magno *expertus*, *venerabilis*, *universalis*. Duns Scot *maximus*, *subtilis*, Egidio Romano *verbosus*, Durando da S. Porciano *resolutissimus*, Guglielmo d'Occam *invincibilis*, *singularis*, Dionigi Cartusiano (e Giov. Ruysbroek) *ecstaticus*, Vasquez *acutus*, Suarez *eximius*, ecc. — E. VALTON in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 1501 1509. — N. HILLING in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 357.

2) Il conseguimento del titolo accademico (v. GRADI ACCADEMICI) di « Dottore » presso le varie Università ecclesiastiche è oggi regolato dalla costituzione apostolica *Deus scientiarum Dominus* di Pio XI (*AAS* 23 [1931] 241 ss). Il dottorato porta con sè il diritto di alcune insegne, anello e berretto, e di preferenza « ceteris paribus », nel concorso a taluni uffici e benefici ecclesiastici (*CJ* cann 1378, 399 § 1, 1366 § 1). Per certi uffici il titolo dottorale è richiesto: cann 1598 § 2, 1589 § 1, 2017, 2018).

Cogliendo pretesto dalle parole di Gesù (*Mt* XXIII 7 s) « i protestanti rimproverano ai cattolici di decretare il titolo di dottore e di maestro in teologia. Rimprovero farisaico, che fa più caso della lettera che dello spirito » (Lagrange, *S. Matthieu*[3] 1927, p. 440). — L. TROMBETTA, *De iuribus et privilegiis doctorum eccl.*[2], Surrenti 1911 — N. HILLING, *l. c.*, col. 356 s.

DOTTORI della Chiesa. Sono scrittori ecclesiastici che per eminente dottrina e per insigne santità furono esplicitamente dichiarati maestri della Chiesa.

I requisiti sono appunto: 1) *eminens doctrina orthodoxa*; 2) *insignis vitae sanctitas*; 3) *explicita Ecclesiae declaratio*. I due primi elementi sono presupposti; il terzo è il costitutivo formale della qualità di Dottore. Non si richiede per i DD. la *antiquitas* come per i PADRI DELLA CHIESA (v.); nè basta una semplice *approbatio implicita sive usualis* della Chiesa, come basta per essi.

Per la *eminens doctrina*, secondo la spiegazione di Benedetto XIV, si deve intendere una *insignis eruditio ita ut ex illorum scriptis magis fundata quam defensa dici possit ecclesiastica doctrina*. Questa *doctrina* è *in primis et ante omnia* la *Theologia* cioè la *sacra doctrina* nel linguaggio scolastico (cf. *Summa Theol.*, I, q. 1, aa 1-10; v. TEOLOGIA).

Origene lumeggiò bene la posizione del *doctor Ecclesiae* nell'organismo ecclesiastico e di fronte alla verità rivelata (*Periarchon* I, Proemio n. 3; PG 11, 116 s).

La *declaratio* era in antico implicita nel pratico consenso della Chiesa. Oggi solo il Papa o un concilio generale possono conferire il titolo di Dottore.

Diamo l'elenco dei DD. colla data (quando è possibile) della *declaratio Ecclesiae*:

S. Ambrogio (20 settembre 1295), *S. Agostino* (20 settembre 1295, e, prima, nell'Ep. XXI di Celestino I; è quindi il primo Dottore che ebbe la espressa approvazione della Chiesa), *S. Girolamo* (20 settembre 1295), *S. Gregorio M.* (20 settembre 1295). Questi sono i 4 grandi DD. occidentali. I 4 grandi DD. orientali sono: *S. Atanasio* (1568), *S. Basilio M.*, *S. Gregorio Naz.*, e *S. Giovanni Cris.*, venerati già come DD. ecumenici dalla Chiesa greca (eccetto Atanasio) e riconosciuti poi anche dalla Chiesa latina. Gli altri DD. minori sono nell'Oriente: *S. Efrem siro* (1920), *S. Cirillo di Gerusalemme* (1882), *S. Cirillo Alessandrino* (1882), *S. Gregorio Nis.*, *S. Epifanio*, *S. Giovanni Damasceno* (1890). E nell'Occidente: *S. Leone M.* (1754), *S. Ilario di Poitiers* (1851), *S. Pier Crisologo* (1729), *S. Isidoro di Siviglia* (1722), *S. Prospero d'Aquitania*, *S. Beda il Venerabile* (1899), *S. Anselmo d'Aosta* (1720), *S. Bernardo di Chiaravalle* (1830), *S. Pier Damiani* (1828), *S. Alberto M.* (1931), *S. Tomaso d'Aquino* (1567), *S. Bonaventura* (1588), *S. Pietro Canisio* (1925), *S. Giovanni della Croce* (1926), *S. Roberto Bellarmino* (1931), *S. Francesco di Sales* (1877), *S. Alfonso Maria de' Liguori* (1871). Questi si dicono DD. *universali* o *ecumenici* per distinguerli da altri santi eminenti, onorati come dottori in qualche regione o in qualche Ordine religioso.

I DD. hanno un'ufficiatura propria. Nella Messa di rito romano di un dottore si dice il *Credo* per ricordare che egli difese, chiarì e propagò la fede.

Per l'autorità dei DD. rimandiamo a TRADIZIONE (v.), della quale DD. sono, coi Padri, testimoni.

BIBL. — P. A. ARRIGHINI, *I DD. della Chiesa* 2 voll., Torino 1936. — BENEDETTO XIV, *De servorum Dei beatificatione*. Romae 1788, lib. IV, c. II, n. 11. — J. MADOZ, *Doctor Ecclesiae* (origine storica del titolo, note e autorità dottrinale del D.), in *Estudios Eclesiasticos* 11 (1932) 26-48. — E. VALTON, *l. c.*, IV, col. 1509 s.

DOTTRINA Cristiana. v. Catechismo.

DOTTRINA Cristiana (Congregazioni e Scuole della).

1) *Preti secolari della D. Cr.* o *Dottrinari*, congregazione fondata nel 1592 da Cesare de Bus (v.); conta oggi 59 professi (*Annuario Pontif.* 1943, p. 551). — C. F. Savio, *I Dottrinari in Piemonte*, Varallo 1942.

2) *Confraternita della D. Cr.*, istituita in Roma nel 1560 dal gentiluomo milanese *Marco de Sadis Cusani* († 1595), allo scopo di impartire l'istruzione catechistica ai fanciulli e agli ignoranti. Vi appartenne il Baronio. Nel 1586 il Cusani, fatto sacerdote, radunò alcuni dei suoi cooperatori a vita comune: nacquero così i *Chierici secolari della D. Cr.*, stabiliti presso la chiesa di S. Agata in Trastevere, detti perciò anche *Agatisti*. Dopo la morte del Cusani la Confraternita e la Congregazione dei Chierici si separarono. Questa si diffuse nello Stato Pontificio e in quelli di Napoli e del Piemonte. I Chierici non emettevano altro voto che quello di restare nella Congregazione; la dispensa da esso era riservata al Papa.

Sono in uso ancor oggi nelle chiese di Roma le dispute sulla dottrina cristiana iniziate allora. — Moroni, *Dizionario di erudiz. storico-eccl.*, XX, 246 s. — Pastor, *Storia dei Papi*, XI (Roma 1929) p. 449 s.

3) *Compagnia e Scuole della D. Cr.*, una delle potenti difese erette dall'Italia cattolica contro il tentativo di penetrazione del protestantesimo. Questo rigoglioso movimento catechistico ebbe per centro Milano e per iniziatore Castellino da Castello (v.), sacerdote di vita tanto illibata, che lo si trova segnalato col nome di « padre della purità ». La prima « scuola » si formò intorno al Castellino nel tardo autunno del 1536, sotto il portico retrostante alla chiesa dei SS. Filippo e Giacomo in Milano, dove, con industriosi allettamenti, gli riuscì di raccogliere un primo gruppo di vivaci monelli, a cui insegnare i rudimenti della fede. In seguito, e come a premio, si insegnò anche a leggere e a scrivere: così le Scuole della D. Cr. furono anche il prototipo delle scuole elementari.

Nel settembre 1539 era già costituita in Milano una vera Confraternita o, per usare i termini del libriccino-programma preparato dal Castellino e stampato la prima volta nel 1555, una *Compagnia dei Servi dei puttini in charità*. La provvida opera si diffonde rapidamente. Nel 1541 sorgono « scuole » a Genova, Vigevano, Verona, Piacenza; nel 1542 a Mantova, Parma, Lodi; nel 1547 a Cremona; nel 1550 a Varese; nel 1551 a Venezia; nel 1553 a Novara; nel 1554 a Bergamo e Brescia; e così via. A sussidio delle « scuole » si sviluppa anche la letteratura catechistica; il movimento trova appoggio e favore nei concili provinciali e nello stesso concilio di Trento; S. Carlo Borromeo (v.) ne diviene il grande propugnatore; questa forma d'insegnamento si inserisce, così, nei quadri stabili dell'insegnamento ecclesiastico.

Dal 1536 al 1630 fu un magnifico fiorire delle « scuole »; la terribile peste del 1630 segnò un arresto; ma il movimento riprese e durò fino a noi. — G. B. Castiglione, *Istoria delle Scuole della D. Cr. fondate in Milano*, I parte, Milano 1800 (II parte tuttora inedita, ms. all'Ambrosiana). — Tacchi-Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù*, I (1910: 1931²) p. 292 ss. — A. Tamborini, *La Compagnia e le Scuole della D. Cr.*, Milano 1939.

DOTTRINA dei 12 Apostoli. v. Didachè.

DOUCIN Luigi, S. J. (1652-1726). Teologo, n. a Vernon (Eure), m. a Orléans. Lottò energicamente in parecchi scritti contro il giansenismo quesnelliano, e si adoperò molto in favore della costituzione « Unigenitus ». Lasciò pure lavori importanti sulla storia delle antiche eresie: *Hist. du Nestorianisme* (1698); *Hist. de l'Origénisme* (1700). — J. Brucker in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col 1800-02. — Hurter. *Nomenclator*, IV (1910) col. 1252 s. — Sommervogel, III, 159-63; IX, 239 s.

DOVERE. I) Considerato come condizione dell'uomo di fronte all'ordine morale, il D. può essere definito: *la necessità morale categorica di osservare l'ordine morale espresso dalla legge morale*. Considerato come atto da compiersi dall'uomo stesso, è *il modello dell'operazione conforme a tale necessità*. Nell'uno e nell'altro senso è sinonimo di *obbligazione morale;* questo termine però si usa anche per indicare l'impero della legge morale sul soggetto finito, da cui il dovere deriva.

Diciamo: *necessità*, per indicare una esigenza universale vera e propria, che vincola ogni uomo; necessità *morale*, perchè è da soddisfarsi da una libera volontà; necessità *categorica* o *assoluta*, in quanto per sè del tutto incondizionata. Le condizioni dell'obbligatorietà di una legge positiva (v. Legge) non condizionano che estrinsecamente il dovere morale, perchè sono o condizioni generali della sua obbligatorietà in coscienza (p. es. l'essere veramente precettiva e non solo penale) o criteri per l'applicazione della legge al caso concreto (per es. condizioni di luogo e di tempo previste dalla legge stessa o da altre leggi o dal diritto internazionale). Una volta conosciuta la determinazione concreta obbligante, il dovere è affatto incondizionato, talchè qualunque altro male è da preferirsi alla sua violazione. Il dovere vincola l'uomo come soggetto creato o finito, come elemento intelligente e libero dell'ordine derivato e procedente da Dio, il quale ordine — in quanto comanda l'attività intelligente e libera — si dice appunto *morale*.

II) Il P. Nivard (*Dictionnaire d'Apologétique*, IV, col. 941) chiama il dovere « obligation *parfaite* » per la giusta preoccupazione di ben individuarlo nel complesso delle attrazioni che esercita e delle tendenze che suscita l'ordine pratico umano orientato da *beni* o *fini* — piacere, felicità, bellezza, ecc. — (l'ordine che il classico pensiero filosofico greco, con riguardo piuttosto alla spontaneità delle energie umane che alla doverosità della loro esplicazione, aveva caratterizzato col modello dell'operare καλὸν καὶ ἀγαθόν, bello e buono, perfetto secondo la natura umana). Tale individuazione ha pure una grande importanza storica, perchè nella coscienza della nostra civiltà si è fatta chiara e precisa per effetto di forze culturali vario di primo ordine.

È facile a comprendersi come alla coscienza dell'assoluta doverosità degli atti buoni dovessero portare fondamentale contributo le concezioni religiose della morale, e in prima linea la concezione etica dell'Antico Testamento, in cui moralità è essenzialmente ubbidienza alla legge che manifesta la volontà divina. D'altra parte va ricordato lo Stoicismo, specialmente nella sua fase romana, nella quale il κατόρθωμα (retto, giusto) e il καθῆκον (conveniente,

acconcio secondo natura) si traducono, sotto l'influsso dello spirito giuridico e della *honestas* romana, nell'*officium* o dovere: v. Cicerone, *De officiis*, lib. I, c. 2.

Il Cristianesimo, insegnando che l'ordine morale soprannaturale è *vita divina comunicata* ed è *legge*, e che la carità è *forma* di tale vita ed è *comandamento massimo riassumente in sè tutta la legge*, ha portato alla più alta espressione i due aspetti della spontaneità e della doverosità della vita morale, riaffermandone e perfezionandone per riflesso il valore anche per l'ordine naturale.

Molti moderni hanno abbandonato o negato o snaturato, per motivi positivisti, o per motivi immanentisti assoluti, il concetto di *dovere;* ed hanno concepito la vita morale in forma deterministica o in forma di assoluta spontaneità o di assoluta libertà. Kant invece ha affermato l'*imperatività categorica* della legge morale; ma, intendendo l'autonomia della ragion pratica come indipendenza della volontà razionale da qualsiasi motivo estraneo a se stessa e come valore legislativo universale a priori della ragion pratica, ha escluso del tutto dai motivi della volontà morale sia il fine della felicità sia il fine dell'adempimento della volontà divina (o, come si dice cristianamente, della glorificazione di Dio). Cf. *Critica della ragion pratica*, parte I, lib. I, cap. I, teorema IV.

Occorre quindi riaffermare energicamente l'influenza salutare della morale soprannaturale cristiana sull'etica naturale.

III) Due questioni fondamentali per la dottrina del D., assai trattate in sede filosofica e teologica da moderni pensatori cattolici, son quelle che riguardano: 1.° il *fondamento oggettivo* del D., cioè la ragione formale costitutiva dell'obbligatorietà categorica della legge morale; 2.° *il fondamento soggettivo* del dovere, cioè la conoscibilità dell'obbligatorietà stessa da parte del soggetto.

Riguardo alla prima questione — contrariamente a quanti come il Vasquez (*Comm. in I II*, disp. CL, c. 3; disp. CVII, c. 5) collocano il fondamento nella convenienza dell'azione da porsi colla natura umana (anche prescindendo dalla legge eterna la quale sanzionerebbe più che costituire l'obbligazione) — si deve affermare che tale fondamento sta nella *ragione e nella volontà divina in quanto governanti con ordine universale il mondo*, cioè nella *legge eterna*. La convenienza dell'atto da porsi colla natura umana può ben esser presa a misura e modello dell'operare concreto, ma non può, per sè, esser ragion costitutiva di obbligazione categorica. In questo senso, per es., il Boyer, *Cursus philosophiae*, II vol., p. 473 ss., il Billot, *Études*, 20 agosto 1920, *La providence de Dieu*, ecc. IV, e, con riferimento diretto esclusivo alla volontà divina, il Nivard. La dottrina tomistica della legge (v. citazioni dell'Angelico nella Bibl.) porta ad analoghe conseguenze. Altri però, che in ugual senso concludono, pongono un fondamento *prossimo* nella necessità del perseguimento dei fini umani. Così: Taparelli, *Saggio teor. di diritto naturale*, diss. I, c. 4; Garrigou-Lagrange, *Dieu*, Paris 1933, p. 308 e ss.

Riguardo alla seconda questione vi sono due sentenze. Altri affermano che la conoscenza dell'obbligatorietà della legge morale è evidentemente acquisita colla conoscenza spontanea del primo principio della ragion pratica. (Bonum est faciendum, malum est vitandum); o, comunque, è razionalmente acquisibile prima della conoscenza dell'esistenza di Dio e della sua volontà legislatrice: Gaetano (*In I II*, q. 89, a. 6; *in II II*, q. 10, a. 4), Boyer (*Cursus phil.*, II vol., p. 341 ss), Garrigou-Lagrange (*o. c.*), Oddone (*Teoria degli atti umani*, p. 177). Altri invece affermano esser necessaria la conoscenza di Dio e della sua legge (Billot, *art. cit.*) o della volontà di Colui che è l'Eccellenza suprema (Nivard, *l. c.*) per la conoscenza dell'assoluta obbligatorietà della legge morale. La dottrina del primo precetto della ragion pratica contenuta nella q. 94, art. 2 della I^a-II^{ae} sembra porre l'autorità di S. Tommaso a favore della prima sentenza. Ma si tratta veramente di precetto evidentemente categorico? Non mancano ragioni di dubbio per chi considera attentamente tutta la dottrina tomistica della legge e pure altri passi citati dal Billot e dal Nivard. Riteniamo che, se non la conoscenza dell'esistenza di Dio, almeno la considerazione dell'*universalità direttiva della ragion pratica* sia necessaria per la cognizione dell'obbligazione categorica.

IV) I doveri sono classificati abitualmente:

a) *secondo il soggetto prossimo* (il soggetto ultimo è sempre Dio) *verso cui sono diretti*, in: 1.° doveri verso Dio (religione), 2.° doveri verso se stesso (curare la propria perfezione); 3.° doveri verso il prossimo (doveri verso i privati, in forma di rispetto o giustizia e di aiuto o carità, doveri sociali verso la famiglia, lo Stato, le altre società, doveri di tali società verso i loro membri).

b) *secondo la fonte* (legge naturale e legge positiva), in naturali e positivi.

c) *secondo la natura*, in doveri di giustizia (cui corrisponde uno stretto diritto a favore del soggetto cui sono diretti, per es. non uccidere, non rubare) e doveri di carità (a cui non corrispondono veri e propri diritti, per es. beneficenza). v. Coscienza (Morale); Etica; Legge; Società.

Bibl. — Oltre alle opere e agli studi citati nell'articolo, vedi: S. Ambrogio, *De officiis ministrorum* (tessuto sulla trama del *De officiis* ciceroniano e, benchè indirizzato al clero, comprendente le norme generali dell'etica cristiana: introduz., versione e note di A. Cavasin, S. E. I. 1938). — Summa Theol., I^a II^{ae}, q. 17, a. 1; q. 90 ss. (cf. *De Veritate*, q. 17, a. 3). — Suarez, *De bonitate et mal. actuum*; *De legibus*. — G. Franceschini, *Il dovere*, Venezia 1906. — A. Farges, *La libertà e il dovere fondamenti della morale e critica dei sistemi della morale contemporanea*, vers. it. di C. Boni, Siena 1909. — Elter, in *Gregorianum* 1927. — C. Martineau, *L'obligation morale peut-elle cæxister sans la connaissance de Dieu?* Serie di articoli in *Revue Apologétique* 1935-1936. — Th. Steinbüchel, *Die philosophische Grundlegung der Kath. Sittenlehre*, 2 voll, Düsseldorf 1938. — L. Dèsers, *Nos devoirs envers Dieu, . . . envers le prochain, envers nous-meme*, Paris 1906-1910: su questo argomento vedi anche, nell'Enciclopedia, le voci: Dio (*Doveri verso*); Carità; Giustizia. — Cf. inoltre le parti generali dei *Trattati scolastici di Etica*; p. es. V. Cathrein, *Filosofia morale*, trad. ital., Firenze 1920. — M. Nivard, *Ethica*, Paris, 1928. — Lehu, *Philosophia moralis et soc.*, Paris, 1914. — Elter, *Compendium philos. mor.*, Romae 1934. — VI Corso Cristologico, *La Morale di Cristo e le professioni*, Roma 1942.

DOVIZI Bernardo, detto il Bibbiena, dal luogo, ove nacque nel 1470; m. a Roma nel 1520. Amico

costante di Leone X, vive nella luce del famoso papa del secolo d'oro, sia per incarichi d'indole politico-diplomatica da lui avuti, sia — e specialmente — per essere stato uno dei più intimi compagni, prima e durante il pontificato, della sua vita godereccia. L'influenza del D. sulla politica interna di Leone non fu di poco rilievo, in particolar modo nel biennio 1516-17, quando il cardinale di S. Maria in Portico esercitava le funzioni di primo consigliere. Il Sanuto riferisce a Venezia che il Bibbiena è tutto per il Papa, e « alter ego » di lui è chiamato da altri diplomatici contemporanei. Meno decisiva fu invece l'azione diplomatica svolta dal D., legato presso l'esercito pontificio durante la guerra di Urbino; presso l'imperatore Carlo V nella primavera del 1516, e quindi presso Francesco I non sempre seppe coordinare le sue viste personali con gli interessi della Santa Sede, e ne soffrì tanto il suo travaglio diplomatico quanto la sua personale amicizia col Papa. La quale, tolti questi momenti, fu sempre straordinaria. Uomo « faceto et discreto », come lo dice Machiavelli, era dotato di incantatrice amabilità e di arguta toscana finezza. Oltre a ciò, uno squisito gusto e un fervido amore dell'arte lo fecero arbitro di eleganze nell'ambiente fastoso, in cui viveva e lo resero amico di molti artisti del tempo, soprattutto di Raffaello. La familiarità infine, di cui godeva con uomini di pregio, ci autorizza a pensare che nobili virtù arricchissero il suo animo, come del resto lo prova il suo testamento. In complesso, però, troppo poca cosa, nei confronti della vita mondana dal D. vissuta e dinanzi alla rea fama acquistatasi presso i posteri, in questo caso non davvero troppo esigenti, con quella sua *Calandria*, che il merito di essere il primo modello di commedia classica non salva dall'essere indegnissimo lavoro, non solo per un uomo di Chiesa, ma anche per un semplice onesto cristiano. L'atmosfera creatasi nel tempo suo può appena appena salvare il D. (come moltissimi suoi pari) da un giudizio integralmente negativo. — A. Santelli, *Il card. Bibbiena*, n. 7 nella serie « I grandi Cardinali Italiani . . . », Bologna. — Enc. It., XIII, 191-192 *a*. — Pastor, *Storia dei Papi*, IV-1, Roma 1908: vedi Indice in IV-2.

DOWDALL Giov. Batt., O. M. Cap. (1630-1710), nato da ricca e ottima famiglia, cappuccino missionario in Irlanda, ove lavorò per oltre quarantanni prodigandosi per la conservazione della fede e per la conversione degli eretici. Durante l'infierire della persecuzione negli anni 1702-1714 fu chiuso nel carcere di Londra, ove morì di fame e di freddo. La sua causa di beatificazione come « martire » fu introdotta a Roma il 22 luglio 1919. — Card. Moran, *De persecutione catholicorum Hibernorum*, — *AAS* XI (1919) 388-91. — Analecta *Ordinis Min. Capucc.*, XXXV (1919) 145-48.

DOXOPATRIS Giovanni (sec. XI), monaco, d'origine siciliana, autore di una somma teologica in 5 libri, in forma di catena, che tratta di Adamo, di Cristo, dei Vangeli e dei dogmi cristiani, degli Apostoli, delle eresie e dei concili ecumenici. Quest'opera, che attinge largamente al Damasceno e di cui si servì Eutimio Zigabeno per la sua « Panoplia dogmatica », deve identificarsi con quella di un Giovanni diacono della chiesa costantinopolitana (Cf. L. Allacci in *Diatriba de Psellis*, presso Fabricio, *Bibl. Graeca*, V, Hamburgi 1723, p. 21), di cui il Mai pubblicò due frammenti del lib. I, riportati in *PG* 120, 1293-96. — Enc. It., XIII, 176 *a*. — S. Vailhé in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 1820 s.

DOXOPATRIS Nilo, archimandrita nel regno di Sicilia. Nel 1143, dietro richiesta del re Rogero II, compose la breve Τάξις τῶν πατριαρχικῶν θρόνων, storia dei 5 patriarcati e delle sedi da essi dipendenti (PG 132, 1083-1114); Nilo rigetta il primato di Roma e crede che quando Roma « cessavit esse imperatrix . . . excidit quoque et privilegiis et primatu » (ib. col. 1099), il quale passò a Costantinopoli. Si attribuiscono a lui degli scritti contro i Latini e la versione greca degli oracoli caldaici della Sibilla Eritrea.

Pare debba identificarsi con Nicola (Nilo) D., il quale per ordine di Giovanni Comneno compose un *Nomocanone* e fece un commento ai *Tetrastici giambici* di S. Gregorio Nazianzeno. — Notitia in PG 132, 1079-84. — Enc. It., XIII, 177; — S. Vailhé, *l. c.*, col 1821.

DOYAR (de) Pietro, S. J. (1728-1806). Polemista, n. a Hermalle-sous-Argenteau (Liegi), m. a Clermont (Liegi). Con numerosi scritti anonimi combattè le innovazioni ecclesiastiche introdotte in Belgio da Giuseppe II. — Sommervogel, III, 164-9; IX, 240. — Biogr. Nation. *de Belgique*, t. VI. — J. Brucker in *Dict. de Théol. cath.*, IV. col. 1821 s.

DOYLE Giacomo (1786-1834). Nato a New-Ross (Irlanda); agostiniano nel 1806; vescovo di Kildare e Leighlin nel 1816; morì presso Carlow. Fu tra i più efficaci rivendicatori della libertà religiosa e dell'ordine sociale dell'Irlanda. Vescovo zelantissimo per la riforma morale del suo popolo, per la piena educazione cristiana, per la formazione del clero; stette animatore dell'episcopato irlandese, dotato com'era di grande scienza, eloquenza e non comuni doti pratiche. Scrisse importanti opere per la difesa dei diritti d'Irlanda e altre di teologia, specialmente circa i punti di controversia cogli Anglicani. — Lanteri, *Eremi Sacrae Augustinianae*, II, Romae 1875. p. 16 s. — Hurter, *Nomenclator*, V (1912) col. 838 s. — A. De Romanis, Monografie Storiche Agostiniane, n. 16: *Mons. Giacomo Doyle* (Libreria Ed. Fiorentina).

DRACH David Paolo (1791-1865), n. a Strasburgo, m. a Roma. Il padre era ebreo, celebre talmudista e rabbino. Apprese profondamente le lingue ebraica, greca e latina, studiò con rettitudine i testi sacri e vide in Gesù di Nazareth il Messia dei vaticini antichi: nel 1823 coi suoi tre figli riceveva il battesimo cattolico. Recatosi a Roma, fu fatto bibliotecario di Propaganda Fide (1833). Curò una nuova edizione della *Bibbia di Vence* (Parigi 1827-1833, in 27 voll.) e la illustrò di note, invitò gli Ebrei alla Chiesa cattolica colle celebri *Lettere di un rabbino convertito* (Roma 1825, 1827, 1833); espose fedelmente la *Cabala degli Ebrei* (Roma 1864), difese la continuità della religione cristiana trattando *Dell'armonia fra la Chiesa e la Sinagoga* (Parigi 1844-1845, in 2 voll. con autobiografia), compilò un *Lexicon* caldaico-ebraico per il Vecchio Test. La sua forte personalità di uomo dotto e probo aprì gli occhi a molti suoi antichi correligionari. — Hurter, *Nomenclator*, V-1 (1912) col. 1222 s. — F. Schühlein in *Lex. für Theol. u. Kirche*, III, col. 434.

Suo figlio **Paolo Augusto** (1821-1895), n. e m. a Parigi, lasciò pregevoli introduzioni critiche e commentari: 1) delle epistole di S. Paolo (Parigi 1878); 2) di S. Giacomo, S. Pietro, S. Giovanni, S. Giuda

(ib. 1873); 3) dell'Apocalisse (ib. 1879). Dopo avere studiato al Collegio di Propaganda in Roma, era stato ordinato a Parigi (1846); esercitò cura d'anime in vari luoghi e morì canonico di Notre-Dame. — O. Rey in *Dict. de la Bible*, II, col. 1502.

DRACH Giovanni (1494-1566), detto *Draconites*, umanista e teologo protestante, n. a Karstadt (Franconia), m. a Vittenberga. Espulso da Erfurt, dove era canonico e professore, condusse vita errabonda e attese a lavori biblici. Negli ultimi anni, ritiratosi a Vittenberga, cominciò a pubblicare una *Biblia pentapla* in ebraico, caldaico, greco, latino, tedesco (1563-65).

DRACONZIO Blossio Emilio, celebre poeta latino cristiano dell'Africa, fiorito tra il sec. V e il V, molto letto, ammirato, imitato dai medievali, che lo scambiarono talora con S. Agostino, con Orazio o Lucano. A Cartagine, dove probabilmente nacque, ebbe una vasta educazione letteraria ed esercitò con sommo plauso l'avvocatura. Per causa non bene precisata, probabilmente per gelosia destata nel principe vandalo Guntamondo (484-496) col celebrare, in un'opera che non conosciamo, qualche principe straniero, forse il bizantino Zenone, ebbe i suoi beni confiscati, la sua famiglia piombò nella miseria, egli stesso fu torturato e gettato in carcere. Invocò ripetutamente il perdono dal pur mite Guntamondo (notevole la *Satisfactio ad Gunthārium* in 158 distici elegiaci, il cui testo originale fu pubblicato dall'Arevalo [Roma 1791] e poi dal Migne [PL 60, 901-932]), ma non sappiamo con quale esito. L'elogio poetico a Trasamondo (496-523), perduto anch'esso, ma noto almeno nel sec. XVI, potrebbe forse significare il ringraziamento di D. per la liberazione ottenuta.

Il capolavoro di D. è il *Carmen de Deo* (o altrimenti *De laudibus Dei*, *Laudes de Deo*), poema teologico in 2244 esametri (nell'ediz. Arevalo- Migne) diviso in 3 libri (PL ib., 679-902); in esso canta con epica religiosità la carità di Dio rivelatasi nella creazione dell'universo (lib. I), nella conservazione, nel governo del mondo e soprattutto nella redenzione di Cristo (lib. II), e l'obbligo dell'uomo, che è poi un soave dono e un nuovo privilegio, di ricambiare l'amore di Dio, di collocare in lui tutta la fiducia (lib. III). Il lib. I, il più perfetto, dovette circolare separato sotto il nome di *Hexaemeron*.

D. non è un genio teologico speculativo, ma profondamente e sicuramente conobbe le verità cristiane e, con innegabile genio poetico originale, le rivestì di potente fascino epico lirico. Alcune espressioni meritano certamente una correzione teologica, come ad es., a proposito della causalità divina, che, per D, « pellit ad illicita » (*Satisf.* v. 20; PL ib., 904); nella sua opera si notano inoltre alcune violenze al'a grammatica e alla prosodia. Per queste ragioni e forse per altre ancora Eugenio (v.) di Toledo, per ordine del re visigoto Chindasvindo, fece un rimaneggiamento dell'opera di D.

Bibl. — PL 60, 595-932. — P. Godet in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 1822-24. — Enc. It., XIII, 195. — L. Salvatorelli, *Storia della letter. latina cristiana*, Milano 1936, p. 805. — Bardenhewer in *Kirchenlexikon*, III. col. 2016 s. — J. Zellinger in *Lex. für Theol. und Kirche*, III. col. 438 s. — Di *D.* conosciamo ancora: 1) *Romulea* (*Carmina*), 10 componimenti poetici (numero incompleto) di contenuto mitologico, di cui il VI, il VII e l'VIII hanno notevoli pregi artistici. 2) *Orestis tragoedia*, anonimo poema in 974 esametri rivendicato a D. dalla critica moderna. Cf. Nic Terzaghi, *Storia della letter. latina. Da Tiberio a Giustiniano*, Milano 1934, p. 601 s. — Ediz. critica completa di D.: P. Wolmer in *Mon. Germ. Hist.*, *Auct. antiquis.*, XIV, Berlino 1905.

Si conosce anche un **Draconzio** monaco e igumeno, vescovo di Ermopoli presso Alessandria, il quale, per umiltà o pusillanimità, si sottrasse colla fuga all'onere episcopale. S. Atanasio lo richiamò al dovere con una lettera del 354 o 355 (*PG* 25, 523-534) D. si ravvide; soffrì poi persecuzioni in pro' della fede e l'esilio a Clisma nel deserto (*PG* ib., 779), partecipò al famoso sinodo di Alessandria del 362 e lo sottoscrisse (*PG* 26, 795, 807). — Martyrol. Rom 21 Maji. — Acta SS *Maji* V (Ven. 1741) p. 29-30.

DRAMMA. v. Monete Bibliche.

DRANE Augusta Teodosia (1823-1894). Monaca domenicana inglese, letterata e scrittrice di storia, agiografia e pedagogia. Nata a Bromley presso Londra, convertitasi nel 1850 dall'anglicanesimo, fu eletta nel 1881 priora generale della Congregazione domenicana di Stone, dove chiuse la sua santa e attivissima vita. Oltre l'opera anonima, scritta a vent'anni *The morality of Tractarianism* (London 1850); e che fu attribuita sia a Newman, sia a Manning, ricordiamo tra le molte sue opere, l'ampie solide e ben documentate vite di S. Caterina da Siena (London 1880) e di S. Domenico (London 1891), tradotte nelle principali lingue europee. — Memorie Domenicane, 1894, 368-380.

DRAUSIO o Drosin (S.) (Drausius, Drauscio), Vescovo di Soissons, nato sotto il regno di Clotario III da pia e distinta famiglia, morto verso il 675. — Acta SS. *Martii* I (Ven. 1735) *die* 5, p. 404-411.

DREUX de Provin, O. F. M. Nel 1272 era guardiano a Parigi, al gran Convento e nel 1279 amministratore della provincia francese dei Minori; nel 1282 provinciale e maestro Regens. Ce ne restano dei *Sermones*, manoscritti. — A. Callebaut in *Archiv. Franc. Histor.*, X (1917) 341-346. — P. Glorieux, *Répertoire des Maitres en théol. de Paris*, t. II (1937) p. 110-111.

DREVES Guido Maria, S. J. (1854-1909), n. ad Amburgo, dal 1869 al 1905 gesuita, m. a Mitwitz, grande studioso della innodia ecclesiastica latina. Cercò nelle biblioteche di Europa e pubblicò testi e studi in *Analecta hymnica medii aevi* (Lipsiae 1886-1907, tomi 50 in collaborazione con Clem. Blume). La collezione, che all'inizio doveva essere un supplemento a quelle di H. A. Daniel (*Thesaurus hymnologicus*, Halle-Leipzig 1841-56, in 5 voll.) e di F. J. Mone (*Lateinischen Hymnen des Mittelalters*, Freib. in Br. 1853-55, in 3 voll.), finì per assorbirle e soppiantarle: essa raccoglie ora una sessantina di voll., con più di 30000 inni. La critica, però, è, in più di un caso, in difetto, e molti pezzi di nessun pregio furono editi solo per reagire alla severità della critica rinascimentale, che tanta letteratura innologica aveva abbandonato all'oblio.

Altre opere riguardano parimenti la storia dell'innodia. — Clem. Blume in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 457. — Hurter, *Nomenclator*, V-2 (1913) col. 2072. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, VI, col. 2917-2922.

Suo padre Lebrecht Blücher D. (1816-1870), n. ad

Amburgo, m. a Feldkirch, avvocato (1839) e notaio (1847-61) di Amburgo, passato poi (1862) a Feldkirche, convertitosi al cattolicesimo in Vienna nel 1846, fu notevole poeta; oltre a raccolte di liriche, tra cui *Lieder der Kirche*, 1846, lasciò: *Geschichte des Katholischen Gemeinden in Hamburg und Altona*, Sciaffusa 1850, 1866²; e *Annuae missionis hamburgensis* (1589-1781), Frib. in Br 1867, prima ediz. (riassunto), con note. — G. Müller in *Lex. für Theol. u. Kirche*, l. c. — Hurter, l. c., col. 1728.

DREXEL (Dräxl, Drexelius) **Geremia**, S. J. (1581-1638), il più importante scrittore ascetico della Germania nel sec. XVII, n. ad Augusta. Gesuita (1588), fu professore, indi predicatore di corte per 23 anni a Monaco, dove morì. Le sue prediche, rielaborate e stampate spesso, prima in piccoli volumi latini, poi anche in numerose traduzioni, furono molto gustate per l'insegnamento di alto valore morale e per la devozione solida, anche dai protestanti. Dal 1621 al 1639 si ebbero 21 pubblicazioni del D. con 158 700 copie. Notiamo tra le tante: *Deliciae gentis humanae*, 3 voll. (1638), suo lavoro principale; *Mortis nuncius* (1628); *Nicetas* (sulla castità, 1624); *Orbis Phaeton* (peccato di lingua, 1629); *Gazophylacium Christi* (1637, sulla beneficenza); *Opera Spiritualia*, 2 voll., 1635 ss. — Sommervogel, III, 181-205; IX, 243-45. — Duhr, *Gesch. der Jesuiten*, II-2, 444-49. — J. Brucker in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 1824 s. — Hurter, *Nomenclator*, III (1907) col. 904-06.

DREY Giovanni Sebastiano (1777-1853), teologo cattolico, n. presso Ellwangen, ordinato sacerdote, fu dal 1812 professore di dogmatica e apologetica all'università di Ellwangen appena fondata, e dal 1817 alla nuova università cattolica di Tubinga. Sua opera più importante è *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums* (Mainz 1838-1847) in 3 voll. Il D. ha il merito d'aver inaugurato in teologia il metodo storico, mostrando così lo sviluppo progressivo nella conoscenza del dogma e d'aver creato l'apologetica moderna come scienza a parte, ai confini tra filosofia e teologia, e non semplice polemica confessionale.

Bibl. — Hefele in *Tüb. theol. Quartalschrift* 33 (1853) 341-349 (il Drey fu tra i fondatori di questa Rivista). — I. Geiselmann, ivi (1931) 88 s. e in *Lex. für Theol und Kirche*, III, col. 458 s. - P. Godet in *Dict. de Théol cath.*, IV, col. 1825-28. — Hurter, *Nomenclator* V-1 (1912) col. 1110 s.

DRIEDO (Driedöens) **Giovanni** (c. 1480-1535), ecclesiastico, n. e m. a Darisdonk presso Turnhout (prov. di Anversa). Consacrò i suoi primi anni alla filosofia che studiò e insegnò a Lovanio, finchè Adriano Florisz, il futuro Adriano VI (v.) lo volse verso la teologia, che, conseguito il dottorato (1512), insegnò poi a Lovanio dal 1520.

Lasciò: 1) *De ecclesiasticis Scripturis et dogmatibus ll. IV* (Lovanio 1533, 1543, 1550), 2) *De captivitate et redemptione generis humani* (ivi 1534, 1548). 3) *De concordia liberi arbitrii et praedestinationis divinae liber unus* (ivi 1537). 4) *De gratia et libero arbitrio ll. II* (ivi 1537). In queste dibattute questioni il D. conserva tutto il sano equilibrio della tradizione ortodossa consacrata poi dal Tridentino: peraltro la sua dottrina ebbe una interpretazione postuma in senso molinista. 5) *De libertate christiana* (ivi 1546), incompiuto.

Energia, equilibrio, limpidezza sono le doti di D., che fu detto *arca divini verbi*. La sua polemica contro il nascente luteranesimo è sempre gentile, contenuta da una sanità intellettuale e finezza morale, per cui s'acquistò fama anche presso i nemici. — R. Tapper, *Driedonis opera omnia*, Lovanii 1556³, 4 voll. — J. Forget in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 1828-30. — A. d'Alès in *Dict. apolog. de la Foi cath.*, IV, col. 233 s.

DRIVER Samuele Rolles (1846-1914), teologo anglicano, esegeta e critico moderato, uno dei più ragguardevoli esponenti e promotori della scienza biblica in Inghilterra. Oltre a parecchi commenti su libri del Vecchio Testamento, opere notevoli sono la *Introduzione alla letteratura del V. T.*, il *Lessico ebraico-inglese del V. T.*, e le *Note sul testo e la topografia dei libri di Samuele*. — L. Pirot in *Dict. de la Bible, Supplém.*, II, col. 446 s.

DROGONE, O. S. B. Prima monaco e priore di S. Nicasio di Reims, divenne nel 1123 abate di S. Giovanni di Laon. Innocenzo II, che lo apprezzava per la sua dottrina e prudenza, nel 1134 lo nominò cardinale vescovo di Ostia, dove morì nel 1138. Scrisse parecchie opere teologiche: *De divinis officiis seu horis canonicis; De Sacramento divinae Passionis; De Septem donis Spiritus ac de beatitudinibus; De creatione et redemptione primi hominis*. — *PL* 166, 1513-1564. — Ciacconius, I, 988. — B. Heurterize in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 1831. — Ziegelbauer, *Historia litt. O. S. B.*, III, 140 s.

DROSTE zu Vischering Clemente Augusto (1773-1845), *Principe di*. Nato e m. a Münster i. W. Già vescovo coadiutore di suo fratello Gaspare Max, vescovo di Münster, nel dicembre 1835 fu eletto arcivescovo di Colonia, ove fu intronizzato nel maggio 1836.

Era il tempo in cui il governo di Prussia, noncurante dei diritti della Chiesa cattolica, tentava di introdurre dappertutto i principi protestanti. Contro questa politica Droste si levò con inflessibile fermezza che toccò talvolta l'eroismo. Nella notte del 20 novembre 1837 il regio governo lo trasse in arresto nella fortezza di Minden sotto le accuse d'aver egli perseguitato i discepoli di Hermes (v.), di essersi uniformato al breve (1830) — già tanto conciliante — di Pio VIII sull'ardente questione dei matrimoni misti (breve non munito di regio exequatur), di aver turbato l'ordine pubblico e di dar mano ai nemici del governo. L'attentato, contro cui Gregorio XVI protestò in un'allocuzione del 10 dicembre 1837, suscitò tale ondata di sdegno in tutta l'Europa cattolica, che Federico Guglielmo III si vide costretto a concedere che in materia di matrimoni misti i cattolici si regolassero secondo i loro principî. Tornarono allora sulla giusta via anche alcuni vescovi che s'eran lasciati indurre a convenzioni segrete contrarie al breve pontificio. Droste fu ancora trattenuto, finchè, in seguito alle trattative avviate nel 1840 fra la S. Sede e il nuovo re Federico Guglielmo IV, questi, in data 15-XI-1841, spedì a Droste una lettera autografa, in cui lo dichiarava assolto da ogni accusa politica. La Chiesa cattolica riacquistava libertà in Germania.

Droste volle tuttavia sacrificare la propria persona, affidando il governo della diocesi, con diritto di successione, al vescovo di Spira, Giov. von

Geissel (v.): nel 1844, in occasione del suo terzo viaggio a Roma, gli fu offerto il cardinalato, ma egli se ne schermì.

Quando morì, il 19 ott. 1845, il Papa ne fece grande elogio.

Notevoli i suoi scritti, soprattutto quelli concernenti la politica religiosa: *La libertà religiosa dei cattolici*, 1817, 1838³; *Sulla pace fra la Chiesa e lo Stato*, 1843.

Bibl presso F. Lauchert in *Lex. für Theol. u. Kirche*, III, col. 462-464. — D'Avino, *Encicl. dell'Ecclesiastico*, I² (1863) 944 s.

DROSTE zu Vischering Maria (1863-1899), n. a Münster i. W. dal conte Clemente e da Elena dei conti von Galen. Nel 1888 entrò a Münster tra le Suore del Buon Pastore, assumendo (1889) il nome di *Maria del Divin Cuore;* nel 1891 fece la professione. Dal 1894 fu superiora della casa di Oporto in Portogallo. Anima ricca di grazie mistiche, fu sitibonda di patire, devotissima dell'Eucaristia e del S. Cuore. Implorò da Leone XIII la consacrazione del mondo al S. Cuore. Il 28 novembre 1941 fu approvata la commissione per l'introduzione della causa di beatificazione. — *AAS* XXXIV (1942) 41-43. — L. Chasle, *Suor Maria del D. Cuore*, dal francese (1928³), Torino 1914.

DROUIN Giacinto Renato, O. P. (1680-1740), n. a Tolone, m. a Ivrea. Nipote del celebre padre Serry (v.), compì i suoi studi a Parigi e vi fu addottorato dal cancelliere dell'Università che lo chiamò *Alter Aquinas*. Professore a St. Jacques, primo reggente a St. Honoré, poi professore regio a Caen; perseguitato e cacciato dalla Francia per opera dei Gesuiti, accettò una cattedra a Chambéry (Savoia). Si ritirò in seguito a Ivrea. Sua opera principale: *De re sacramentaria contra perduelles haereticos;* in dieci libri, Venezia 1737. Inoltre: *De baptismo*, Padova 1734; manoscritto il *Tractatus de Summo Pontifice*. — R. Coulon in *Dict. de Théol cath.*, IV, col. 1842-43.

DRUIDI. Istituzione celtica di persone — distinte dai sacerdoti propriamente detti — le quali attendevano all'educazione dei giovani nobili e dirigevano la vita religiosa e politica. v. Celti.

DRUMMOND Giacomo (1648-1716), il celebre duca di Perth, membro del consiglio privato di Carlo II (1677), gran giustiziere e (1684) cancelliere di Scozia. Nel giugno 1685 passava dalla Chiesa episcopaliana di Scozia al Cattolicesimo, in seguito alla lettura dell'*Exposition de la doctrine de l'Église catholique* di Bossuet, al quale rese grazie con lettera apposita (dicembre 1685). Tentò allora di far rifiorire la fede cattolica in Scozia, ma senza notevoli risultati. Dopo la rivoluzione del 1688 fu imprigionato ed esigliato. Nel 1693 era a Roma per cercare appoggi al re Giacomo II esigliato a S. Germain; disgustato di Roma, passò gli ultimi anni (1696-1716) a S. Germain, presso i suoi sovrani, da cui nel 1701 ebbe il titolo di duca di Perth.

Fu in relazione con Bossuet, Renaudot, Mabillon, Ruinart, ecc. Per gravi che fossero le sue colpe nel primo periodo di vita (indulgenza alla carne, crudeltà, concussioni, ecc.), dopo la conversione fu ammirabile per l'amore alla verità, per l'attaccamento alla fede, per il lealismo politico e non merita le astiose accuse degli storici d'Oltre Manica. — A. Joly, *Un converti de Bossuet: J. D., duc de Perth*, Lille 1934.

DRUSILLA, giudea, figlia di Erode Agrippa I (v. Erode), nata nell'a. 38 dell'èra volgare, moglie ad Azizo, re di Emesa. Ma Felice, procuratore della Giudea, conquiso dalla sua bellezza, riuscì, mediante l'astuzia d'un mago, a distaccarla dal marito e a farne la propria sposa. Negli *Atti* XXIV 24 è nominata col marito nel momento della comparizione dinanzi a lui di S. Paolo, dopo l'arresto a Gerusalemme.

DRUSIUS (*van der Driesche*) **Giovanni** (1550-1616), n. ad Aldernarde, m. a Franeker, teologo protestante ed esimio orientalista. Seguì suo padre, convinto di calvinismo, in Inghilterra, dove, a Oxford, ebbe nel 1572 la cattedra di lingue orientali. Intervenuta la pace di Gand (1576), ritornò in patria dove insegnò lingue orientali a Leida (1577) e poi (1588) a Franeker. Fu accusato di tendenze arminiane e di tendenze cattoliche. Consacrò tutta la sua vita allo studio, soprattutto filologico della Bibbia. — *Opere*, a cura di S. Amama, Arnheim-Amsterdam 1622-36, in 10 voll.; la maggior parte di esse si trova anche nella collez. *Critici Sacri*. — A. Curiander, *Vitae operumque, Joan. D. editorum et nondum editorum delineatio et tituli*, Franeker 1616. — F. Schühlein in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 469. — Welte in *Kirchenlexikon*, III (1884) col. 2085-87. — B. Heurtebize in *Dict. de la Bible*, II, col 1506 s, con lungo elenco delle opere.

DRUTHMAR Cristiano, O. S. B. (sec. IX), monaco di Corbia, detto, per la sua grande erudizione, *il grammatico*. Scrisse un'importante *Expositio in Matthaeum* e brevissimi scolii (l'autenticità non indubitabile) sugli evangeli di S. Luca e di S. Giovanni (*PL* 106, 1259-1520). — Ceillier, *Hist. génér. des Auteurs Sacrés*, XVIII, 686-693. — J. Lebon in *Revue d'Hist. Eccl.*, 9 (1908) 491-96.

DRUZBICKI Gaspare, S. J. (1590-1662), scrittore ascetico polacco e predicatore, n. a Sieradz, m. a Posen. Fu maestro dei novizi, rettore, provinciale. Le sue opere (in latino e polacco) furono pubblicate dopo morte. Principali: *Tribunal conscientiae* (1672); *Provisiones senectutis* (1673); *Meta cordium Cor Jesu* (1683); *Lapis Lydius boni spiritus* (1690), ecc. *Opera ascetica*, 2 voll., Posen 1686-691; Ingolstadt 1732, 2 voll. — Sommervogel, III, 212-24; IX, 246-51. — Hurter, *Nomenclator* III³, col. 1217 s.

DUALISMO (Storia delle Religioni). Dualistiche in senso assoluto si possono considerare solo la religione persiana e il Manicheismo (v.) in quanto in esse il principio del bene e del male sono tra loro indipendenti ed eterni. Nel Parsismo (v.) tuttavia le origini di Ahriman sono avvolte nel mistero e sarebbe forzarne l'idea, il volere affermarne assolutamente l'eternità. Nelle stesse condizioni si trovano però la maggior parte delle religioni pagane che hanno affermato l'esistenza di spiriti cattivi, il più delle volte senza indagarne l'origine. Uno spirito cattivo Bundjil si trova già nel cosidetto monoteismo primitivo delle popolazioni australiane. Nell'America del Nord (costa del Pacifico) il D. apparisce nella teoria dei due fratelli: uno creatore buono e sapiente, l'altro guastamestieri, un po' ignorante, che riesce solo di ostacolo al fratello. Altre volte la parte del fratello cattivo viene assunta invece del Primo Uomo, specie di Semidivi-

nità fluttuante tra Dio e l'umanità, ribellatosi a Dio e divenuto per esso una potenza formidabile, quando addirittura non lo soppianti nel culto degli uomini.

Frequente è il D. di Cielo e Terra (maschilità e femminilità): benchè in questo caso la cooperazione necessaria dei due principii li riunisca in una unità superiore un po' indeterminata. Lo stesso si deve dire delle due forze *Yang* e *Yin* dei cinesi, che sono pur sempre complementari, non ostante la loro differenza. La lotta fra la luce e le tenebre apparisce in tutte le religioni solari, anche nella religione vedica e trapassa facilmente a una lotta morale fra spiriti buoni e spiriti cattivi. In Babilonia gli dei hanno dovuto lottare contro i mostri primitivi del caos debellandoli.

In tutte le religioni che parlano di *redenzione*, si parla anche di una condizione o stato, precedente alla liberazione, che ha forte sapore dualistico, in quanto frequentemente tale stato sembra ineluttabile e fatale, dovuto alla natura stessa delle cose. Perfino l'*advaita*, o rigoroso monismo indiano, che vuol escludere ogni D., ammette però un'*avidyā* o ignoranza che fa apparire la molteplicità, là dove in realtà non esiste e riesce così a creare tutto il mondo dell'illusione, cioè in fondo tutto il samsara o universo. Questa *avidyā*, o forza d'illusione apparisce come una potenza inevitabile nei primi stadi della educazione dello spirito, e perciò si può parlare di un inspiegabile D.

La Grecia e il Cristianesimo hanno conosciuto il D. di Corpo (v.) e Anima (v.) come due entità alla cui diversità è connessa anche la lotta tra il bene e il male che l'uomo sperimenta in sè. Alla diversità si associa talora l'idea che il corpo e la materia siano per sè cattivi, o siano tali accidentalmente per un disordine sopravvenuto. Nel primo caso unica liberazione è l'ascesi che fa dimenticare e sottomettere tutto ciò che è naturale, nel secondo caso ci può essere una retta ordinazione delle passioni, un superamento del male, una risurrezione della carne nella luce dello spirito. Vi sono due forme di D. di cui la religione non può fare a meno e sono quella di Dio e della creatura, e quella del bene e del male. La prima era anche per Schleiermacher essenziale alla religione (sentimento creaturale). La seconda (superato filosoficamente il D. metafisico persiano) non può consistere che in due diversi atteggiamenti della creatura rispetto al Creatore. Anche il D. filosofico non può non avere ripercussioni sulla religione. La dottrina dell'*analogia* delle forme sostanziali nella filosofia scolastica tiene il giusto mezzo tra il D. irriducibile di materia e spirito del cartesianismo e il monismo idealistico della filosofia più recente. — Van der Leeuw, *Dualismus* (*Religionsgeschichtlich*) in *Relig. in Gesch. u. Gegenwart*, I² (1927). — Enc. It., XIII, 231.

DUBBIO (Filosofia). Il D. è l'opposto della Certezza (v.). Perciò esso non potrà mai essere il fondamento del sapere filosofico, essendo, per sua natura, *sospensione di assenso*. Storicamente vi furono posizioni diverse di dubbio.

1.° Gli scettici affermarono di dubitare di tutto, contraddicendosi nella loro stessa affermazione. (v. Scetticismo).

2.° Nell'età moderna, è rimasto famoso il dubbio di Cartesio: « Poichè vi sono degli uomini che si ingannano ragionando . . ., giudicando ch'io ero soggetto a fallire come ogni altro, rigettai come falsi tutti i ragionamenti che per lo innanzi avevo preso come dimostrazione. Ed, infine, considerando che tutti gli stessi pensieri, che noi abbiamo essendo svegli, ci possono anche venire quando dormiamo, senza che ce ne sia nessuno allora che sia vero, mi decisi a fingere che tutte le cose che mi erano mai entrate nello spirito non fossero più vere delle illusioni dei miei sogni . . » (*Discorso del Metodo*, ed. La terza p. 31-2). La posizione cartesiana stacca il pensiero del suo contenuto, rigetta o sospende l'assenso sul rapporto oggettivo e perciò non può essere una legittima mossa iniziale nella filosofia.

3.° Alcuni neoscolastici (Scuola di Lovanio, Mercier, Sentroul, Jeannière) parlano di D. reale *negativo* che è la sospensione di assenso propria di chi non ha nessun motivo di adesione. Ma anche questo D. negativo non può costituire l'iniziazione alla filosofia. Se infatti, si rigetta inizialmente l'assenso alle cognizioni spontanee, come lo si potrà poi riprendere non avendo, sulla via del D. nessun criterio che garantisca quella ripresa? Se, in altre parole, si dubita realmente che l'atto conoscitivo colga la realtà, come si potrà mai trovare la prova che il giudizio raggiunge davvero la verità? Non vale dire che si tratta di D. « negativo » proprio perchè non si sa bene che cosa voglia dire D. negativo: ogni D. per sua natura, è negativo, essendo sospensione di assenso.

4.° Da molti neoscolastici si parla di D. *fittizio* o *metodico*: « status mentis firmiter assentientis in unam partem contradictionis, at sese gerentis quasi non adhaereret, ut in valorem motivorum inquirat » (Geny, *Critica*, 1925; p. 99). Questo D. è accettato come metodo (metodico) « ad acquisitionem scientiae » e si può trovare bene in Aristotele, in S. Tommaso, in Agostino, i quali parlano di D. in senso assai diverso da quello cartesiano. Aristotele (I *Metaf.*, c. I, III *Metaf.*, c. I) afferma che tutti quelli, che vogliono vedere bene in una difficoltà, debbono dapprima mettersi nell'imbarazzo: poichè lo stato di imbarazzo o di D. è la condizione per risolvere bene la difficoltà. S. Tommaso, nel commento al III *Metaf.*, (c I), scrive: « Aliae scientiae considerant particulariter de veritate: unde et particulariter ad eas pertinet circa singulas veritates dubitare: sed ista scientia (metaphysica), sicut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate ». Alla filosofia, vuol dire l'Angelico, spetta in modo universale farsi difficoltà a proposito della verità, introdurre cioè la giustificazione o la critica delle cognizioni spontanee.

Il D. allora diventa metodo o condizione di porre il problema della verità: il principio generativo del valore delle cognizioni è invece dato da un elemento intrinseco al contenuto delle cognizioni, ossia dall'evidenza — v. Criteriologia, Realismo. Sullo scetticismo in fatto di religione cf. Baunard, *Il dubbio e le sue vittime nel secolo presente*, vers. ital. sull'8.ª ed. franc., Torino 1904.

DUBBIO (Teologia Morale). I *Nozione*. II. *Distinzioni*. III. *Applicazioni*.

I. **Nozione.** Come sopra s'è detto, il D. è l'opposto della certezza. Ma se, in senso largo, anche un assenso debole può rientrare nella denominazione di D., in senso stretto D. è *sospensione di ogni assenso* e quasi un oscillare della mente tra due

parti di una contraddizione. Dal dubbio preso in senso stretto si distinguono perciò: *a*) l'*opinione*, che è adesione ad una delle due parti, pur con timore dell'opposta; *b*) il *sospetto*, nel quale, per un motivo più o meno grave, v'è appena una congettura, una tal quale propensione verso una delle parti (cf. S. Tom., II-III, q. 2, a. 1).

II. **Distinzioni.** 1. *D. negativo, D. positivo.* Negativo è il D. quando l'intelletto resta sospeso per mancanza di motivi o per la loro futilità; positivo invece quando i motivi per le due parti appariscono uguali (cf. S. Tom., *De Veritate*, q. 14, a. 1).

Può avvenire che la mente resti sospesa tra due alternative perchè una di esse ha in suo favore dei motivi insufficienti e l'altra sia ancora inesplorata. In questo caso si uniscono insieme il dubbio positivo e il dubbio negativo.

2. *D. reale* e *D. metodico.* Il primo è uno *stato effettivo* della mente, a cui mancano motivi sufficienti per pronunciarsi in favore dell'una o dell'altra parte. Il secondo invece è una *finzione della mente*, che ha già fissata la sua adesione, ma s'accinge ad una dimostrazione, *come se dubitasse*, per rinsaldarsi nel suo giudizio. È un dubbio quindi volontario, limitato e normalmente provvisorio. Il Cartesio è il padre di questo dubbio (v. art. prec.).

3. *D. speculativo* e *D. pratico.* Speculativo, quando l'oggetto *si considera in astratto* e si è incerti nel pronunciarne la liceità o meno; pratico quando l'oggetto si considera nelle sue circostanze concrete di tempo, di luogo, ecc., e si è incerti se si possa o no porre hic et nunc l'azione.

4. *D. di diritto* (*iuris*) e *D. di fatto* (*facti*). Il primo riguarda l'esistenza o l'estensione di una legge; il secondo riguarda l'esistenza di un fatto particolare. Sarebbe, per es., dubbio di diritto, quello riguardante la validità in coscienza di un testamento privo delle modalità prescritte dalle leggi civili; di fatto, quello riguardante la autenticità della firma apposta a quel testamento.

III. **Applicazioni.** A noi qui interessa trattare del D. ne' suoi rapporti colla coscienza morale (v. Coscienza).

1. Solo la coscienza certa può essere guida delle nostre azioni. Se contro di essa stia un dubbio puramente negativo, non c'è da preoccuparsi. Ma il caso è ben diverso, se il dubbio sia positivo. Con un dubbio positivo pratico non è lecito agire. Agire in simile dubbio è esporsi al pericolo di violar la legge; chi è tenuto ad osservare le leggi, è tenuto anche a conoscerle e quindi ad accertarle.

2. Perciò prima di procedere all'azione bisogna risolvere tale dubbio o ricorrendo all'altrui *autorità*, o ricorrendo ad una *ragione intrinseca*. All'autorità si riducono gli esempi delle persone pie e il consiglio dei dotti. Alla ragione intrinseca appartengono i diversi principii, che possono prestare argomento per giudicare lecito l'atto. E questi possono essere a) *diretti*, come se si avessero ragioni per giudicare che l'atto in sè considerato non è, ad es., contro la giustizia, contro la carità, nè contro i precetti di Dio e della Chiesa, oppure ragioni per giudicare che nel caso concreto esiste una causa sufficiente a scusare dall'obbedienza al precetto; b) *indiretti* o *riflessi*. Questi sono norme generali vere e chiare, che non riguardano propriamente la materia, della cui liceità è questione, ma tuttavia servono ad eliminare il D. pratico e a creare nel caso concreto la certezza morale.

Queste norme sono, per così dire, fasci di luce che hanno la virtù di chiarire le tenebre della coscienza e mostrarle una via da seguire con sicurezza morale. Presi in questo senso, i principii riflessi sono conformi alla ragione e simili sostanzialmente alle celebri *regulae iuris*, di cui nel VI Decretalium di Bonifacio VIII. Elenchiamo qui i più noti: a) *Lex dubia non obligat.* b) *In dubio standum pro eo, pro quo stat praesumptio.* c) *In dubio iudicandum ex ordinarie contingentibus.* d) *In dubio standum pro valore actus.* e) *In dubio melior est conditio possidentis.* f) *In dubio favores sunt ampliandi et odia restringenda.* g) *In dubiis quod minimum est tenendum.* h) *In dubiis libertas.* Di questi principi fa largo uso il Probabilismo (v.), il quale ha sicura cittadinanza nelle scuole cattoliche, e al quale si ricorre spesso, se non sempre per avvicinare le opinioni discordanti dei dotti, almeno agli effetti pratici della libertà di chi opera.

3. Singolare è il D. di chi è nello stato di coscienza *perplessa*, quando cioè egli crede di peccare qualunque strada scelga. S. Alfonso suggerisce nel caso queste regole pratiche:

a) Se v'è opportunità di prender consiglio, lo si prenda.

b) Se non v'è mezzo di tranquillizzarsi, occorre scegliere quello che sembra minor peccato; nè si pecca così facendo, altrimenti bisognerebbe dire che il peccato è inevitabile. E' poi da preferire il precetto negativo al positivo, il precetto divino, ceteris paribus, al precetto umano, il precetto di un ordine superiore al precetto d'ordine inferiore.

c) Se non si sa discernere qual sia il peccato più grave e quale il meno grave, si può scegliere l'uno o l'altro, nè si pecca per questo, perchè manca la libertà.

d) Se si sceglie quel che sembra peccato maggiore, si commette peccato, ma, escluso l'affetto cattivo, non si pecca gravemente, se l'eccesso non è appreso come grave.

Bibl. — A. Lehmkuhl, *Theol. Mor.*, ed. V, Friburgi 1888, vol. I, tract. II, cap. II. — A. Ballerini, *Opus Theol. Mor.*, Prati 1889, vol. I, tract. II, cap. II. — P. Ferreres, *Comp. Theol. Mor.*, Barcinone 1925, tom. I, tract. II, cap. II. — D. Prümmer, *Manuale Theol. Mor.*, ed. VIII, Friburgi 1933, tom. I, tract IV, cap. V. — A. Chollet in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 1811-1820.

DUBOIS Luigi Ernesto (1856-1929), n. a Saint-Calais (Sarthe), m. a Parigi). Fu prima (1895) parroco, poi (1898) vicario generale a Le Mans, vescovo di Verdun nel 1901, nel 1909 arcivescovo di Bourges, promosso alla sede di Rouen ed elevato alla porpora nel 1916; nel settembre del 1920 successe al card. Amette come arcivescovo di Parigi. È nota l'opera che il D. spiegò per quell'accordo fra il Governo e la S. Sede che rese possibili le associazioni diocesane. La dedizione di tutto se stesso al ministero pastorale non tolse al D. di fare opera di mecenatismo degli studi e delle arti belle. — M. Florisoone, Paris 1930. — J. Grisar in *Lex. für Theol. und Kirche*, IV, col. 474 s. — J. Bricout in *Dict. pratique de connaiss. relig.*, III, col. 958 s; cf. *Supp éments*, col. 342 s, 584, 838. — Civiltà Catt., 67 (1916, IV) 735; 80 (1929, IV) 83 s.

DUBOIS Pietro, *Petrus de Bosco*, notissimo pubblicista francese. Nacque verso il 1250-1255 presso

Coutances (Normandia), dove lo ritroviamo nel 1300 in funzione di avvocato reale. Intervenne nelle tempestose dispute circa i limiti del potere ecclesiastico, servendo cogli scritti la causa di Filippo il Bello in lotta contro Bonifacio VIII (v.). Fu al servizio anche della contessa Mahaut d'Artois e viveva ancora nel 1321

Gli scritti principali sono: 1) *De abreviatione guerrarum ac litium regni Francorum* (1300); *2) Deliberatio super agendis a Philippo rege contra epist. Bonifatii papae VIII* (1302); 3) *La supplication du peuple de France au roy contre Boniface VIII* (1304); 4) *De recuperatione Terrae Sanctae*, il suo capolavoro composto tra il 1305 e il 1307, edito da C. V. Langlois (Parigi 1891); 5) *Quaestio de potestate papae*. Il D., come Gugl. di Nogaret, rappresenta la punta estrema dell'opposizione francese alla tesi curialista; egli mirava a capovolgere la dottrina teocratica e ad instaurare quell'assorbimento della Chiesa alla monarchia francese, che sarà consumato dal Gallicanismo (v.). Nel suo pensiero si è vista un'anticipazione dell'idea laica e di Marsilio da Padova (v.), mentre le dottrine dei pubblicisti francesi contemporanei, pur favorevoli a Filippo, si contenevano nella tradizionale dottrina gelasiana della distinzione dei due poteri. In particolare accarezzò progetti di soppressione del patrimonio di S. Pietro, di secolarizzazione dei beni ecclesiastici in favore dello Stato, di abrogazione del celibato ecclesiastico; vagheggiò la pace universale mediante l'unione dei popoli europei e un arbitrato internazionale, la conquista politica della Palestina, la elevazione del livello della donna.

Bibl. — R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII*, Stuttgart 1903. — J. Rivière, *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel.*, Louvain et Paris 1926. — Enc. It., XIII, 241 *a*. — Zech, *Der Publizist Pierre Dubois, seine Bedeutung im Rahmen der Polit. Philipps des Schön.*, Berlin 1914. — E. H. Meyer, *Die Staats und völkerechtlichen Ideen von P. Dubois* in *Arch. ausdem jur.-staatswiss. Seminar Marburg*, Quad. 7, 1908. — Lo Scholz tende ad attribuire al D. anche la *disputatio inter militem et clericum super potestate praelatis Ecclesiae et principibus commissa*, scritta verso il 1300 (riprodotta nella collezione del Goldast).

DUBOIS Teodoro (1837–1924), musicista francese. Della sua giovinezza sono le *Sette parole di Cristo in Croce*, oltre a molti altri pezzi sacri, tutti scritti secondo il gusto del tempo. Nell'età matura il D. seguì le istruzioni del « Motu proprio » di Pio X e scrisse musica sacra liturgica di stile classico. Notevole è una sua grande « Cantata » religiosa *Il Battesimo di Clodoveo* composta sul testo di un'ode latina di Leone XIII. Ha al suo attivo anche gran copia di musica sinfonica e da camera, in cui pure il D. si mostra di forte ispirazione.

DUBOUCHÉ Teodolinda, Ven. (1809–1863), *Maria Teresa del Cuor di Gesù*. Nacque a Montauban Tarn-et-Garonne). Nel 1816 entrò nell'educandato delle nobili donzelle di Orléans. Nella sua prima gioventù si diede alquanto alle mondane vanità; ma, guarita da grave malattia, si ritirò in un convento di Carmelitane. Costretta ad uscirne per i moti politici del 1848, si consacrò interamente ad opere di pietà e carità e fondò tra le fanciulle un'associazione riparatrice che poco dopo diventò la *Congregazione delle Suore della Adorazione Riparatrice*, approvata dalla S. Sede il 15 luglio 1865. Sorsero presto altre case, già prima della sua morte avvenuta in Parigi il 30 agosto. Ne fu introdotta la causa di beatificazione il 18 marzo 1913. — *AAS* V (1913) 162 s. — La Congregazione à la sua Casa Generalizia in Parigi e conta circa 350 professe.

DUBRIZIO, Santo († c. 546), illustre missionario nel Galles meridionale, maestro di S. Scritture, grande fondatore di monasteri e capo di una loro confederazione; vescovo di Llandaff. Nel sinodo da Llandewi Brefi (c. 545) appoggiò i propositi di riforma di S. David (v.). — Butler, *Vite*, 14 novembre. — S. Baring-Gould and Fisher, *The lives of the British Saints*, II (1908) 359-382. — H. Williams, *Cristianity in early Britain*, Oxford 1912. — Analecta Bolland., XXXIII (1919) 91 s.

DUC, Fronton du, S. J. (1559–1624). Patrologo. Nato a Bordeaux, gesuita dal 1577, insegnò lettere, quindi teologia a Pont-à-Mousson, Bordeaux e a Parigi nel Coll. di Clermont dove fu anche bibliotecario; morì a Parigi. Critico acuto e profondo conoscitore specialmente della letteratura greco-cristiana, curò la pubblicazione di opere dei Padri Greci, di cui diede testo critico, traduz. latina (spesso da lui integrata) e note di pregio (spesso riprodotte dal Migne, PG). Principale l'*Opera omnia di S. Giovanni Crisostomo*, 12 voll. in fol., Parigi 1609-24, riprodotta in parte nelle ediz. seguenti del Montfaucon. Annotò inoltre parte delle opere di *S. Basilio* (PG tomi 30, 31, 32), di *S. Gregorio Nisseno* (PG tt. 44, 45, 46), di *S. Ireneo* (PG t. 7), di *S. Girolamo*, *S. Paolino di Nola*, *Atenagora*, ecc... Sono pure suoi due volumi della *Bibliotheca Veterum Patrum*, Parigi 1624 (donde PG 34, 905-1262). Questo eccezionale lavoratore aveva già quasi pronta la pubblicazione delle opere di *Teodoreto di Ciro*, in progetto una edizione dei *Concili Greci*, per i quali aveva ammassato materiali utilizzati poi dal Labbe, e di *S. Cirillo di Alessandria*. Lasciò pure opere apologetiche per confutare gli errori di Filippo Mornay sull'Eucarestia, Bordeaux 1601-1602. — Sommervogel, III, 233-49; IX, 254; X, 190, 441. — P. Bernard in *Dict. de Théol. cath.*, VI, col. 930-933 « Fronton d D. ». — Hurter, *Nomenclator*, III (1907) col. 799-803: « Ducaeus ».

DUCANGE Carlo (1610–1688). Rinomato storico ed erudito francese iniziatore degli studi bizantini in Occidente, n. ad Amiens, m. a Parigi.

Le opere, cui è soprattutto legato il nome del D., sono: il *Glossarium ad scriptores mediae atque infimae latinitatis* e il *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis* (1688). Il primo fu pubblicato a Parigi nel 1678 in tre volumi. La quarta edizione, a cura dei benedettini di S. Mauro (1733–'36), fu portata a 6 voll. e venne accresciuta poi d'un supplemento di 4 volumi da Dom Charpentier 1744. Di nuovo G. A. L. Henschel nel 1840-1850 pubblicò il *Glossarium* e supplementi in 7 voll. Altra ed. quella del Favre. Delle altre opere del D. ricordiamo: *Historia byzantina duplici commentario illustrata* 1680, che è una raccolta degli scritti storici dell'epoca. *Chronicon Paschale sive Alexandrinum*, 1688. Pubblicò l'*Histoire de la conquête de Constantinople* del Villehardouin (1657). Molti manoscritti attendono tuttora d'essere pubblicati.

Bibl. — L. Favre, *Notice sur D.* nella ed. del Glossarium latino in 10 voll. Paris 1883-87, vol. IX, p. I-XVII. — M. Esposito in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, IV-2, col. 1651-1660. — Enc. It., XIII, 243 *a*. — J. Grisar in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 476 s.

DUCCIO di Buoninsegna, pittore senese, vissuto tra il 1255 e il 1319. Approfittò del progresso impresso dalla scuola fiorentina all'arte pittorica, che dalla iconografia bizantina passa a un dolce realismo, approfittò pure dello sviluppo, che in alcuni decenni l'arte ha avuto in Siena e crea, pur restando sempre nell'orbita bizantina, opere di singolare grazia e soavità. Iniziatore di quella maniera di eleganza e di vivezza, che sarebbero poi apparse le caratteristiche della posteriore scuola senese, D. si oleva a capostipite di artisti di fama singolare. Gli viene ascritta la *Madonna Rucellai* attribuita da altri a Cimabue; ma il capolavoro di D. è la grande pala d'altare (*Maestà*) conservata nel museo dell'Opera del duomo di Siena. La tavola, dipinta sulle due facciate, presenta anteriormente la Vergine tra schiere di Santi, e posteriormente ventisei riquadri sulla passione di Cristo. Tutta la composizione è dotata di un senso di così penetrante vita, da renderla insigne fra tutta la produzione dell'epoca. — Enc. It., XIII, 245-47 *a*.

DUCHESNE Filippina Rosa, Beata (1769-1852). Nata il 29 agosto a Grenoble, entrata a 11 anni nelle Visitandine come educanda, si dimostrò ben presto inclinata alla virtù e alla vocazione religiosa. Richiamata in famiglia, rifiutò un partito di nozze propostole dai genitori, anzi, a 17 anni, recatasi al monastero di S. Maria, non ne volle uscire più. Tuttavia, sull'inizio del 1791, nell' imminenza della sua professione religiosa, dovette tornare fra i suoi, a causa dei torbidi rivoluzionari. Aiutò, in questo periodo, i cattolici, specialmente i sacerdoti e i martiri imprigionati per la fede. Dopo dieci anni, non potendo riorganizzare la Congregazione del Monastero della Visitazione, riparato da lei a proprie spese, lo offrì insieme con la propria persona alla S. Maddalena Sofia Barat (v.), nel 1803. Entrata così nella Società del S. Cuore, fu segretaria della Fondatrice nella casa madre di Parigi. Soltanto dopo circa 12 anni nel 1818 ottenne da lei di recarsi missionaria nell'America Settentrionale nella città di S. Luigi, dove per 34 anni lavorò intensamente in evangelizzazioni e fondazioni. Già presso alla vecchiaia si recò fra i selvaggi Indiani che, ammirati, la dissero: « La donna che prega sempre ». Il 12 maggio 1940 fu beatificata. — L. P. A. Baunard, *Histoire de M.me Duchesne*, Paris 1878. — Anonimo, *La Vén. Mère Philip. Duchesne*, Paris s. d. — AAS XXVII (1935) 162-165; XXXII (1940) 79-81; 127-129; 348-354.

DUCHESNE Luigi Maria Oliviero (1843-1922), insigne storico del Cristianesimo antico, n. a St. Servan (Bretagna), m. a Roma. Indichiamo le date del suo *curriculum vitae*. Dal 1856 al 1864: studi seminaristici a Saint-Brieuc; 1865-65: laurea in teologia al Collegio Romano; 1867-1870: sacerdote in cura d'anime nella sua diocesi; 1870-71: studi superiori a Parigi; 1872-74: studi e ricerche a Roma, alunno del De Rossi (v.), poi suo amico e difensore; 1874: missione scientifica al Monte Athos, con Carlo Bayet; 1875: eletto membro dell' École Française, appena fondata in Roma; 1876: missione nell'Asia minore; 1877: laurea in lettere a Parigi; dal 1877, ricusate lusinghiere offerte di cattedre universitarie dello Stato, fu prof. di storia eccl. nella nuova École de Théologie fondata a Parigi; 1880: fonda il *Bulletin critique*; 1887: professore e poi direttore dell' École des Hautes Études a Parigi; 1888: membro dell'Accademia parigina delle Iscrizioni e Belle Lettere; dal 1895 alla morte direttore dell'École Française di Roma, città che gli fu cara come una seconda patria.

La sua fama è legata soprattutto alle seguenti opere: *Liber Pontificalis, texte, introduct. et commentaire*, 2 voll (dedicati al De Rossi), 1886, 1892; *Les origines du culte chrétien*, 1889. *Les fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, 3 voll., 1894, 1900, 1915; *Martyrologium Hieronymianum*, edito in collab. col De Rossi e accolto dai Bollandisti, Acta SS. *Nov.* II (1894); *Les premiers temps de l'État Pontifical*, 1896; *Autonomies ecclésiastiques* (Le Chiese separate) 1896; *Histoire ancienne de l'Église*, 3 voll., 1906-1910; senza dire di scritti minori e di studi sparsi nelle Riviste.

Ciascuna di queste opere rivela la sua erudizione imponente, il suo istinto di scrutare le prime fonti, il genio critico nel graduarne il valore storico, la intuizione nel rilevarne i dati più preziosi. Fra i critici cattolici delle origini cristiane il D. è « facile princeps »; il riconoscimento è unanime; alla sua scienza han reso omaggio, dal di fuori, uomini come Mommsen e Harnack.

Ma il campo di studio prescelto dal D. era estremamente delicato, soprattutto in quel tempo di stordimento razionalistico. Egli comprese che alla critica demolitrice, e allora trionfante in Francia, di Havet e di Renan, bisognava opporre difese meno parate di eloquenza che quelle di Freppel e di Baunard, ma più convincenti per la serrata disamina dei documenti: in ciò al D., con pochi altri, spetta il merito dell'iniziatore. Nè si può dubitare che egli mirasse costantemente a conciliare il rigore della scienza col rigore della ortodossia, i diritti della critica con quelli della teologia. Ma riuscì a conservare questo necessario equilibrio? Pienamente, no. Molte delle accuse lanciategli fin dall'inizio erano senza dubbio eccessive. Ma il 1° sett. 1911 la S. Congregazione Concistoriale ammoniva i vescovi d'Italia che la *Storia della Chiesa antica* era sommamente pericolosa e qua e là esiziale, sì da non doversi permettere nei Seminari, neppure come testo di consultazione: e denunciava le colpe principali. Il 22 genn. 1912 l'opera era proscritta nell'Indice, senza distinzione di edizioni. Il dolore procurato al D. da questa condanna fu assai maggiore dell'onore decretatogli qualche anno prima (1909) colla elezione ad accademico di Francia. La sottomissione del D fu pronta e leale: gli *AAS* del 15 febbr. 1912 ne davano atto. Il IV vol. dell'opera fu pubblicato solo nel 1925 da Dom Quentin sotto il titolo: *L'Église au VI^e siècle*.

La gloria scientifica del D. rimane grande, anche se non senza ombre. Uomo di studio, scrittore freddo e schivo di confidenze intime, ironista nel conversare e nello scrivere, il D., a detta di un suo discepolo, fu « infinitamente più ecclesiastico e anche più sacerdotale di quello che molti non sospettassero ».

Tra l'Houtin che qualifica il D. « padre del modernismo » e il Loisy che lo giudica in fondo come « un avversario del modernismo », il Rivière rivendica contro ogni pettegolezzo o libello il suo

« lealismo cattolico », pure rilevando che « son rôle historique et son influence pédagogique le placent, bon gré mal gré, aux origines immédiates de la crise ».

Biel. — A. d'Alès in *Études*, 20 janvier 1911, p. 176-191. — J. Lebreton, *ivi*, 20 mai 1922, p. 385-405. — G. Bardy in *Revue apologétique*, 1 juillet 1922, p. 385-398; 15 juillet, p. 467-479. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, VI-2, col. 2680-2735. — J. Rivière, *Le modernisme dans l'Eglise*, Paris 1929 (v. Indice alfab.). — Enc. It., XIII, 248. — J. Guiraud in *Revue des questions historiques* 1922-1923. — E. Dupont, *Mgr. D. chez lui, en Bretagne*, Rennes 1923.

DUCHOBORZI (da *duch* = spirito, e *boretz* = lottatore), setta russa, poco numerosa, ma non senza importanza, d'oscura origine, dottrinalmente affine a quella dei Quaccheri (v.); forse essa risale, attraverso i Bogomili (v.), al Montanismo (v.) e al Manichеismo (v.). Le sue manifestazioni sono tuttavia recenti. I DD. apparvero in molte provincie di Russia sulla fine del sec. XVIII.

Accettano la Bibbia, ma la interpretano a fantasia, e inoltre la pospongono alla loro « tradizione », che è una raccolta di salmi e di precetti dei loro capi. Erronee le idee sulla Trinità. Cristo è figlio di Dio in senso improprio. Le anime umane furon create prima del mondo e condannate a vivere nel corpo a causa del peccato, esclusa però l'idea d'un peccato originale ed ereditario. Non si dà risurrezione della carne. Il paradiso e l'inferno, in senso proprio, non esistono: il paradiso è il bene, e l'inferno è il male.

La Chiesa non è una società visibile, ma l'unione di tutti quelli che Dio illumina internamente, fossero anche pagani. Come la Chiesa, così il vero e valido sacerdozio è invisibile. I sacramenti e il culto esterno sono ripudiati. Pregano, ma non digiunano.

Dal 1921 la setta ha stretto relazioni col bolscevismo. Il numero degli appartenenti è imprecisato. Mercè l'aiuto di Tolstoi e dei Quaccheri inglesi, dal 1898 oltre 10.000 DD. son penetrati nel Canadà e circa 1.200 in Cipro. — A. Palmieri in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 1802-1811. — K. Algermissen in *Lex. für Theol. u. Kirche*, III, col. 478 s.

DUDIK Beda, O. S. B. (1815-1890). Si fece benedettino nel 1836 e fu professore valentissimo di storia medioevale nell'Università di Vienna. Si diede a fruttuose ricerche in quasi tutti gli archivi più importanti di Europa dedicandosi soprattutto alla storia della Moravia sua patria. Opere principali: *Mährens allgemeine Geschichte* (sino al 1350), Brunae 1860, in 12 tomi; *Iter Romanum*, 2 voll., Vindob. 1855; *Studia historica*, in 2 tomi.

DUELLO. È il combattimento, in seguito a formale provocazione (*sfida*) tra due persone (*duellanti*) che, predisposti d'accordo, secondo determinate regole, il luogo, l'ora, le armi e le condizioni dello scontro, si battono alla presenza di quattro testimoni (*secondi*) allo scopo di definire una questione d'onore, esponendosi al pericolo d'essere uccisi o feriti. Vi è un'intesa precedente e quindi non può rientrare nella figura della *rissa* in cui la reazione violenta è immediata alla provocazione. E' una questione fra privati, *extra causam publicam*; i casi in cui per evitare una maggiore effusione di sangue si scontrano due o più campioni di eserciti avversari non rientrano nel titolo del D., ma in quello della guerra.

Il D. dei tempi moderni difficilmente può trovare la sua origine nelle singolari tenzoni, leggendarie o storiche, della antichità o nel D. giudiziario dell'età di mezzo. Le prime spesso presentano un carattere del tutto extragiuridico, sono gare di valore al di fuori di ogni questione di diritto o di torto; il secondo invece, sorto presso i popoli germanici, frutto di imperfette istituzioni giuridiche, è un vero e proprio *Giudizio di Dio*, mezzo di prova giudiziaria per la composizione di una controversia. Il D. moderno non è solo una prova di valore e non pretende neppure di ristabilire un diritto violato o punire un'offesa. Meglio quindi ricondurne l'origine ai tornei e alle giostre in cui i cavalieri scendevano in campo per una riparazione d'onore. E proprio con l'abolizione (in Francia nel 1559 per la morte di Enrico II) e trasformazione in caroselli di queste due specie di combattimento, il D. prende grande sviluppo, si formano le consuetudini cavalleresche e si scrivono trattati sull'argomento. Nè valgono ad infrenare la mania duellistica le condanne della Chiesa e l'intervento dei poteri civili. Solo sotto il Consolato e l'Impero Napoleonico essa ha una lieve stasi, ma subito si infittisce con la Restaurazione ed in tutto il sec. XIX, traendo esca dalla politica e dal giornalismo. Celebri in Italia in questo periodo i duelli tra il Generale Pepe e il Lamartine e tra il Conte di Torino e Filippo d'Orléans. Famoso in tale pratica fu Felice Cavallotti al quale il trentatreesimo D. costò la vita. In Germania ebbe ed ha ancor voga la *Mensur*, D. attenuato che generalmente conduce ad uno sfregio nel viso, nei cosidetti corpi o società di studenti in cui i membri, per potervi far parte, devono dare una tal prova di coraggio.

Il D. è in aperto contrasto con la ragione e con le leggi divine, ecclesiastiche e civili. Esso non può essere assimilato nè alla guerra né all'atto di chi esegue la sentenza del giudice. Non è un caso di legittima difesa che è condizionata alla necessità di respingere immediatamente un'ingiusta aggressione. Chi scende sul terreno nulla è costretto a difendere, ma accetta e pone egli stesso la causa dell'attacco che dovrà respingere. Nel D. non si vuol difendere l'onore che si suppone già perduto, ma si vuole solo recuperarlo. In tal caso però è un mezzo inadatto ad ottenere questo fine: un colpo di spada dato o ricevuto non può indicare l'offeso o l'offensore. Nè si invochi a scusa del D. l'opinione di alcuni ambienti sociali che considera il rifiuto di battersi come una viltà. Innanzitutto i pregiudizi in materia hanno perso molto del loro valore. D'altra parte ciò sarebbe vero se fosse dovuto a paura; certo dà maggior prova di forza morale chi, seguendo la propria coscienza, sfida l'opinione pubblica e non accetta di battersi. Il D. in sostanza è una forma di vendetta privata e perciò condannabile perchè non ai privati, ma alla società, attraverso coloro che la presiedono, spetta difendere l'onore dei suoi membri. Non vale quindi sostenere che esso è inevitabile dato che, il più delle volte, le sanzioni legislative per le offese dell'onore sono insufficienti. Per la morale cristiana sarebbe per altro una giustificazione del tutto erronea: a Dio in tali casi la cura di giudicare l'offesa e di castigare a suo tempo l'offensore.

La condanna della ragione e della legge divina

positiva (Decalogo, V Comandamento) è stata più volte confermata dalla Chiesa. Già Clemente V proibì i tornei ed il concilio di Trento (sess. XXV *de ref.* c. 19), dopo parecchi Papi (Giulio II, Leone X, Clemente VII), colpì severamente il D. con la scomunica. Leone XIII, con la lettera *Pastoralis officii* per i vescovi tedeschi, precisa e riassume magistralmente gli errori con cui si vorrebbe giustificare il D. (vedi *Denz.-B.*, nn. 1102, 1491 ss, 1862 e 1939 ss.).

Il CJ (can 2351), richiamandosi alla bolla *Apostolicae Sedis* di Pio IX, commina la scomunica riservata *simpliciter* alla S. Sede da incorrersi *ipso facto* da coloro che si battono in D. o semplicemente lo provocano o lo favoriscono o di proposito vi assistano, o lo permettono o non lo impediscano per quanto è in loro potere, qualunque sia la loro dignità; ed inoltre con altro canone (1240 § 1, 4) nega la sepoltura ecclesiastica ai duellanti morti in D. od in seguito a ferite se prima di morire non abbiano dato segni di pentimento.

Le moderne legislazioni civili incriminano anche esse il D. Il C. P. italiano lo contempla sotto il titolo dei delitti contro l'amministrazione della giustizia, considerandolo come tutela arbitraria delle proprie ragioni (artt 394–401) e punendo anche la sola sfida non seguita dallo scontro. Il R. D. 25-7-1929 n. 1875, ha disposto circa la costituzione del Giurì d'onore, a cui i militari sono tenuti, sotto gravi sanzioni disciplinari, a deferire le loro vertenze cavalleresche. Va infine ricordato che sulla fine del secolo scorso è venuto formandosi un largo *movimento antiduellistico*, che iniziatosi nel 1844, con una legge, in Inghilterra, si è esteso poi negli altri paesi. In Italia nel 1902 il marchese Crispolti fondava la Lega Nazionale antiduellistica, e nel 1905 si stabilirono le norme per la costituzione del Giurì d'onore. La questione antiduellistica è stata portata anche al Parlamento (1930).

Bibl. — G. Muzio, *Duello*, Venezia 1550. — J. Gelli, *Il duello nella storia della giurisprudenza e nella pratica italiana*, Firenze 1886. — Id., *Codice cavalleresco italiano*, ultima ed., Milano 1932. — Id e G. E. Levi, *Bibliografia del duello*, Milano 1903. — Russo Aiello, *Il Duello secondo i principî, la dottrina, la legislazione*, Città di Castello 1906. — Estève, *Le Duel devant les idées modernes*, Paris 1908. — M. Gierens, *Ehre, Duell und Mensur*. Paderborn 1928, esposizione completa dal punto di vista storico, biblico, giuridico, canonico e filosofico. — E. Grossi, *Duello e società*, Sanremo 1909. — L. Rivet in *Dict. Apol. de la Foi cath.*, I, col. 1196-1220. — P. Fourneret in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 1845-1856. — A. Scharnagl in *Lex. für Theol. und Kirche*, XI, col. 1109-11. — F. Girerd in *Dict. pratique des connaiss. relig.*, III, col. 956-58. — È superfluo citare i Moralisti: cf. Cathrein, *Moralphilosophie*, t. II, Freiburg 1904. — Enc. It., XIII, 251 *a*-255. — A. Santoro, s. v. in *Nuovo Digesto It.*, 1938, V, 244 *b*-250 *a*.

DUFOUR Pietro Giuseppe, O. P. († 1786), teologo dottissimo, tinto qua e là di gallicanismo. Nel 1736 entrò fra i Domenicani di Tolosa, dove insegnò teologia e filosofia, con una parentesi a Parigi e un invito all'università di Padova. Antiprobabilista convinto e polemista vivace, pubblicò, spesso sotto il velo dell'anonimo, innumerevoli opuscoli e libri, come: sui quattro paradossi del Concina (Avignone 1751), sull'uccisione del tiranno, sull'autorità di S. Agostino e di S. Tommaso, sui diritti sovrani. — R. Coulon in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 1855-58. — Hurter, *Nomenclator*, V-1 (1912) col. 530 s.

DUFRÈNE Max, S. J. (1688-1765). Scrittore ascetico e storico tedesco, n. a Landshut, m. a Monaco. Gesuita (1707), insegnò lettere e filosofia e fu confessore di corte a Monaco. Conosciuto nelle scuole il suo *Rudimenta historica* (6 voll., Augusta 1727) spesso edito e tradotto, fortemente avversato dai protestanti. Numerosi gli scritti ascetici, principale: *Exerc. Spir. Sacerdotum*, 1746–1821 (4 voll.). — Duhr, *Gesch. der Jesuiten*, IV-2, 391-3. — Sommervogel, III, 263-70; IX, 263 s; X, 442, 1049.

DUGLIOLI Elena, Beata (1472-1520), n. e m. a Bologna. Fanciulla distinta per pietà e obbedienza, a 17 anni, spinta dalla madre, andò sposa a Benedetto dall'Oglio (onde è detta anche *E. dall'Oglio*), uomo sui quarant'anni, col quale visse circa trent'anni in somma concordia e — si dice — con propositi verginali, rimanendo poi per qualche anno vedova.

Fu sepolta nella cappella di S. Cecilia a S. Giovanni in Monte ed ebbe culto immediato, già constatato dal Lambertini (*De Servorum Dei beatificatione*, lib. II, c. 18), approvato poi nel 1828 da Leone XII. — Acta SS. *Sept.* VI (Par. et Romae 1867) *die* 23, p. 655-659.

DUGUET Giacomo Giuseppe (1649–1733), teologo giansenista, n. a Montbrison, m. a Parigi. Sacerdote dell'Oratorio, insegnò a Troyes e a Parigi, ma poi (1685) dovè uscire dalla Congregazione per il suo rifiuto di sottoscrivere alla bolla *Unigenitus*. Fu allora presso Antonio Arnaud (v.) a Bruxelles, indi ritornò a Parigi. Pensatore profondo e scrittore elegante, lasciò notevoli opere esegetiche, morali, ascetiche, che riempiono più di cento volumi, ma sono per lo più bacate di giansenismo e non poche anche espressamente condannate. — A. Ingold in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 1858 s.

DUHAMEL, v. Hamel (du).

DUHM Bernardo (1847–1928), esegeta e teologo protestante, n. a Bingum, m. a Basilea. Suo campo preferito il profetismo; il suo lavoro è stato grande, ma il metodo troppo soggettivo.

DUHR Bernardo, S. J. (1852-1930), n. a Colonia, m. a Monaco, gesuita dal 1872. Si meritò fama duratura per i suoi lavori sulla storia della Compagnia di Gesù, tra cui i principali sono: *Jesuiten fabeln*, 1892, 1904[4], esame critico e confutazione delle più gravi accuse che una lunga, astiosa e superficiale letteratura aveva accumulato e diffuso contro i gesuiti; *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge vom 16. bis 18. Jahrhund.*, 1907-1928 in 4 voll. — L. Koch in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 482.

DUILHÉ di S. Proietto, Marcantonio Maria Francesco (1822-1897), n. e m. a Tolosa. Sacerdote (1846), insegnante di retorica e di filosofia nel Seminario locale, direttore (1861-1866) della *Revue de l'année*, segretario generale del comitato di organizzazione dell'Università cattolica di Tolosa (1875), decano della facoltà di filosofia (1879) e alla fine (1894) rettore. Fu uno dei capi del movimento cattolico francese della seconda metà del sec. XIX. Ne ricordiamo la tesi di laurea in teologia: *Des études religieuses in France depuis le XVII siècle* (Parigi 1860) e la *Apologie scientifique de la foi chrétienne*

Tolosa[2] 1885), che ebbe molte edizioni e versioni in 8 lingue straniere. — E. Mangenot in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 1859. — Hurter, *Nomenclator*, V-2 (1913) col. 1481.

DULCKEN Antonio (c. 1570-1624), n. a Colonia, entrato fra i Certosini nel 1601, dal 1612 priore della Certosa di Friburgo in Brisgovia, dove morì. Tradusse in latino moltissime opere ascetiche classiche.

DULIA. v. Culto.

DU MESNIL Luigi, S. J. (1667-1727) n. a Châlons, m. a Ensisheim (Alsazia). Professore di filosofia, poi di teologia, fu cancelliere dell'Università di Strasburgo. Scrisse una storia dei dommi assai apprezzata, dal titolo: *Doctrina et disciplina Ecclesiae*, 4 voll., Coloniae 1730; Venetiis 1752-1777. — Zaccaria, *Storia Letter.*, VII, 479-509. — Sommervogel, III, 275-278. — Hurter, *Nomenclator*, IV (1910) col. 1113.

DU MONT (Enrico Du Thier, detto), musicista, n. a Villers l'Évêque nel Belgio verso il 1610 e m. a Parigi nel 1684. È uno dei principali compositori di musica religiosa del suo secolo e attivo cooperatore a quell'evoluzione della musica, che è caratteristica di quel tempo. Scrisse per la cappella del Re una serie di *Grandi Mottetti*, specie di cantate con soli, cori e organo; alle quali si deve l'introduzione dello stile teatrale nella musica chiesastica. Il nome del D. è però popolare per cinque *Messe* in canto fermo musicate, nelle quali ai modi liturgici secondo cui son» concepite, si unisce il cromatismo e il ritmo della musica figurata. Ne esistono trascrizioni alla gregoriana, ma non ebbero larga esecuzione che nella Francia e nel Belgio.

DUNCANO (Donk) Martino (1505-1590), n. presso Kempen (Niederrheim), m. ad Amersfort. Studiò a Lovanio, fu parroco zelante a Wormer e a Delft, decano e senatore a La Aja, donde, fatto segno all'odio degli eretici, si rifugiò ad Amsterdam, ove fu parroco e ispettore di 20 parrocchie, e da Amsterdam ad Amersfort. Abile e dotto controversista, lasciò: *Anabaptisticae haeresis confutatio*, Antwerpiae 1549, e molti opuscoli teologici in fiammingo. — F. Rütten in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 410 s. — Hurter, *Nomenclator*, III (1907) col. 192.

DUNGAL (sec. IX). Irlandese, visse in Francia (St. Denis) come monaco « recluso ». Fu consultato da Carlo Magno nell'811 su due ecclissi avvenute l'anno precedente ed egli rispose con una lettera assai importante. Oltre ad esser versato nelle scienze profane, era anche teologo e scrisse un dotto e importante trattato per la difesa del culto delle SS. Imagini e delle Reliquie contro Claudio (v.) di Torino (in *Bibl. Patrum*, 14, 199 ss; *PL* 105, 447-532, colla lettera a Carlo Magno).

Dopo lo studio di L. Traube (Monaco 1892), pare debbansi distinguere dal precedente tre altri omonimi:

1) D., che Lotario nel celebre editto dell'825 (testo in *Scuola Catt.*, a. 50, s. 5, vol. 22 [1922] 108) spedì a Pavia come direttore della « scuola » ecclesiastica, a cui dovevano far capo gli studenti di Milano, Brescia, Lodi, Bergamo, Novara, Vercelli, Tortona, Acqui, Genova, Asti e Como. Questi, non il precedente, sarebbe, secondo alcuni (Savio, Tommasini . . .), l'autore della sullodata opera contro Claudio di Torino.

2) D. compagno di Sedulio Scotto (v.) e autore d'un carme a Baldo di Salisburgo (sec. IX).

3) D. «*praecipuus Scottorum*», monaco a Bobbio nel sec. XI. Tuttavia, secondo il Gougaud, « praecipuus Scottorum » si riferisce ancora a D. di Pavia.

Bibl. — Ceillier, *Histoire génér. des Auteurs Sacrés*, 18, 528-532. — J. de la Servière in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 1864. — Hurter, *Nomenclator* I[4] (1926) col. 718 s. — J. Geiselmann in *Lex. für Theol. u. Kirche*, III, col. 487 s. — L. Gougaud, *Christianity in Celtic Lands*, London 1932. — Id. in *Revue d'Hist. Eccl.*, 9 (1908) 257; 33 (1933) 257. — M. Esposito in *Journal of theol. Studies* 33 (1932) 119-131. — Ans. M. Tommasini, *I Santi Irlandesi in Italia*, Mil. 1932, p. 91-93.

DUNGERSHEIM Gerolamo (1465-1540), n. a Ochsenfurt, m. a Lipsia, predicatore zelante ed efficace, dotto professore di filosofia (1499) e poi di teologia (1506) a Lipsia, autore di alcuni scritti di teologia pratica e speculativa. Aveva tentato di arrestare in sul nascere la tempesta luterana ed aveva scritto a Lutero (1519) una lettera dotta e benevola. Contro l'eresiarca pubblicò poi opuscoli polemici (10 in tedesco, 7 in latino) raccolti in *Aliqua opuscula magistri Hier. Dung . . . contra Lutherum edita*, 1531. — N. Paulus in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 488. — Streber in *Kirchenlexikon*, IV (1886) col. 13-15.

DUNS SCOTO. v. Scoto.

DUNSTABLE Giovanni (c. 1370-1453), compositore inglese. Melodista di grande purezza, pratica con risultati originali e fecondi l'elaborazione e la parafrasi del canto liturgico, quasi sempre nelle voci alte. Coi maestri Dufay e Binchois, costituisce la triade dei grandi compositori dell'epoca. Ci restano di lui una cinquantina di opere conservate a Roma, a Trento, a Bologna e a Londra: Messe, mottetti, antifone, inni, ecc.

DUNSTANO, Santo, O. S. B. Se ne suole fissare la nascita nel 925. Ma il Toke, in appendice (p. 131-143) all'ed. di *The Bosworth Psalter* (antico Salterio latino, di cui San D. sarebbe stato il copista) di Gasquet-Bishop (Londra 1908), la anticipa almeno al 910. Nato da distinta famiglia a Glastonbury, fu educato da monaci irlandesi. Dimostrò tanta passione allo studio dei classici, da essere in seguito calunniato come paganeggiante. La sua cultura s'estendeva anche alla musica ed alle arti. Già insignito degli Ordini Minori, raccomandato dall'arcivescovo Atelmo di Canterbury, suo zio, entrò nella corte di Ethalstano, ma fu perseguitato dall'invidia dei cortigiani. Riparò presso S. Elfego, vescovo di Winchester, suo parente, che lo persuase per la vita monastica. Fatto abate di Glastonbury dal re Edoardo, educò molti monaci che poi nelle prelature fecero onore al loro maestro. Esercitò grande influsso nelle cose del regno e — particolare interessante — custodì nella sua abbazia l'archivio regio. Esiliato dal re Edwig, a cui aveva rimproverato la sua condotta immorale, ritornò in patria sotto il nuovo re Edgaro. Nel 957 fu eletto vescovo di Worcester, nel 958 di Londra, e nel 960 successe a S. Oddone sulla sede primaziale di Canterbury. Pellegrinò a Roma, dove da Giovanni XII ottenne il pallio. Governò santamente la sua chiesa; morì il 19 maggio 988. La *Regularis concordia Anglicae nationis monachorum sanctimonialiumque* (concordanza di regole monastiche, *PL* 137, 475-502) gli è stata erroneamente

attribuita. Egli ne fu piuttosto il divulgatore. — Vita e Miracoli per Osberno presso Mabillon, *Acta SS.* O. S. B., (Venetiis s. a.) 639-684; altre notizie ivi, 684-697. — Vita per Eadmero in *PL* 159, 785-800. — Hurter, *Nomenclator*, I⁴ (1926) col. 932 s. — J. A. Robinson, *The times of Saint Dunstan*, Oxford 1923. — Enc. It., XIII, 281 *a*.

DUOMO. Termine di origine popolare (*domus*), con cui viene designata la chiesa Cattedrale (v.). Nella storia dell'arte certe famose cattedrali mantengono l'esclusiva denominazione di *duomo* (Milano, Pisa, Colonia, ecc.).

DUPANLOUP Felice Antonio Filiberto (1802-1878), n. nella Savoia (St. Félix), m. a Parigi. Esercitò il ministero sacerdotale in varie parrocchie di Parigi, occupandosi efficacemente di iniziative sociali, e divenne vicario arcivescovile di Parigi. Eletto vescovo di Orléans nel 1849, visse così, da figurare tra le più significative personalità dell'episcopato francese del secolo scorso.

Fu pure accademico di Francia e senatore della Repubblica. Il Renan, che lo ebbe rettore nel Seminario, ha per il D. parole di altissima stima. Grande rinomanza gli procurarono molti dei suoi scritti, tra i quali celebre un'opera di vaste proporzioni e che consacra la sua fama di educatore incomparabile: *Traité de la haute éducation intellectuelle*. Il nome di D. vive anche come quello di fecondo oratore e specialmente di coraggioso polemista. Sotto quest'ultimo aspetto è notorio il contributo portato dal D. contro i gallicani per i diritti del Papa, contro il Duruy circa l'educazione delle fanciulle, ma specialmente contro il Veuillot per la difesa di principi politici meno rigorosi. A dare un'idea dell'asprezza segnata dal contrasto fra questi due grandi cattolici francesi, ecco un periodo tolto da una lettera scritta dal Veuillot nel 1869: « Ecco un uomo (il vescovo di Orléans) che non è nato per lasciarmi dormire. Ma ha torto, perchè di questo lui stesso ne risente. Mi dà fastidio per il pensiero che mi tormenta così di frequente, che, cioè, se lui morrà prima di me, sarà grande la mia difficoltà a scrivere un piccolo necrologio che contenti tutti. Del resto non mi annoia gran che, e sarei anzi perfettamente tranquillo, se non ci fossero degli amici che si credono obbligati a consolarmi. Non si vuole capire che, essendo stato creato il vescovo di Orléans per distendere la sua coda e io per pestarvi sopra, i nostri colpi rispettivi rientrano nell'ordine delle cose . . . ».

Anche la celebre opposizione del D. nel concilio Vaticano alla proclamazione dell'infallibilità pontificia è spiegabile con la sua mentalità politica, malgrado la quale il D. resta nella storia della Chiesa di Francia luminosa figura di vescovo, dallo zelo ardente, anche se talvolta eccessivamente personale.

Bibl. — F. Lagrange, *Vie de Mons. Dupanloup*, Paris 1894⁷. — Hurter, *Nomenclator*, V-2 (1913) col. 1815-18. — A. Largent in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 1949-53. — J. Grisar in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 491 s. — Baunard, *Un siècle de l'Église de France (1800-1900)*, Paris 1901, p. 118 ss., 161, 386, 396. — J. Bricout in *Dict. pratique des connais. relig.*, III, col. 964-72. — H. E. Dutoit, *Dupanloup*, Paris 1933 (Collez. *Choisir*, n. 1), introduz. biografica e scelta delle pagine migliori.

DUPARQUET Carlo Vittorio Oberto (1830-1888), n. a L'Aigle (dioc. di Sées), m. a Loango (Congo Francese). Entrato nella Congregazione dello Spirito Santo e del S. Cuore di Maria (1854), fu missionario nella Senegambia e nelle due Guinee, finchè per ragioni di salute, verso la fine del 1863, dovette ritornare in Europa. Si diede allora a preparare missionari per l'Africa. A Santaren, presso Lisbona, fondava un seminario missionario, trasferito poi a Braga. Ritornato in Africa, ottenne da Roma di erigere la prefettura detta di Cimbelasia nell'Africa australe; prefetto di essa (dal 1879), percorse, tra infiniti travagli, il Damaraland, l'Ovampoland, il Beciuanaland, fondando scuole e stazioni. Dopo un viaggio in Europa (1888), ritornò nel Congo, dove, pochi giorni dopo l'arrivo, morì. Oltrechè uno dei più grandi missionari dell'Africa nel sec. XIX, fu un valente botanico, che arricchì di piante esotiche (ad alcune fu dato il suo nome) il Museo parigino, di cui, come pure della Società geografica di Lisbona, era corrispondente. — Le Missioni Catt., 18 (1889) 120.

DUPERRON Giacomo Davide, Card. (1556-1618), n. a Saint-Lô in Normandia, secondo altri a Berna, m. a Parigi. D'ingegno precocissimo, di prodigiosa memoria, ancora fanciullo conosceva già il latino, il greco, l'ebraico, la matematica e ciò che allora si chiamava filosofia; a 10 anni leggeva Aristotele. Ambizioso del sapere, cercò, in qualunque modo, di emergere. E vi riuscì: come tutti i fanciulli prodigio, fatto maturo non superò di molto la media dell'ingegno umano, ma ebbe presso i contemporanei una fama immensa.

Era nato calvinista, ma presto, per riflessioni personali sulle Scritture e sui Padri, per consiglio di amici, soprattutto di Filippo Desportes, si convertì al cattolicesimo e si fece ecclesiastico. A Parigi potè interessare a sè Enrico III, da cui fu nominato lettore di corte. In modo non del tutto chiaro e pulito, s'acquistò il favore anche di Enrico IV. Fatto vescovo di Evreux (1591), lavorò con profitto alla conversione di Enrico IV (1593). Sormontate innumerevoli difficoltà, si recò come ambasciatore a Roma (1595) per trattare l'assoluzione del re dalla scomunica; mediante l'abile collaborazione del card. d'Ossat, l'ambasciata ebbe esito felice; Clemente VIII ne fu soddisfattissimo. Ritornato nella sua diocesi, sempre più minacciata dal calvinismo, il D. colla predicazione ottenne conversioni clamorose. I nemici si vendicarono con satire e sfide teologiche. È celebre la Conferenza di Fontainebleau (4 maggio 1600), in cui vinse contro Duplessy-Mornay (v.).

Nel 1604 fu eletto cardinale. Inviato a Roma come incaricato d'affari del governo francese, lavorò per l'elezione di papi favorevoli alla Francia (1605), per il ristabilimento della pace fra Venezia e la S. Sede, determinò Paolo V a non prender posizione nella controversia molinista-tomista sulla grazia. La sua eloquenza era allora formidabile. Fu fatto arcivescovo di Sens (1606). Ritornato in patria (1607), ebbe nuovi trionfi e nuove controversie. Dopo il 1610 nella lotta tra ultramontani e gallicani prese partito in favore di Roma, difese il Bellarmino contro il parlamento, combattè il Richer fino a che riuscì a farlo deporre dal suo ufficio di sindaco della Sorbona (1612): agli Stati generali del 1614 fece cadere l'articolo del terzo stato, che proclamava l'assoluta indipendenza del sovrano da qualsiasi potere che non fosse quello divino (1615). Nel 1611-1612 era stato in pole-

mica epistolare anche con Giacomo I d'Inghilterra circa la vera Chiesa. Passò gli ultimi giorni a Sens, sofferente, occupato nello studio del pensiero teologico dei primi secoli e nella stesura di scritti polemici.

Le sue opere si riferiscono alla sua attività di oratore, di controversista, di diplomatico e comprendono anche scritti retorici e letterari, versi originali e versioni da poeti antichi, di cui egli menava gran vanto pur essendo ben povera cosa. Le cose più notevoli di lui sono un *Trattato sull'Eucaristia* scritto nel 1597 in occasione della conversione di Nicola di Harlay detto Sancy, e *La replica alla risposta di Giacomo I*, incompiuta.

È difficile per i posteri ricostruire il volto di quest'uomo che gli odi e gli entusiasmi dell'ambiente in cui visse hanno deformato. Non fu un genio speculativo; fu un erudito, un efficacissimo oratore, un abile negoziatore, che rese incalcolabili servigi alla patria e alla Chiesa.

Bibl. — Ciaconius, IV, 353-356. — Levesque de Burigny, Paris 1768 — P. Féret, ivi 1877. — G. Blondel, Sens 1899. — G. Grente, *Quae fuerit in card. D. vis oratoria*, Parisiis 1903. — Hurter, *Nomenclator*, III (1907) col. 405-11. — C. Constantin in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 1953-60. — Pastor, *Storia dei Papi*, XI (Roma 1929) XII (1930) passim.

DUPIN Luigi Ellies (1647-1719), n. e m. a Parigi, celebre erudito e teologo giansenista, dottore della Sorbona (1684). Lasciò una monumentale collezione di storia e letteratura ecclesiastica (*Nouvelle bibliothèque des Auteurs ecclésiastiques*, Paris 1686-1714, in 47 voll.; Amsterdam 1690-1715, in 19 voll.) dalle origini della Chiesa fino al sec. XVIII; D. condusse a termine l'opera, nonostante le critiche e le censure, mutandone talora il titolo. Essa fu continuata dall'abate Gouiet con altri 3 voll., Paris 1736-1737. Fin dal suo primo apparire la compilazione sollevò una tempesta di critiche: vi si rilevarono tendenziosità antiromane, sentimenti gallicani e giansenisti, frettolosità, errori storici e dottrinali; più noti critici furono Bossuet, Matt. Petitdidier O. S. B., Rich. Simon. Comprendendo i 4 voll. (Parigi 1717-19) riguardanti gli *Autori separati dalla Chiesa Romana*, la continuazione di Gouiet, le critiche di Petitdidier e di Simon, la collezione ascende a 61 voll., di cui 5 voll. di tavole. Fu proscritta all'Indice 1-VII-1693 (i primi 5 voll.) e di nuovo il 10-V-1757.

Nel resto della vastissima produzione del D. si possono distinguere: *A*) lavori biblici; *B*) opere teologico-storiche, fra cui: *Traité de la doctrine chrét. et orthodoxe* (1703), posta all'Indice II-III-1704; *Traité de la puissance eccles. et temporelle* (1707), in difesa della « Dichiaraz. del Clero di Francia » del 1682; *De antiqua Ecclesiae disciplina dissertationes historicae* (1686 e 1691), proibita con breve di Innocenzo I in data 22-I 1688; *C*) edizioni di opere altrui, fra le quali pregevolissima quella del « De schismate Donatistarum » di Ottato di Milevi (v.) e notevole quella delle opere del Gersone (v.).

La facilità e straordinaria fecondità dell'autore nocquero alla profondità e sicurezza critica delle sue opere. Nullameno la *Biblioteca*, per chi ne seppe fare la tara, fu una preziosa miniera, cui attinsero quasi tutti gli storici posteriori. Il giudizio sulla sua dottrina fu in sostanza negativo, come è provato dalle condanne dell'arciv. di Parigi nel 1693 e del Parlamento nel 1696, dai vari decreti della Congreg. dell'Indice e dal giudizio di Clemente XIV, il quale lo disse (10-IV-1703) « nequioris doctrinae hominem temerataeque pluries apostolicae sedis dignitatis reum ». Di fatto, soprattutto nei lavori di teologia e di storia combattè apertamente la dottrina di Roma, non nascondendo le sue simpatie per il Gallicanismo (v.); fu anzi uno dei capi dell'opposizione parigina alla bolla « Unigenitus », firmatario del famoso « cas de conscience », per cui fu deposto per sempre dalla cattedra di filosofia nel Collegio Reale ed esiliato per 4 anni a Châtellerault.

Durante il soggiorno dello czar Pietro in Francia compose delle memorie e fece progetti per la riunione dei Russi alla Sede Romana; nel 1718 fu in relazione epistolare con Will. Wake, arcivescovo di Canterbury, per trattare la rinnione degli anglicani ai cattolici che egli credeva possibile mediante qualche falcidia ai rispettivi Credo: fu accusato allora, forse non senza esagerazione, di essere disposto ad abolire la confessione auricolare, la transustanziazione, i voti di religione, il digiuno e la quaresima, il primato pontificio e il celibato dei preti. Accusato, si difese, e modificò spesso alcuni dei punti incriminati nelle sue opere. Si ritrattò, anche, tutte le volte che ne fu richiesto. Ma ciò fece sempre con tanta facilità da lasciare sospetti. Comunque la sua fisionomia spirituale è ancora, per lo storico, in gran parte, un enimma.

Bibl. — J. Carreyre in *Dict. de Théol. cath.*, XII, col. 2111-15. — Hurter, *Nomenclator*, IV (1910) col. 839-48. — Biografia Univ., XVII (Venezia 1824) p. 78-82. — Seidl in *Kirchenlexikon*, IV (1886) col. 30-33. — Enc. It., XIII, 285 *a*. — Pastor, *Storia dei Papi*, XV (Roma 1933), v. Indice.

DUPIN Andrea Maria Giov. Giac. (1783-1863), n. a Varzy (dipart. Nièvre), m. a Parigi, detto l'*Aîné*, avvocato e uomo politico, membro dell'Accademia (1832). Qui si ricorda per gli scritti seguenti: *Les libertés de l'Eglise gallicane*, Paris 1824: argomento ripreso in *Manuel du droit public eccles. français*, ib. 1845, opere messe all'Indice (10-9-1860; 5-4-1845) per il loro aperto Gallicanismo (v.) che aveva fatto dell'autore un avversario di Montalembert (v.), di Veuillot (v.); *Jésus devant Caïphe et Pilate*, ib. 1828, revisione giuridica del processo di Gesù il quale vien dichiarato illegale (riprodotto in Migne, *Démonstrations évang.*, XVI, 727-54). — Memoires dell'autore, Paris 1855-63, in 4 voll. — K. Guggenberger in *Lex. für Theol. u. Kirche*, III, col. 493. — Hurter, *Nomenclator*, V-1 (1912) col. 1377 s. — Enc. It., XIII, 284 *b*.

DUPLESSIS-MORNAY Filippo, v. Mornay.

DUPONT Giuseppe (1850-1930). Nato nella Vandea, missionario fra i Padri Bianchi, dedicò le primizie del suo apostolato al Congo (1885), passò poi (1891) a lavorare con ardore nella missione di Karema sul lago Tanganika, finchè, nel 1895, fu spedito a dissodare il campo missionario tra i feroci Babemba del Nyassa. In capo a pochi anni, superate con abilità e ardimento le più aspre difficoltà, la missione potè essere eretta in vicariato apostolico (1897) e il D. stesso fu consacrato vescovo ed eletto vicario. Avvenne poi che Momamba, re dell'Ituna, con

vertitosi dopo una prima resistenza, vicino a morte dichiarò suo successore il D., il quale ben seppe trarre vantaggio dai suoi diritti sovrani per abolire fra i sudditi costumi disumani. Il restante cammino del grande apostolo fu seminato di croci. L'ultimo sacrificio gli fu imposto allorchè fu richiamato in Francia. Morì a Binson (Marna). — H. Pineau, *Mgr. Dupont*, Paris 1937.

DUPONT (Papin-Dupont) Leone (1797-1876), n. da nobile famiglia alla Martinica, m. a Tours, dove nel 1834 si era recato, già vedovo, coll'unica figlioletta e colla madre, per esercitare l'avvocatura. Per 42 anni edificò i cittadini di Tours coll'ardore della sua pietà (verso l'Eucaristia, verso il « Sacro Volto ») e del suo multiforme apostolato (per il culto eucaristico e la comunione frequente, per il riposo festivo, contro la bestemmia, per la propaganda a stampa, per i pellegrinaggi, i sani divertimenti) e colla larghezza della sua carità (conferenze di S. Vincenzo, raccolta di vesti per i poveri, sussidi alle Piccole Suore dei Poveri, visite alle carceri), ond'era salutato a voce di popolo come « il Santo Uomo di Tours »; splendito modello e domani, riconosciutogli l'onore degli altari, grande patrono dell'Azione Cattolica. La causa della beatificazione è già introdotta a Roma (21-VI 1939). — Biografia fondamentale per P. Janvier, 2 voll., Tours 1882²; più maneggevole quella di L. Baudiment, Tours s. d. (1936). — *AAS* XXXI (1939) 715-717.

DUPRAT Antonio, Card. (1463-1535), n. a Issoire, m. a Nantouillet. Uscito da nobile famiglia, presidente del parlamento di Parigi nel 1507, eletto cancelliere di Francia (3-5-1515) all'avvento di Francesco I, che egli aveva educato, divenne l'arbitro, dopo il re, delle cose di Francia e la sua straordinaria influenza si rivela in tutti gli atti politici di Francesco I e di Luisa di Savoia. Mortagli la moglie (1516) ed abbracciata la carriera ecclesiastica, divenne arcivescovo di Sens (1525), vescovo di Albi (1528) e di Meaux (1534), creato da Clemente VII dapprima cardinale (3-5-1527) e poi (1530) legato a latere in Francia.

Dopo la vittoria francese di Marignano, Francesco I si era accordato con Leone X, nel colloquio di Bologna (11-12-1515), per sostituire la *Prammatica Sanzione* di Bourges, tanto perniciosa per Roma, con un *Concordato*. Questo fu stipulato a Bologna dai cardinali Pietro Accolti e Lor. Pucci da una parte, il D. dall'altra (gennaio 1516, sottoscritto dal Papa il 18-8 1516), il quale non omise nulla per soddisfare l'ambizione della monarchia francese. Tuttavia dovette combattere a lungo l'opposizione del clero, dei parlamenti, dell'Università parigina, che vedevano nel Concordato una soppressione delle « libertà gallicane », non abbastanza compensata dal diritto di nomina per tutti i vescovadi vacanti concesso al re. D. dopo una lotta tenace e accorta riuscì a farlo registrare e pubblicare dal parlamento di Parigi (22-3-1518) e a dargli esecuzione.

Nel 1528 raccolse in Parigi un sinodo che emanò decreti draconiani contro i riformati. Purtroppo gli interessi della religione non furono in cima ai suoi pensieri. Dai contemporanei e dai posteri fu giudicato sinistramente: egli che « poteva tutto e osava tutto », fu ritenuto responsabile di tutte le sciagure della Francia, e di tutto il male che anche altri fece imitando la sua politica; uomo cupido e ambizioso, privo dei sensi dell'onore e della giustizia, malversatore, violatore delle libertà del popolo e dei parlamenti in favore dell'assolutismo regio. Accuse che, ispirate da motivi di parte, non possiamo accettare senza larghe riserve. — Ciaconius, III, 492 s. — A. Th. Duprat, *Vie d'Ant. Duprat*, Paris 1857. — Pastor, IV (Roma 1908, 1910), v. Indice nella Parte II. — Biografia Univ. XVII (Ven. 1824) p. 111-18. — J. Thomas, *Le concordat de 1516*, Paris 1912, in 3 voll. — N. Valois, *Histoire de la pragmatique sanction de Bourges*, ib. 1905.

Guglielmo (1507-1560), figlio del precedente, vescovo di Clermont dal 1529, brillò per la sua eloquenza al conc. di Trento, fondò a Parigi un collegio per i Gesuiti, che stabilì anche in vari luoghi della sua diocesi.

DUPRÉ Giovanni (1817-1882), scultore n. a Siena, m. a Firenze. Studioso del Canova, si eleva tra i più grandi scultori contemporanei, malgrado venga generalmente rimproverato di eccessivo ecletismo. Realistico nell'« Abele morente » e nel « Caino », idealistico nella « Saffo », soggettivo nella « Pietà » del camposanto di Siena, naturalistico nel « San Francesco » per la piazza del duomo (ora nel duomo stesso) di Assisi, enfatico nel monumento a Cavour in Torino. Ciononostante, in tutta la sua produzione, specialmente in quella di indole sacra, il D. vivifica le sue figure con intenso pensiero e le modella con forza plastica non affatto ordinaria. I suoi *Ricordi autobiografici*, se peccano di leggera ingenuità, costituiscono però una superiore testimonianza della sua profonda fede religiosa e del suo eccezionale temperamento artistico. — Enc. It., XIII, 287. — C. Bricarelli in *Civiltà Catt.*, 69 (1918, III) 122-134.

DUPUY: 1) **Pietro** (1582-1651), n. ad Agen, m. a Parigi, consigliere del re e prefetto della regia biblioteca. Possedeva una vastissima cultura letteraria e soprattutto giuridica e storica, sì da meritarsi il lusinghiero appellativo di « Varrone Gallico ». Pubblicò: *Histoire générale* dello scisma occidentale (1378-1408), Paris 1654; *Histoire du differend entre le pape Boniface VIII et le roi Philippe le Bel*, ivi 1655; *Trattati concernenti la storia della Francia, cioè la Condanna dei Templari, la Storia dello scisma d'Avignone e alcuni processi criminali* (ivi 1654; Bruxelles 1702; ivi 1713). Incaricato di appurare e giustificare i diritti del re su alcuni vescovadi e provincie, pubblicò molti *Trattati* monografici e le opere generali: *Traitez des droits et libertez de l'église gallicane* (Bruxelles 1639, in 2 voll.; ivi 1651, 1731) seguito dalle *Preuves des libertez de l'église gallicane* (ivi; contro la condanna di quest'opera aveva scritto una *Apologia delle prove* rimasta ms.). Raccolse note e documenti per appoggiare storicamente la tesi del « Codice » di Pithou e vi dedicò un *Commentaire* 1636; 1639, in 2 voll.; 1652 in 4 voll.). Per queste opere e per altre ancora ebbe nome di principale assertore e difensore delle libertà gallicane.

2) **Giacomo** († 1656), priore di S. Salvatore, fratello del precedente, suo editore, suo collaboratore nell'ediz. della storia di Aug. de Thou e come bibliotecario regio; nella qual carica raccolse 9000 voll. a stampa e circa 260 mss antichi, che costituiscono la collezione D. della *Nationale* di Parigi. È autore di compilazioni bibliografiche ed erudite.

3) **Cristoforo** (1579-1654), n. a Parigi e m. a Roma, fratello dei precedenti, procuratore generale

Samuele unge David. (Da *Revue Biblique*).

Storia di Ester. Veduta d'insieme. (Ivi).

Proprietà riservata.

Giobbe sul letamaio. (Ivi).

Trionfo di Giobbe. (Ivi).

Proprietà riservata.

dei Certosini, è il compilatore di *Perroniana* (v. Duperron).

Bibl. – Nic. Rigault, *Vita P. Puteani*, Parisiis 1652, inserita nelle *Vitae selectae*, Londinii 1681. — Hurter, *Nomenclator*, III (1907) col. 1179s. — Enc. It., XIII, 288 s. — Nouveau Larousse, III, 890 *a*. — Pastor, XIII (Roma 1931) p. 537 s.; XIV-2 (ivi 1932) p. 181. — Hergenröther, VI, 415.

DURA Europo. Fortezza babilonese (*dura* in assiro = fortezza), chiamata Europo dai Seleucidi che vi fondarono una colonia greco-macedone e Aurelia Antoniana Europaeorum da Settimio Severo che vi stabilì una colonia romana. Essa è posta sulla destra dell'Eufrate nella località oggi chiamata *Salihīye*. Passata dai Seleucidi ai Parti, conquistata nel 116 d. C. da Traiano, abbandonata da Adriano e ripresa nel 165 da Avidio Cassio, scomparve definitivamente nel 257.

Gli scavi iniziati nel 1920 dall'americano Giacomo Breasted, continuati nel 1922-23 dal belga Francesco Cumont, ripresi nel 1927 dal russo-americano Michele Rostovtzeff, cessarono nel 1937 per mancanza di fondi. Si tratta di un centro archeologico classico-cristiano di primo ordine anche per il suo stato di conservazione e per la sua posizione sui confini della civiltà ellenistica, siriaca, persiana e romana.

Fu nel 1931-32 che gli scavi di D. E. cominciarono ad appassionare anche gli studiosi di antichità giudaiche e cristiane, mostrando tre monumenti importantissimi: una sinagoga, una chiesa e un battistero.

La *sinagoga*, a forma rettangolare, eretta nell'anno 245 d. C. sulle rovine di un'altra sinagoga più umile per decorazione e più ristretta, è preceduta da una specie di atrio che la separa dall'edificio in cui è compresa e misura m. 13.60 × 7.70. Ha due ingressi su uno dei lati maggiori, uno centrale per gli uomini, l'altro laterale per le donne. Questa sinagoga si può dire unica nel suo genere, perchè completamente affrescata. Lo zoccolo ha decorazioni fantastiche di maschere e bestie, il soffitto è pure dipinto a motivi vegetali, animali varii (caratteristiche due rappresentazioni del male occhio) e segni dello zodiaco; le pareti divise in tre zone sono ornate con scene della storia del popolo ebraico. La mano non è unica e la perfezione è sempre relativa. Secondo il Du Mesnil du Buisson fu un pittore giudeo che affrescò la nicchia, ove si custodivano i libri sacri, e la parte ad essa sovrastante, un arameo che ritrasse il ciclo così detto storico, un ignoto che dipinse il ciclo dell'alleanza e un iranico che rivestì di colori le figure reali, il ciclo di Elia, di Ezechiele, di Giobbe e altre figure non ancora determinate. Questo ciclo pittorico, interessante per i confronti con l'arte occidentale e per certi tipi iconografici-pagani (le anime in figura di Psiche, Davide personificato in Orfeo) che avevano però già perso qualsiasi carattere idolatrico, è pure interessantissimo perchè ci mostra gli Ebrei del III sec. d. C. in contraddizione coll'interpretazione rabbinica dei secoli anteriori circa i passi della Scrittura (Es XX 4; Deut IV 15), nei quali si pretendeva di veder espresso un divieto assoluto delle arti figurative. v. Arte, 3; Ebrei, IV.

La prima scoperta che riguarda il cristianesimo, fu quella di un frammento papiraceo probabilmente del 220 contenente 14 righe del Diatessaron di Taziano (v.) secondo la forma greca: cf. Lagrange in *Revue Biblique* 44 (1935) 321-327; Merk in *Biblica* 17 (1936) 234-241.

La *chiesa*, risultante di due vani congiunti poi per l'abbattimento del muro di divisione (in uno dei vani certe decorazioni bacchiche ne mostrano l'uso inizialmente profano), secondo un graffito è stata inaugurata nel 232-33: è la più antica chiesa cristiana che si conosca. È a forma rettangolare, con un podio situato nel centro di uno dei lati minori.

Più importante è il *battistero*, altro vano rettangolare che ha in una delle pareti minori una nicchia a volta, sotto la quale si apre una vasca pure rettangolare protetta da un parapetto. Preziose per la tecnica e per il soggetto le pitture di mani differenti rappresentanti la colpa e il castigo dei progenitori, il buon Pastore circondato da arieti uno dei quali è sulle sue spalle, il paralitico della piscina, Pietro salvato dalle acque, le tre Marie al sepolcro, Davide e Golia e la Samaritana.

Tutte le pitture della sinagoga sona ora al museo di Damasco, quelle della chiesa e del battistero sono state ricomposte nel loro ambiente ricostruito nel museo dell'università di Yale di New Haven (Connecticut).

Bibl. — The Excavations *at Dura Europos. Preliminary Report*, New Haven 1929-1939, 8 voll. (il 9° e il 10° erano nel 1939 in preparazione). — M. Rostovtzeff in *Enc. It.-Appendice* 530 *b*-535 *a*: ivi citate due monografie dello Stesso (specialmente per la parte pagana). — Comte Du Mesnil Du Buisson in *Revue Biblique* 43 (1934) 105-119; 546-563 (spec. per le pitture); anche separatamente, Roma 1939 (Pont. Ist. Bibl.). — A. Ferrua in *Civiltà Catt.*, 90 (1939, III) 428-449; (1939, IV) 75-85; 334-347. — C. Watzinger in Pauly-Wissowa, *RE-Supplement* VII (1940) 146-169.

DURAND Alfredo, S. J. (1858-1928), esegeta di garbo e di valore, n. a Chantemerle, m. a Lione. Studiò filosofia e teologia in Inghilterra, lingue semitiche ed egittologia a Roma e a Parigi. Dal 1897 al 1923 insegnò S. Scrittura nello scolasticato gesuitico della provincia di Lione. Consacrò gli ultimi anni alla predicazione. Elenco delle opere e degli studi presso A. Condamin in *Dict. de la Bible, Supplém.*, II, col. 448-450.

DURAND Bartolomeo, O. F. M., morto nel 1720, autore del celebre *Clipeus scotisticae theologiae* (Marsiglia 1685) in cinque tomi, opera profonda ed erudita che ebbe numerose edizioni. Compose inoltre: *Fides vindicata*, trattato contro le eresie, e *Dissertationes ecclesiasticae pro foro tam sacramentali quam contentioso*. — Hurter, *Nomenclator*, IV (1910) col. 656 s.

DURANDO di San Porciano, O. P., filosofo e teologo, n. verso il 1270-75, m. nel 1332 o 1334. Entrò nell'Ordine a Clermont, studiò a Parigi, nel 1313 fu da Clemente V chiamato quale maestro dei SS. Palazzi ad Avignone. Fu vescovo di Limoux (1317), di Annecy (1318) e dal 1326, di Meaux, dove morì. Fu ben detto *doctor resolutissimus* per la sua perspicacia e sicurezza nell'afferrare e nel risolvere le più difficili questioni e *doctor modernus* per la sua originalità. Tra le molte opere attribuitegli sono certamente sue quelle pubblicate fin dall'inizio del cinquecento sulle leggi e sulla giurisdizione eccle

siastica e il commento alle Sentenze di Pier Lombardo (cf. Godet in *Dict. de Théol. Cath.*, IV, 1964-66). Ingegno acuto, curioso, personalissimo, ebbe l'ardire, senza incorrere in gravi accuse, di staccarsi dal tomismo dominante, anticipando il nominalismo di Guglielmo di Ockam e professando opinioni filosofiche e di riflesso teologiche del tutto indipendenti.

Bibl. — Edizioni recenti — J. Koch, *Quaestio de natura cognitionis (II Sent., d. 3, q. 5)* . . . Münster i. W. 1929, fasc. VI di *Opuscula et Textus* a cura di M. Grabmann e F. Pelster; 2.ª ed corretta, ivi 1935. — Id., *Tractatus de habitibus, Quaestio IV (De subiectis habituum)* . . . , ivi 1930. Studi. J. Koch, *Durandus de S. Porc. O. P. Forschungen zum Streit um Thomas v. Aq.* . . ., P. I, Münster 1927; cf. *Gregorianum* 9 (1928) 637-39; *Ephem. Theol. Lovan.* 5 (1928) 299-301. — M. Grabmann, *Dur. de S. P. und der Kampf um Thomas v. Aq.*, in *Theologische Revue* (Münster) 27 (1928) 298-304. — Id., *Storia della Teologia cattolica*, Milano 1939², v. Indice analitico. — P. Godet in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 1964-66. — J. Koch, *Jacob von Metz O. P., der Lehrer des Dur. de S. P.*, Parigi 1930 (*Archives d'hist. doctr. et littér. du M. A.*). — Id., *Die Verteidigung der Theologie des hl. Thomas v. Aq. gegen Dur.*, in *Xenia Thomistica* 3 (1925) 327-62. — P. Fournier, *Durand de S. P. théologien*, in *Histoire littér. de la France*, t. 37, p. 1-38.

DURANDO, Abate di **Troarn**, O. S. B., n. a Neubourg in diocesi di Evreux, al principio del sec. XI, alunno e poi monaco in Mont-Sainte-Catherine presso Rouen. Guglielmo il Bastardo, duca di Normandia, lo nominò abate di S. Martino a Troarn presso Caen (circa 1059). Fu modello di osservanza monastica, duro con sè, benigno cogli altri, e ricostruì la chiesa della sua abbazia. Morì l'11 febbraio 1088-89. Scrisse sull'Eucaristia contro Berengario (*PL* 149, 1375-1424); per la sua dottrina si può considerare come un precursore nella formulazione della dottrina della « transustanziazione ». — Hurter, *Nomenclator*, I³ (1926) col. 1052 s. — R. Heurtevent, *D. de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne*², Paris 1928.

DURAND Guglielmo (*G. Durante, Durando*), giurista e canonista insigne, n. a Puymisson in Linguadoca 1237-1296), m. a Roma. Studiò a Bologna, insegnò a Modena, nel 1274 fu consigliere di Gregorio X al concilio di Lione, nel 1286 fu eletto vescovo di **Mende**, ove risiedette dal 1291 al 1295; disimpegnò a Roma e in Romagna con molto tatto importanti uffici affidatigli dai Papi. Il suo *Speculum iudiciale* è il primo trattato metodico di procedura civile ed ecclesiastica, ristampato ben 15 volte ancor prima del sec. XVI. Esso gli valse il soprannome di *Speculator*. Il Pertile nella sua *Storia del dir. ital.* (vol. V, I, 6) scrive che « questo libro riassume tutta la dottrina del suo tempo intorno al processo. Fu annotato da Giovanni d'Andrea e dal Baldo . . . ed ebbe una fortuna tanto lunga e tanto estesa che pochi possono vantare la maggiore ».

Devono ricordarsi di lui anche il *Repertorium aureum juris canonici sive Breviarium* (Roma 1476), le *Glossae* alle costituzioni di Gregorio X e di Nicolò III, il *Rationale divinorum Officiorum libris octo distinctum*, che è, da una parte, come la prima completa raccolta dello *jus liturgicum*, dall'altra « come l'ultima parola del M. E. sulla mistica del culto divino » (Guéranger) e il *Pontificalis ordinis liber*: cf. Andrieu Michel, *Le Pontifical Romain au moyen-âge*, t. III (1940).

Bibl. — Cave, *Scriptorum eccles. Hist. litteraria*, Genevae 1720, p. 652. — Fabricius, *Bibliotheca Lat.*, II (Patavii 1754) p. 68 s. — Enc. Ir., XIII, 294 *b*. — L. Fischer in *Lex. für Theol. u. Kirche*, III, col. 497 s. — A. Malbois, *La Messe et l'office au XIII siècle d'après Durand de Mende*, in *Revue apologét.*, 59 (1934, III) 182-201; 415-35.

DURAND Guglielmo, *il Giovane* († 1328), nipote del precedente (col quale è stato pure confuso), fu come lui canonista e suo successore nella sede di Mende; prese parte al concilio di Vienna. Di ritorno da un'ambasceria pontificia presso il Sultano di Egitto, morì in Cipro. Per frenare le intemperanze di certi concili e la corruzione del clero scrisse, ed ebbe autorità e fama, il suo *Tractatus de modo concilii generalis celebrandi et de corruptelis in Ecclesia reformandis*, edito poi a Lione nel 1531 e a Parigi nel 1545, perchè servisse ai Padri del Tridentino. — Cave, *o. c.*, *Appendix*, p. 9 s. — Fabricius, *o. c.*, p. 69 s. — P. Godet in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 1962 s. — K. Hofmann in *Lex. für Theol. u. Kirche*, III, col. 498.

DURANDO Marco Antonio (1801-1880), n. a Mondovì, m. a Torino. La sua famiglia fu celebre nei fasti del risorgimento italiano per le gesta dei due fratelli *Giovanni* (1804-1869) e Giacomo (1807-1894). Marco Antonio, entrato a 18 anni fra i Preti della Missione o Lazzaristi, professo nel 1820, sacerdote nel 1824, superiore della casa della Congregazione a Torino nel 1830 e, cinque anni dopo, visitatore della provincia torinese, commissario, nel 1862, per tutte le case d'Italia, ripristinò nella Congregazione lo splendore della disciplina, ne accrebbe le case e ne spedì membri in Siria, Persia, Crimea, Abissinia e America. Fu il primo a introdurre in Italia l'opera della *Propagazione della Fede* di fresco fondata dalla Jaricot (v.), diffuse e diresse le *Figlie della Carità*, favorite da Carlo Alberto, di cui il D. fu confidente e consigliere; codificò le regole per le *Maddalene;* fondò, insieme con Luigia Borgiotti (v.), le *Suore Nazzarene*. Aperto il cuore e tesa la mano a tutte le sventure che affliggevano il suo secolo, meritò d'essere paragonato al S. Fondatore: fu detto infatti il *Piccolo S. Vincenzo d'Italia*. È in corso a Roma la causa della beatificazione. — *AAS* XXXIII (1941) 396-398.

DURANTE Francesco (1684-1755), musicista napoletano. Capo della scuola napoletana del « Partimento », efficace insegnante nei patrii Conservatori, il D. è tra quelli che stabilirono un perfetto equilibrio tra il senso vocale della polifonia e il senso della nuova armonia. Fecondo produttore di musiche, eccelle nel genere sacro (Messe, salmi, mottetti) e contribuisce alla formazione di un contrappunto moderno sulle basi di un nuovo spirito tonale sorto dall'evoluzione polifonica del secolo precedente. Le composizioni del D. sono sparse un po' dovunque e Londra possiede dieci volumi di Canti Polifonici spirituali. Notissimo un suo « Magnificat », riprodotto in edizioni moderne.

DURER (Dürer) Alberto, n. e m. a Norimberga

(1471–1528). Pittore e incisore, ebbe fama come pochi nel mondo. Lui ancora vivente, molti artisti apponevano alle proprie opere il suo monogramma, e sorse una scuola di « imitatori », come tali qualificati. La personalità del D. è un meraviglioso complesso di immaginazione sognatrice, di commossa espressione, di concetti profondi, talvolta oscuri, enigmatici, vaghi, tal'altra sottili e spontanei, che egli rendeva con un realismo, dove la precisione è spinta fino all'aridità e alla riproduzione minuziosa delle minime accidentalità della forma. Il D. occupa un posto più alto nell'incisione che nella pittura, e si può dire che, col Mantegna, è il creatore dell'incisione moderna. Tra le opere più conosciute sono le incisioni al bulino: « Il Cavaliere e la Morte » e « La Malinconia ». Al D. si ascrive l'invenzione dell'incisione all'acquaforte.

Nelle sue prime opere di pittura (« Adorazione dei Magi » a Firenze) è notevole una durezza di esecuzione, che, dopo lunghi anni di permanenza in varie città d'Italia, andrà attenuandosi sempre più, mentre la sua arte acquisterà un senso profondo dell'ampiezza e della grandiosità formale. Egli riconosce che la Natura non ha l'aspetto diffuso e la travagliosa varietà, che egli aveva cercato di fare entrare nei suoi quadri. È così che, invece di attaccarsi alla sovrabbondanza e all'ammassamento dei particolari, cerca di lasciare dominare la semplicità e l'armonia. L'« Adamo ed Eva » di Madrid sono una prova della fusione di un'esecuzione larga e semplice con la ricerca del chiaroscuro. E giunge fino agli « Apostoli » (Monaco), che, insieme alla serie sulla Passione di Cristo o alle incisioni sull'« Apocalisse », vengono collocati fra le sue opere migliori. Molti ritratti dipinti o incisi sono manifestazioni della sua ultima maniera, che è di singolare potenza espressiva. Nelle opere d'indole sacra — specie degli ultimi anni — penetra uno spirito di alta e vibrante religiosità, nella cui atmosfera il D. visse praticamente in particolar modo sul finire della sua movimentata esistenza. — Enc. It., XIII, 300-303 *a*.

DURR (Dürr) Lorenzo (1886–1938), sacerdote, professore di scienza del Vecchio Testamento all'Accademia teologica di Brauusberg (1925), a Frisinga (1933), a Ratisbona (1937). Mirò colla sua attività letteraria ad illustrare il Vecchio Testamento attraverso la conoscenza dell'antico Oriente. — F. Coppens in *Ephem. Theol. Lov.*, 16 (1939) 623 s.

DUSMET Benedetto Giuseppe, Card. O. S. B. (1818–1894). Di nobile famiglia palermitana, professò la Regola Benedettina nella Badia di S. Martino delle Scale presso Palermo (agosto 1840), fu ordinato sacerdote l'anno seguente. Dotto, prudente e di vita esemplare, nel 1858 fu nominato abate di S. Nicola in Catania, dove rifulse la sua santità e circospezione nei rivolgimenti politici dell'epoca. Creato arcivescovo di Catania (1867), conservò il sistema di vita monastica e fu un modello di apostolo e di riformatore. Manifestò la sua carità, specialmente al tempo del colera e dell'eruzione dell'Etna. Nel 1888 fu nominato cardinale. Morì compianto dal popolo: in Catania gli fu eretto nel 1935 uno splendido monumento. È in corso la sua causa di beatificazione. — Gaet. Amadio, *Il Card. Dusmet*, Catania 1926. — *Il Servo di Dio*, G. B. Dusmet, Montecassino 1935. — *A Sicilian Borromeo* . . . J. B. Dusmet, London 1938.

DUTHOIT Eugenio, n. a Roubaix nel 1869, professore di economia politica nell'Università cattolica di Lilla. Fondò nel 1894 una *École des sciences sociales et politiques*, attivissima e benemerita degli studi, e successe all'amico H. Lorin nella pesante e gloriosa carica di Presidente e Direttore delle *Semaines sociales*, nel quale ufficio s'è rivelato un maestro e un capo. Molte le sue opere giuridiche, e prevalenti quelle di diritto costituzionale e di scienze economiche, sociali e politiche: tutte ispirate ai principi cattolici. Notiamo in particolare: *L'enseignement du droit et des sciences politiques dans les Universités d'Italie*, 1893.

DU VERGER. v. Verger.

DUVAL Giovanni. v. Val (Du).

DUVOISIN Giovanni Battista (1744–1813), n. a Langres, m. a Nantes. Fu uno dei prelati più distinti al tempo della rivoluzione. La sua opposizione ad essa gli valse l'esilio (1792). Tornò in Francia nel 1801 e, fatto vescovo di Nantes, riorganizzò la diocesi. Napoleone, a cui era fedelissimo, lo disse « uno degli oracoli della cristianità ». Il D. fu l'agente principale dell'imperatore per il concordato di Fontainebleau e, morendo, lo supplicò di rendere la libertà a Pio VII.

Scrisse parecchie opere, alcune di carattere teologico, altre in cui discute i principi della rivoluzione. L'opera sua più diffusa (ebbe 7 edizioni) è un *Essai sur la tolérance* (1798) che, dalla V. ed., divenne una *Démonstration évangélique suivie d'un essai* (Paris 1805): in essa condanna tanto la costrizione quanto l'indifferenza in materia di religione.

Parve ad alcuni che i suoi meriti fossero un poco offuscati da un certo servilismo politico. — C. Constantin in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 1975 s. — Nouveau Larousse, III, 904 *a*. — Hurter, *Nomenclator*, V-1 (1912) col. 663 ss.

DYCK. v. Van Dyck.

E

EADMERO, O. S. B. (sec. XI–XII), cronista anglico. Nel monastero di Bec fu alunno di S. Anselmo (v.) col quale strinse un'amicizia sì profonda, che in seguito non si lasciarono più.

Seguì S. Anselmo a Canterbury, nel suo esilio e nei suoi viaggi, ne pianse la morte in versi elegiaci e ne descrisse la vita. Dopo la morte del maestro, si ritirò nell'abbazia di Canterbury, ove visse da semplice monaco. Non consta, se abbia accettato il vescovado di S. Andrea nella Scozia, a cui fu eletto dal re Alessandro nel 1120; certo egli riappare ben presto a Canterbury, ove santamente finì i suoi giorni. Scrisse, con ammirevole ordine e proprietà e con uno stile naturalmente facile, varie opere, edite in *PL* 159, 547–800; la *Vita* di S. Anselmo, ivi, 158, 49-118. — Ceillier, *Hist. génér. des Auteurs Sacrés*, 21, 349–353. — Ziegelbauer, *Hist. litt. O. S. B.*, III, 140–142. — Heinz Richter, *Englische Geschichtsschreiber des XII Jahrh.*, Berlin 1938.

EALDELMO o **Aldelmo, Santo**, O. S. B. († 709), parente di Ino, re del Wessex, educato alla scuola di Canterbury, monaco, abate di **Malmesbury** (675), dal 705 vescovo di **Sherborne**, morto a Doulting. Vien celebrato come il primo inglese che abbia coltivato con onore le lettere (cf. Beda, *Hist. Eccl.*, V, 18; PL 95, 260 s) e che abbia lasciato degli scritti. Venuto a Roma, ottenne da papa Sergio (687–701) grandi privilegi, confermati dai re Ino e Etelfredo di Mercia; « scripsit, iubente synodo suae gentis, librum egregium adversus errorem Britonum » (Beda, l. c.), riuscendo a riportare all'unità con Roma i dissidenti circa la questione della Pasqua. Lasciò: *De laudibus virginitatis; Liber de septenario, de metris, aenigmatibus ac pedum regulis; De laudibus virginum*, poema in esametri; *De octo principalibus vitiis*; *Poëma de aris B. Mariae et duodecim Apostolis dedicatis; Epistolae.* Il gran numero di copie che furono fatte di questi scritti in Germania ci fa pensare che essi ebbero un influsso notevole sullo sviluppo degli studi nel continente.

Illustrato in vita e in morte da numerosi miracoli, fu venerato presto come santo. Festa 25 maggio.

Bibl. — *Opere* edite da A. Giles, Oxford 1844, donde *PL* 79, 87-314. — R. Ehwald in *Mon. Germ. Hist., Auct. antiq.*, XV. — Id., *Aldhelm's De laudibus virginitatis*, Gotha 1904. — T. Cogliani, *De septenario di A.*, Cagliari 1907.

Biografie. Faricius (Monaco di Malmesbury, † 1170), riprodotta in Acta SS. *Maji* V (Ven. 1741) *die* 25, p 550-59, e in *PL* 79, 63-84. — Beda, *l c.* — Guglielmo di Malmesbury, *De regibus Anglorum*, I, 29-31; II, 147; PL 179. 985 s, 1113 s; *De gestis Pontif. Anglorum*, V; PL 179, 1613 80. — Mabillon, *Acta Sanct.* O. S. B., III-1 (Ven. 1734) p. 20-24. — L. Bönhoff, *A von Malmesb.*, Leipzig 21894. — G. F. Browne, *S. A., his life and times*, London 1903. — W. B. Wildmann, *Life of S. A. first bishop of Sherborne*, ivi 1905. — Mazzoni, *Aldhelmiana*, Studio critico, in *Rivista storica benedettina* 10 (1915) 93 ss. — Hurter, *Nomenclator*, 1[4] (1926) col. 653 s.

EATA, Santo († 685), educato da S. Aidano (v.) a Lindisfarne, abate di Melrosa dov'ebbe discepolo S. Cutberto (v.) e vescovo di Lindisfarne e di Hexham; celebrato da Beda, *Hist. Eccl.*, III, 26; IV, 12 e 27-28; PL 95, 163 s; ib. 190 s, 220 ss. — Acta SS. *Oct.* XI (Par. et Romae 1870) *die* 26, p. 922-931.

EBAL, monte dell'altezza di m. 938 (oggi *Gebel Eslâmiyye*) presso Sichem (non presso Gerico, come volle una tradizione riferita da Eusebio e accettata da S. Girolamo), di fronte al Garizim (v.). Celebre nella storia sacra del tempo di Giosuè (v.) è l'adunata degli Ebrei, parte sull'E. che era stato fornito di un altare, parte sul Garizim, per il solenne rinnovamento dell'Alleanza con Dio: sacerdoti, al centro della valle attorno all'Arca (v.), intimano gli articoli della Legge Mosaica (v.); dal Garizim risuonano le benedizioni per i fedeli osservanti della Legge; dall'E. le maledizioni contro i trasgressori; alle une e alle altre (il sacro testo riferisce solo le maledizioni in numero di 12) il popolo risponde: *Così sia.* Vedi: *Deut* XI 29; XXVII 12 s; *Gios* VIII 30–35. — R. Tonneau in *Revue Biblique* 35 (1926) 98-109. Cf. Fr. H. Vincent, *ib.*, 16 (1919) 549 ss.

EBBA, SS.: 1) *Senior* († 683), della real casa di Nortumbria, sorella di S. Osvaldo (v.), fondatrice e badessa del monastero che da lei si denominò *Ebchester* e poi di quello di Coldingham, dove accolse S. Etheldreda (v.). — Beda, *Hist. Eccl.*, IV, 19; PL 95, 201. — Acta SS. *Aug.* V (Ven. 1754) *die* 25, p. 194-199.

2) *Junior* († 870), Vergine e Martire, pure badessa a Coldingham, da taluni confusa colla precedente. Una tradizione vuole che, per sottrarsi alla barbara violenza di razziatori danesi, essa ed altre sue monache per sua esortazione si tagliassero il naso; gli aggressori perciò non ne sentirono voglia e s'allontanarono dopo avere appiccato il fuoco al monastero; E. e le altre perirono tra le fiamme. Il particolare dell'automutilazione è sottaciuto da altre fonti. — Beda, *o. c.*, IV, 25; PL 95, 216 s. — Acta SS. *l. c*, *die* 25, p. 265-269.

EBBO: 1) **Ebo** o **Ebbone** († 851), compagno di studi e collattaneo di Ludovico il Pio, il quale gli ottenne l'arcivescovato di **Reims** (816). Per incarico di papa Pasquale I (822) si recò missionario nella Danimarca con Alitgario (il vescovo di Cambrai?), una terza volta in qualità di legato della regione nordica. Quando Ludovico fu arrestato dal figlio Lotario e tradotto innanzi all'assemblea di Compiègne (833), E. stesso pronunciò la condanna dell'infelice re, gli strappò le insegne regali per vestirlo di cilicio, immemore dei benefici che ne aveva

ricevuti. Riabilitato Ludovico (835), E. perdette il seggio, e fu confinato nel monastero di Fulda; egli stesso innanzi al sinodo di Thionville (835) aveva confessato la sua colpa. Morto Ludovico (840), Lotario gli restituì l'arcivescovato (*Edictum* di Lotario presso Flodoardo e Labbe-Cossart), ma E. fu cacciato dal suo clero. Rifugiatosi presso Luigi di Baviera, ebbe da questi il vescovato di Hildesheim, dove morì.

Bibl. — Flodoardo, *Hist. Ecclesiae Remensis*, II, 19 20; PL 135, 127-38 (*Monum. Germ. Hist., Scriptores*, XV, 476 ss.). — D'Achéry riporta l'*Apologeticum* di E. dove egli si giustifica dell'aver ripreso la carica vescovile dopochè egli stesso nella *Confessio* se ne era ritenuto indegno, *Spicilegium*, III (Parisiis 1723) p. 335-37; riprodotto in Labbe-Cossart, *Sacrosancta Conc.*, IX (Ven. 1739) col. 907-12, e in PL 116, 11-16. Sull'*Evangeliario* di E., celebre ms conservato nella Bibliot. municipale di Épernay, eseguito in nitide lettere d'oro nella prima metà del sec. IX per incarico di E., cf. H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, IV, col. 1697-1709.

2) E., O. S. B., Santo, vescovo di Sens (da c. il 709), n. a Tonnerre da illustre famiglia, monaco e poi abate nel monastero di Saint-Pierre-le-Vif (Sens), successore dello zio S. Guerrico sulla cattedra di Sens. Si dice che il Signore esaudisse la sua preghiera spargendo nel campo dei Saraceni la discordia, per cui essi abbandonarono Sens (725). Passò gli ultimi anni nell'eremo di Arces. Secondo il *Chronicon S. Petri Vivi* (D'Achéry, *o. c.*, II, p. 463-87), E. morì nel 750. — *Vita* per un Anonimo del sec. X, in Mabillon, *Acta SS.* O. S. B. III-1 (Ven. 1734) p. 601-05, e in Acta SS. *Aug.* VI (Ven. 1753) *die* 27, p. 94-100.

EBDOMADARIO, dal gr. ἑβδομάς, lat. *hebdomada* = settimana, si chiama colui che nei monasteri e nei capitoli ha un ufficio liturgico da compiere per tutta la settimana. — E. Martene, *De antiquis Monachor ritibus*, II, 12, 4-8, Antwerpiae 1765, p. 82 ss.

EBEDJESU (o *Abdisho*, *Ebedisho*). 1) Bar Berika († 1318), vescovo di Singar e di Beit-Arbayé, poi (dal 1290 c.) metropolita di Nisibi. Verso il 1298 redasse un preziosissimo *Catalogo* delle opere degli autori nestoriani (edd.: Abr. Eckellense, Roma 1653; Assemani, *Biblioth. Orient.*, III-1, p. 325 ss.). Alla fine del catalogo sono elencate anche le numerose opere di E. Tra queste ricordiamo: *Nomocanon* in 2 libri, collezione del diritto civile ed ecclesiastico dell'oriente nestoriano (ed. A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, X, 1, Roma 1838, p. 3-360, con una versione latina); il *Libro della perla* scritto nel 1298, contenente 5 trattati di filosofia e di teologia nestoriana (ed. A. Mai, *o. c.*, X, 2, p. 317-366, con versione latina), opera che lo stesso E. nel 1312 tradusse in arabo; il *Paradiso dell'Eden*, artificioso poema, che l'autore commentò nel 1316; delle 50 omelie metriche in esso contenute, che vogliono imitare il famoso poeta arabo Hariri, diede un'ediz. parziale P. Cardahi (Beiruth 1889). Non conosciamo nulla di molte altre opere di E., come dei suoi commentari sulla Bibbia, il libro della vita di N. Signore sulla terra, il libro contro le eresie, il libro dei misteri dei filosofi greci, i 12 trattati su tutte le scienze. — Rub. Duval, *Anciennes Littér. chrét. La Littér. syriaque*, Parigi 1920³ (v. Indice analitico). — F. Nau in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 1985 s. — M. Jugie, *Theologia dogm. Christianorum orientalium*, V (Parigi 1935), v. Indice. — J. Lippl in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 507. — Enc. It., XIII, 322 *b*.

2) Bar Bahriz (*Abu Said*), abate del convento di Mar Elia a Mossul e poi (c. 1028) metropolita di Arbela e di Mossul. Gli si attribuiscono una esposizione degli uffici della Chiesa, un trattato di diritto civile sulle successioni, in due parti (*leggi e sentenze giudiziarie*), una raccolta di canoni e di decisioni ecclesiastiche (Assemani, *Bibl. or.*, III-1, 279). Cf. Ebedjesu, *Catalogo*. — Duval, *o. c.*, p. 395.

3) Giuseppe Gazzaya (v.).

4) E. di Gazarta, patriarca dei Nestoriani nel 1552, autore di un trattato in settenari sulle parole simili nella scrittura e diverse nella significazione (ed. Hoffmann, *Opuscola nestoriana*, Kiel 1880, p. 49-84).

EBER: 1) ebr. *Heber*, nome di cinque personaggi biblici.

2) ebr. *'Eber*, nome di tre personaggi biblici, tra cui quello che, secondo parte dei dotti, avrebbe dato nome agli Ebrei (v.); egli figura anche nella genealogia raccolta da S. Luca (III 35).

EBERARDO. Alcuni dei personaggi di questo nome sono stati confusi l'uno coll'altro.

1) Eberardo di Béthune o di Fiandra (sec. XIII) si riconosce autore d'una grammatica latina in versi (« *Graecismus* », poichè vi si spiegano molte espressioni greche), rimasta in onore fino al tempo di Erasmo da Rotterdam. La paternità dell'*Antihaeresis* (in 28 capp., quasi per intero contro i catari), da molti ammessa (cf. F. Vernet in *Dict. de Théol cath.*, IV, col. 1995-08), gli è contestata da altri (cf. M. Grabmann in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 510).

2) E., ab. di Einsiedeln, *Beato* (sec. X).

3) E. di Fulda, O. S. B. (sec. XI). Archivista a Fulda sotto l'abate Marcquardo, pubblicò il *cartularium* dell'Abbazia (*Codex Eberhardi*).

4) E. di Gandersheim (sec. XII-XIII), autore di una *Cronaca* dell'abbazia di Gandersheim, di valore più letterario che critico.

5) E. III, conte di Nellenburg, *Beato* (sec. XI), monaco benedettino a Sciaffusa, parente del papa Leone IX e dell'imperatore Enrico II. — Acta SS. *Apr.* I (Ven 1737) *die* 7, p. 669-672.

6) E. de Parentinis, O. P., della provincia di Tolosa, compose nel 1339 un *Tractatus super totum Officium Missae*.

7) E. arcidiacono di Ratisbona, O. S. B. (sec. XIV), autore degli *Annales de rebus Austriae, Bavariae, Sveciae* ab anno 1273 ad 1805, in continuazione di Enr. Sterone.

8) E., *Santo*, di Salisburgo, O. S. B. (c. 1085-1164). Figlio dei conti di Biburg, fu educato dai monaci di Monte S. Michele a Bamberga. Fu canonico nella stessa città, ma poi prese l'abito benedettino a Prüfening presso Ratisbona (1104). Eletto all'unanimità arcivescovo di Salisburgo (1147), s'impose con la sua virtù a Federico Barbarossa che non osò molestarlo, quantunque E. non gli risparmiasse aspri rimproveri. — Ch. Greinz in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 511.

9) E. di Sax, O. P. (sec. XIV), lasciò un notevole poemetto lirico in tedesco in onore di Maria SS.

10) E. di Wolfegg, *Beato*, dell'Ord. Premonstr. (sec. XII) — Acta SS. *Apr.* II (Ven. 1738) *die* 17, p. 502-504.

EBERARDO Mainardo (sec. XIV–XV), di Magonza, carmelitano, autore di un trattato *De triplici vita* e di *Sermones* per l'Avvento e per la Quaresima.

EBERHARD.Giovanni Augusto (1739-1809), filosofo, filologo e uno tra i migliori scrittori tedeschi, n. ad Halberstadt, m. ad Halle; pastore e predicatore protestante, dal 1778 professore di filosofia all'Università di Halle.

Grande rumore sollevò la sua *Neue Apologie des Sokrates* (Berlino 1772, 1778, 2 voll.), dove per combattere il principio antico, difeso allora dal calvinista Pietro Hofstede (v.) secondo cui « la virtù dei pagani non è che brillante vizio », sottopone ad esame tutto il Credo cristiano, promovendo, col suo maestro Semler (v.), il rinnovamento critico della moderna teologia tedesca. Coll'*Amyntor* (ivi 1782), romanzo epistolare, intende esaltare l'eccellenza del Vangelo e scagionarsi dell'accusa di deismo; ma nello *Spirito del Cristianesimo primitivo* (Halle 1807-08) presenta il Cristianesimo come originato dalla fusione della cultura teoretica greca colla cultura morale dei popoli asiatici, dei lumi della Grecia con l'entusiasmo e la profondità di sentimento caratteristici degli orientali.

Come filosofo fu, col Platner, il più valido difensore del leibnizianesimo, avverso a Kant, contro il quale diresse due riviste: *Philosophische Magazin* (1788-92, 4 voll.) e *Philos. Archiv* (1792-95, 2 voll.), per provare che la vera critica della ragione era stata fatta da Leibniz, senza pregiudizio della metafisica.

Altre opere importanti di E.: *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens* (Berlino 1776), premiata dall'Accademia di Berlino; *Sittenlehre der Vernunft*, ivi 1781; *Theorie der schönen Künste und Wissenschaften*, Halle 1783; *Handbuch der Aesthetik*, ivi 1803-05, in 5 voll.; 1807², diventato classico in Germania; *Vorbereitung zur natürl. Theologie*, ivi 1781; oltre alle opere di filologia. — Fr. Nicolai, *Gedächnisschrift auf J. A. Eb.*, Berlin 1810. — E. O. Ferber, *Der philos. Streit zwischen Kant und J. A. Eb.*, Giessen 1884. — K. Lungwitz, *Die Religionsphilosophie Eberhard's*, Erlangen 1911 (dissertazione). — G. Draeger, *J. A. Eb.s Psychologie und Aesthetik*, Halle 1911.

EBERLIN von Günzburg Giovanni (c. 1470-1532), n. a Günzburg, m. a Leutershausen. Studiò a Ingolstadt e a Basilea, dove nel 1490 divenne « magister artium », si fece francescano a Heilsbronn, fu predicatore e maestro a Tubinga. In un soggiorno a Wittenberg fu conquistato alle dottrine di Lutero che difese e diffuse colla parola e cogli scritti. Sognò dapprima una riforma radicale in tutti i settori della vita sociale, ma poi seguì un programma moderato, ond'è che si oppose alla rivolta dei contadini. Passò gli ultimi anni presso il conte Giorgio II di Wertheim. — *Opera omnia*, a cura di L. Enders, Halle a. S. 1896-1902. — *Bibliografia* presso Enc. It., XIII, 324, F. Zoepfl in *Lex. für Theol. und Kirche*, III, col. 514 s, e Götze in *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, II² (1928) col. 5.

EBIONITI. Setta giudeo-cristiana dei primi secoli, la cui storia, come quella di altre sètte contemporanee ed affini (v. specialmente Elcesaiti, Nazarei), è in gran parte ancora da chiarire.

Il nome, che comincia ad apparire col III secolo, secondo non pochi degli antichi eresiologi (Tertulliano, Ippolito, Epifanio, Teodoreto), sarebbe derivato dal capo-setta *Ebione*, discepolo — si diceva — di Cerinto (v.). Ma di Ebione la critica nega perfino l'esistenza. Origene (*De principiis*, IV, 22; PG 11, 389; *Contra Celsum*, II, 1; ib., 793), osservando giustamente che *'ebjón* in ebraico significa *povero*, diede del nome un'interpretazione simbolica: *ebioniti* (ebionei), perchè rimangono attaccati alla povertà della Legge, poveri quindi di mente; similmente Eusebio (*Hist. Eccl.* III, 27; PG 20, 273), con riferimento, però, ai loro errori cristologici: « *ebionei* li dissero gli antichi, perchè poveramente e meschinamente sentono intorno al Cristo ». Ma è più verosimile che i membri stessi della setta si chiamassero « ebionei » per il loro culto della povertà assoluta (pauperismo) e per un ambizioso collegamento coi « poveri » (poveri, umili, pii, afflitti), di cui spesso si hanno cenni nei Profeti e nei Salmi, e coi « poveri » della primitiva comunità gerosolimitana (cf. Gal II 10; Rom XV 26).

Dalle indicazioni di S. Giustino (*Dial. cum Tryphone*, 47; PG 6, 577), S. Ireneo (*Adv. Haer.* I, 26, 2; PG 7, 686 s; V, 1,3; ib. 1122 s), Tertulliano (*De praescript.* 33; PL 2, 46; *De carne Christi*, 14; ib. 778; *De velandis virginibus*, 6; ib. 897), Pseudo-Tertulliano (*Adv. omnes haer.* 3 = *De praescript.* 48; ib. 67), Origene (*ll. cc.* e *Contra Celsum*, V, 61 e 65; PG 11, 1277 e 1288), Ippolito (*Elenchos*, VII, 34; X, 22; ed. Wendland, p. 221 e 281), Eusebio (*l. c.* et alibi), Epifanio (*Haer.* 30; PG 41, 405-473! ed. Holl, I, 333-382), Teodoreto (*Haeret. fabularum compendium*, II, 1; PG 83, 388 s), S. Filastrio (*De haer.* 37; PL 12, 1154 s; ed. Marx, p. 20), gli elementi precipui del dottrinario ebionita risultano essere: *a*) la fede in Dio creatore del mondo; *b*) il mantenimento delle osservanze mosaiche, elemento comune a tutte le correnti dei Giudaizzanti (v.); *c*) la fede in Cristo, nella quale, però, secondo le reiterate testimonianze di Origene, si distinguevano EE. ortodossi credenti in Gesù figlio della Vergine ed EE. eretici neganti il concepimento verginale; *d*) accettazione del solo evangelo di S. Matteo, mutilo (per gli EE. eretici) dei primi due capitoli; *e*) ripudio della letteratura paolina, essendo Paolo « apostata dalla Legge ». La copiosa descrizione di S. Epifanio documenta l'evolversi dell'ebionismo in varie direzioni, soprattutto gnostica ed essenica (setta battista delle Pseudo-Clementine).

Nel sec. IV le comunità ebionite si trovan largamente diffuse in Oriente; indi scompaiano per assorbimento nel pretto giudaismo da una parte e nel cristianesimo ortodosso dall'altra.

Sull'Evangelo degli EE., di cui S. Epifanio è l'unico a parlare, v. Apocrifi, IV, A, 1.

Bibl. — Abbiamo segnalato nel testo le *Fonti*. Indicazioni bibliografiche presso G. Bareille in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 1987-1995; J. Lippl in *Lex. für Theol. u. Kirche*, III, col. 516-518; Enc. It., XIII, 325 *b*. Inoltre: J. Thomas in *Revue d'Hist. Eccl.*, 34 (1934) 257-296.